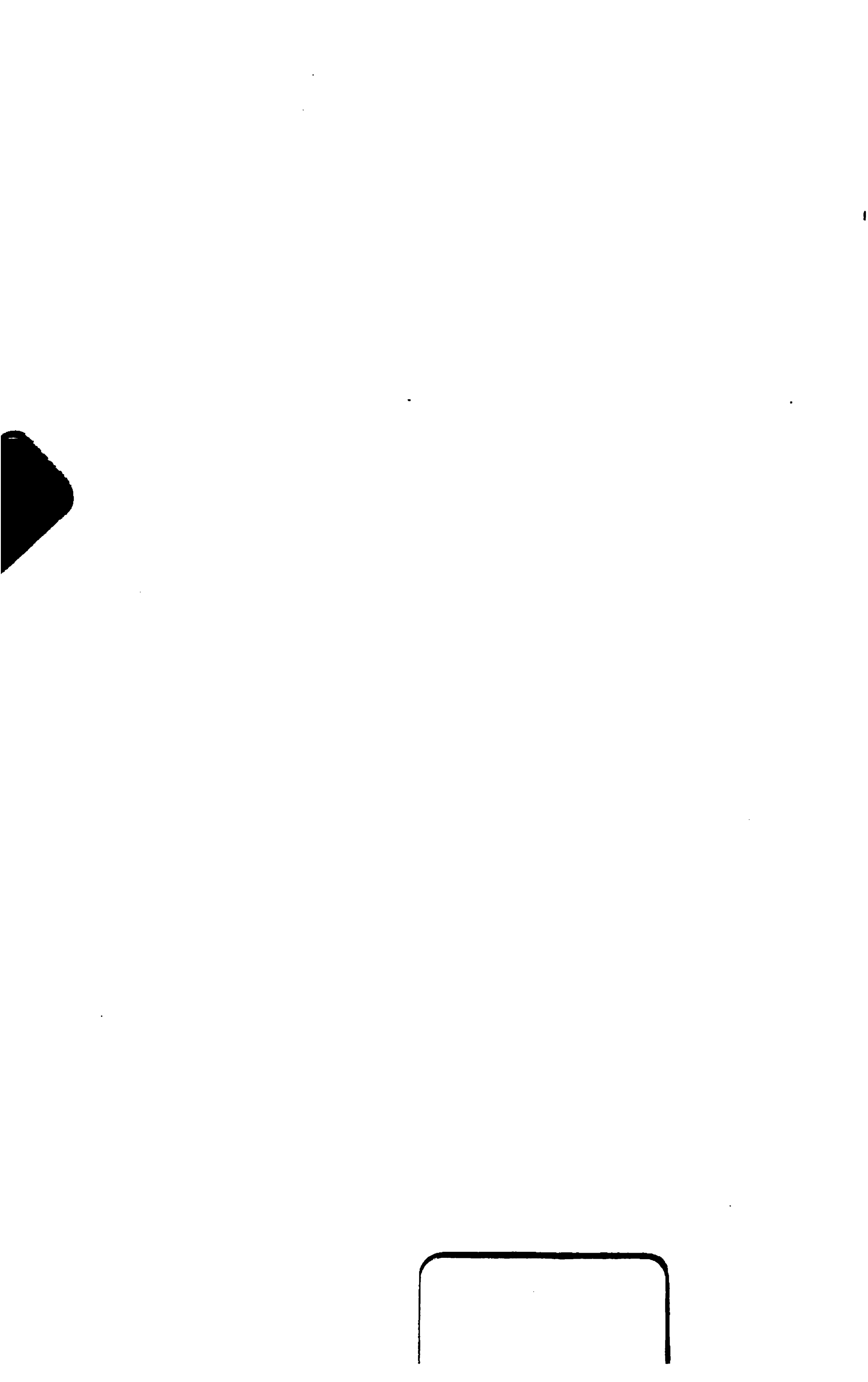
ARNOLD

CAESARIUS VON ARELATE





CAESARIUS VON ARELATE

UND DIE

GALLISCHE KIRCHE SEINER ZEIT

VON

CARL FRANKLIN ARNOLD

DOCTOR DER THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

A. O. PROFESSOR DER EV. THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1894

MAIN

Unveränderter fotomechanischer Nachdruck der Originalausgabe 1894
nach dem Exemplar der Universitätsbibliothek Leipzig

ZENTRALANTIQUARIAT
DER DEUTSCHEN DEMOKRATISCHEN REPUBLIK
LEIPZIG 1972

Druck: (52) Nationales Druckhaus VOB National, 1055 Berlin, DDR
Ag 509/154/72 2514

MEINEM FERNEN TEUREN VATER

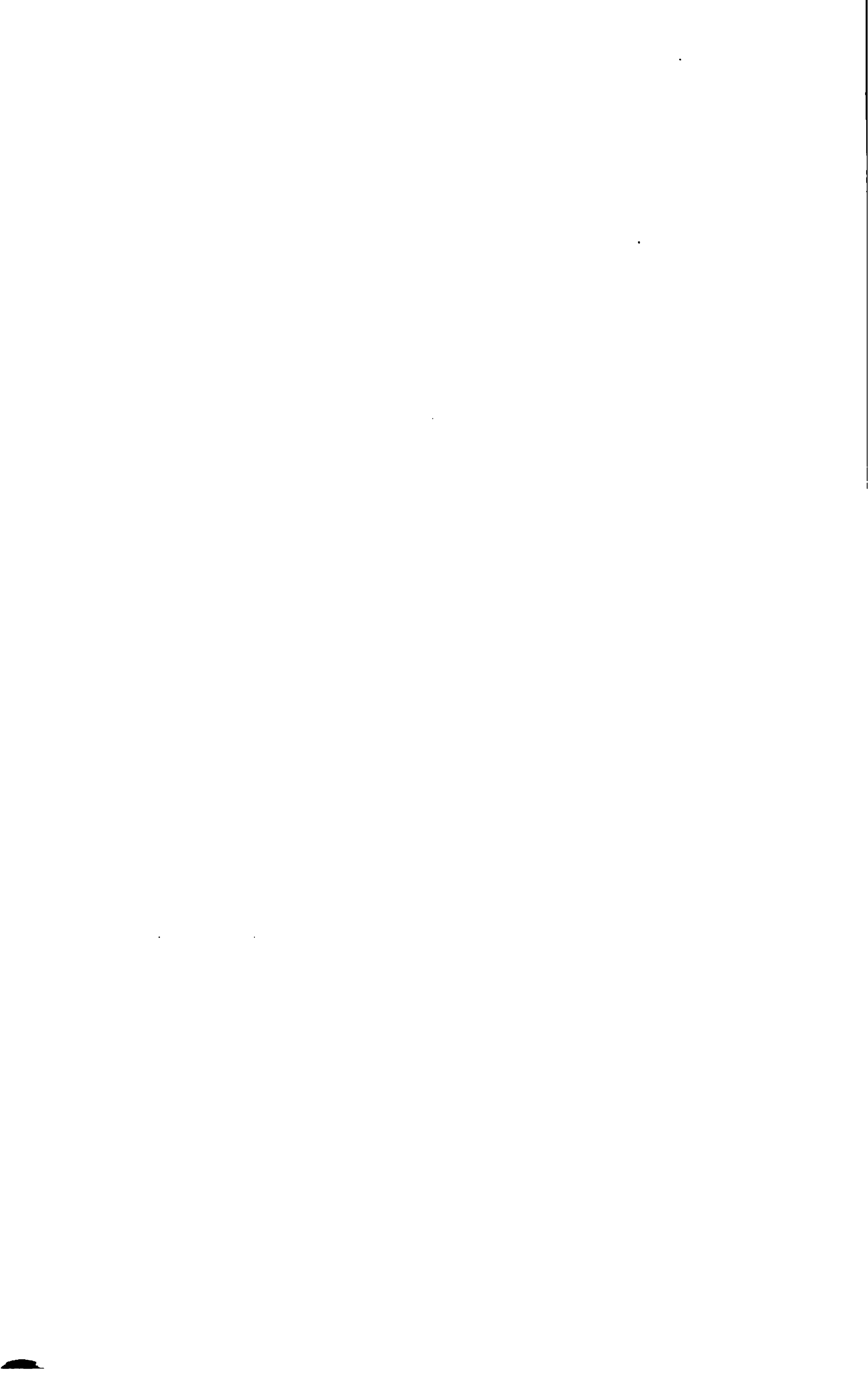
REV. FRANKLIN LUTHER ARNOLD D. D.

PREDIGER DER PRESBYTERIANISCHEN KIRCHE

ZU

UTAH U. ST. AMERICA

IN EHRERBIETIGER LIEBE GEWIDMET.



Vorwort.

Das vorliegende Buch ist die Frucht mehrjähriger Studien. Mir ist von Anfang an klar gewesen, dass in dem erwählten Stoff grosse Schwierigkeiten liegen. Sie völlig zu überwinden, wird einem Einzelnen schwerlich gelingen: schon die Sammlung des über ganz Westeuropa zerstreuten handschriftlichen Materials hätte ausgedehnte Studienreisen erfordert, die ich nicht unternehmen konnte. Ich habe indessen aus den mir zugänglichen Hilfsmitteln die Überzeugung gewonnen, dass im grossen und ganzen die Züge des hier gezeichneten Bildes durch den zu erhoffenden Zuwachs von Material nicht verändert, sondern nur ergänzt und vervollständigt werden können. Diese Überzeugung zu begründen, ist der Zweck der Anmerkungen und des zweiten Teils.

Nach Beendigung meiner Arbeit hege ich den lebhaften Wunsch, denen, welche mir mannigfache Erleichterung und Förderung haben zu teil werden lassen, meinen Dank auszusprechen. Indessen halte ich es für überflüssig, Namen von Breslauer Gelehrten hier zu nennen, die auf den folgenden Blättern wiederkehren. Jeder Kundige wird die Spuren ihrer Anregungen erkennen. Doch ich fühle mich auch andern verpflichtet. Herr Professor Dr. Georg Schepss, früher in Würzburg, jetzt in Speyer, seit den Universitätsjahren mein lieber Freund, hat mich bei der Verwertung der Würzburger Cäsarius-Handschriften mit Rat und That unterstützt. Die Bibliotheksverwaltungen in München, St. Gallen (Stiftsbibliothek) und Würzburg sind mir mit einer seltenen — in früheren Zeiten unerhörten — Liberalität entgegengekommen. Für die Benutzung einer Brüsseler Handschrift erfreute ich mich der Beihilfe des dort wohnenden Herrn Dr. Ph. Koch. Ganz besonders aber habe ich von seiten der hiesigen königlichen und Universitätsbibliothek nicht nur bei der Benutzung ihrer wertvollen, grossenteils aus alten Klöstern stammenden Bücherschätze mannigfache Erleichterung erfahren, sondern es wurden auch Werke, die hier fehlten, stets mit grosser Bereitwilligkeit von auswärts verschrieben. So fühle ich mich Herrn Professor Dr. Ständer, sowie den übrigen Herren Bibliotheksbeamten zu lebhaftem Dank verpflichtet. — Dass die Benediktiner Germain Morin in Maredsous, Edmund Schmidt in Metten und Suitbert Bäumer, wenn ich nicht irre jetzt in Beuron, an sie gerichtete Anfragen freundlich beantworteten, will ich nicht unterlassen hier mit bestem Dank zu erwähnen. — Durch die Güte

des Herrn Geheimrat Professor Dr. Gottfr. Galle wurden mir Materialien zur Verfügung gestellt, die sein verstorbener Bruder Friedrich Galle, von J. C. Thilo aufgemuntert, zu einer Sammlung der Schriften des Cäsarius aus alten Druckwerken zusammengetragen hatte. Im Jahr 1842 ist die Sache liegen geblieben. Wo ich (abgesehen von der schätzenswerten allgemeinen Anregung) an einzelnen Punkten durch diese Studien gefördert zu sein glaube, ist es jedesmal in diesem Buch vermerkt. Die wesentlichste Förderung verdanke ich Arbeiten aus dem siebzehnten und der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Grossenteils sind diese Forschungen von ihren Urhebern bloss halb verwertet, von andern schnell vergessen worden. Für Publikationen des neunzehnten Jahrhunderts ist der Ausspruch in Harnacks Dogmengeschichte zutreffend: „Zur Würdigung des Cäsarius fehlen noch die ersten Vorarbeiten." — Erst neuerdings sind die politischen, sozialen und Kulturzustände der behandelten Epoche kritisch erforscht; aber was die gebräuchlichsten Handbücher über Cäsarius bringen, zeigt oft wenig Spuren davon. So lesen wir in der 1883 erschienenen zweiten Auflage von Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (II, S. 1654): „Damals stand das Gebiet von Arles unter der Herrschaft des Ostgothenkönigs Alarich ... Im Jahre 507 verlor Alarich Krone und Leben durch den Westgothenkönig Theoderich. Theoderich befahl, dass Cäsarius ins Gefängnis gesetzt und dann in die Rhone gestürzt werde. Allein ehe letzteres geschehen konnte, war eine Verschwörung der Juden gegen Theoderich entdeckt und zugleich des Bischofs Unschuld offenbar." Immerhin ist solch grobe Ignoranz in Schulbank-Kenntnissen weniger gefährlich, als die falsche Grundanschauung vom Untergang des Römertums mit dem Jahre 476, dem Fanatismus der germanischen Arianer und der Gottseligkeit der orthodoxen Franken, welche man noch in manchen modernen Werken antrifft. Noch weiter breitet sich die Herrschaft des Irrtums aus in Betreff der Entwickelung des abendländischen Mönchtums, der Streitigkeiten über die Gnadenlehre, der Rhetorenschulen, und vieler anderer Punkte. Selbst bei hingebender Forschung darf man nicht hoffen, hier überall das Richtige an den Tag zu bringen. Häufig löst sich dem, der zu den Quellen vorzudringen sucht, der Nebelglanz unbestimmter Vorstellungen in zahlreiche einzelne Probleme auf. Solche Probleme hell ans Licht zu stellen, an ihrer Lösung mitzuarbeiten, habe ich gestrebt. Um anderen das Weiterforschen zu erleichtern, ist auf die Ausarbeitung der Register viel Mühe verwandt worden.

Breslau, den 25. Juni 1894.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Teil.

Leben und Wirken des Cäsarius.

Zweiter Teil.

Einleitung.

Für die kirchliche Geschichtschreibung scheint die Periode vorüber zu sein, in welcher man das Augenmerk mit Vorliebe auf die Mannigfaltigkeit der christlichen Individualitäten richtete. Die Entwickelung der Institutionen und der Lehre steht derartig im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses, dass die Teilnahme an den Schicksalen und Bestrebungen der einzelnen Personen sich auf wenige Heroengestalten beschränkt. Ohne Zweifel liegt hierin ein Fortschritt gegenüber einer Betrachtungsweise, welche die Kirchengeschichte in eine Reihe von Biographieen aufzulösen drohte. Immerhin wird die konkrete, persönliche Geschichtschreibung ihr Recht behaupten, die sachliche und abstrakte zu ergänzen. Ein grosser Kirchenhistoriker hat unlängst erklärt, das Repräsentativsystem werde in seiner Disziplin noch zu wenig beachtet: „Einzelne hervorragende Männer erscheinen als Höhepunkte eines gemeinsamen Strebens ihrer Zeit. Wer sie genau kennt, hat von jener ein lebendiges Bild, in lebendiger Persönlichkeit."

Für die gallische Kirche ist Cäsarius von Arles ein solcher Mann. Was in Tausenden lebte, sprach er aus; was Hunderte sagten, sagte er deutlicher und lebendiger; was viele wollten und erstrebten, hat er gethan und erreicht; was den Kundigsten seiner Zeit teuer war, ist von ihm gesammelt und verwertet. Der bekannte Historiker Guizot hat ihm bereits im Jahre 1829 in seiner Histoire de la civilisation en France als einem Repräsentanten seines Jahrhunderts eine Skizze gewidmet. Ohne weiteres ist freilich klar, dass Cäsarius nicht zu den wenigen universal beanlagten Männern gehört, die eine ganze Epoche in sich allein darstellen. Andere Gestalten müssen ergänzend hinzutreten, Personen, die ihm zur Seite standen, oder ihm entgegenarbeiteten. Auch über viele von ihnen stehen uns gute und reichliche Nachrichten zu gebote, ein Material, das die an sich reichliche Überlieferung an Cäsarius ergänzt. Aber gerade durch die den Arelatenser umgebenden Gestalten rückt er selbst immer wieder in den Mittelpunkt. Nicht als ob er der begabteste oder der mächtigste unter allen Zeitgenossen gewesen wäre. Aber er war, in tieferem Sinne, der Glücklichste. Seine persönlichen Neigungen und Bestrebungen, so einseitig und beschränkt sie immer sein mochten, trafen mit den Bedürfnissen und Aufgaben seiner Zeit wunderbar zusammen. Geleitet durch einen feinen Takt oder Instinkt (der aber nicht im Zufall, sondern in Frömmigkeit und Menschenliebe wurzelte), liess er

liegen, was sein Jahrhundert nicht brauchen konnte, warf er sich mit aller Kraft auf das dringend Nötige. Darum wandelte sich für ihn jede Niederlage in einen schliesslichen Triumph, dessen Bedeutung dadurch nicht vermindert wird, dass er zum Teil nicht seiner Person, sondern seiner Sache zu gute kam. So war sein Wirken, in seiner Zeit und weit darüber hinaus, höchst erfolgreich. An den Irrtümern seiner Epoche hat er freilich vollen Anteil gehabt. Ein Reformator zu werden hat er nicht einmal versucht; wohl hat er aber das Verkehrte abgeschwächt, soweit es seine Kraft und seine Einsicht erlaubten.

Wenn aber Cäsarius auch in dem dargelegten Sinne als Repräsentant der gallischen Kirche gelten kann, vermag diese selbst heutzutage ein anderes als ein antiquarisches Interesse einzuflössen? Die Leistungen der neueren Geschichtsforschung und Philologie für die Erkenntnis jener Zeit beruhen offenbar auf dem Bestreben, einer nationalen Forderung zu genügen. Wer die heutigen Zustände des Staatswesens und der Kultur in Frankreich und in Deutschland genetisch erklären will, sieht sich auf Schritt und Tritt vor Fragen gestellt, welche nur aus einer Kenntnis jener Epoche beantwortet werden können. Dass ferner für die katholische historische Theologie jene Periode hochwichtig ist, kann nur derjenige verkennen, dem es verborgen bleibt, wie vieles, das man für mittelalterliches Gut hält, aus dem Altertum stammt und grossenteils zu jener Zeit sein eigentümliches Gepräge erhalten hat. So erscheint die Kenntnis jener Zustände für den protestantischen Theologen zunächst deshalb wichtig, weil sie ihm den römischen Katholicismus verstehen hilft. Er wird hoffen, aus dem Studium der gallischen Kirche Mittel zu gewinnen, die Entstehung solcher Anschauungen und Einrichtungen, die mit der apostolischen Verkündigung in Widerspruch stehen, aus den damaligen Zeitverhältnissen erklären zu können, so dass begreiflich gemacht wird, wie sie trotz des Mangels innerer Berechtigung in der Kirche zur Herrschaft gelangten. Aber hat nicht der Protestantismus, welcher doch selbst innerhalb der abendländischen Christenheit steht, vor allem die Aufgabe, zu jeder Epoche der kirchlichen Vergangenheit ein positives Verhältnis zu gewinnen? Bedacht, auch aus den Fehlern der Früheren Vorteil zu ziehen, wird der evangelische Theologe noch lieber aus ihren Vorzügen zu lernen suchen. Ist er doch von vornherein überzeugt, dass jedes Zeitalter (wie auch jeder Einzelne) sein besonderes Verhältnis zum Ewigen hat. Daraus ergeben sich zum mindesten für jede christliche Epoche besondere Vorzüge, es müsste denn sein, dass die Heilsverkündigung in ihr verstummt wäre oder allgemeinen Widerstand gefunden hätte. Für die Epoche des Cäsarius lässt sich weder das eine noch das andere mit Grund behaupten. Wohl kann heute die gallische Kirche nicht mehr Lehrmeisterin der deutschen sein; wir dürfen unter den Erschütterungen und Prüfungen der kirchlichen Gegenwart die Einfalt der Kindheitsperiode nicht zurückwünschen; aber wir suchen ein pietätvolles Verständnis jener Verhältnisse zu gewinnen, in der Hoffnung, dies werde auch der Erkenntnis des Gegenwärtigen irgendwie zu gute kommen. Tragen doch manche Züge der occidentalischen Christenheit, welche sie von der morgenländischen unterscheidet, ein ursprünglich gallisches Ge-

präge. Unter anderm weisen manche Hymnen und Kirchenlieder, nicht nur das Symbolum Quicunque, sondern auch die heute gültige Form des Apostolikums auf die gallische Kirche zurück.

In früheren Perioden erscheint freilich die Kirche Galliens, verglichen mit denen der übrigen weströmischen Provinzen, eigenartiger. Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts nimmt sie fremde Elemente aus der afrikanischen und römischen Kirche herüber und verleiht diesen ein eigentümliches Gepräge. Es ist von Interesse, zu sehen, wie in diesem Prozess ihre Lebendigkeit sich steigert, ihre Fruchtbarkeit sich vermehrt, wie sie dadurch geschickter wird, den Zusammenbruch einer alten Welt zu überdauern, auf eine neue zu wirken. Das Leben des Cäsarius ist vor allem dadurch merkwürdig, dass dieser Mann auf der Grenzscheide zweier Welten steht.

Als Cäsarius geboren wurde, war das weströmische Reich noch nicht erloschen, aber in Gallien wie überall verfügten die Kaiser nur über einen Schatten von Macht. In Savoyen und dem Rhone-Gebiet herrschten die Burgunder. Zu beiden Seiten der Pyrenäen dehnte sich das Westgotenreich aus bis zur Loire. Eurich (466—485), der mächtigste Fürst seiner Zeit, trachtete ganz Gallien zu unterwerfen. Im nordwestlichen Frankreich hielten die Briten die nach ihnen benannte Halbinsel besetzt, in der Normandie hatten sich die Armoriker zu einem Bunde vereinigt, der um diese Zeit in selbständiger Bundesgenossenschaft auf Seiten der Römer gegen die Westgoten focht. Im Nordosten behauptete sich noch längere Zeit nach der Auflösung des Westreichs der römische Stadthalter Syagrius, dessen Gebiet die Westgoten und Burgunder von den heidnischen Franken trennte, welche einen breiten Küstenstrich östlich der Meerenge von Calais und den Niederrhein im Besitz hatten, während am Oberrhein die heidnischen Alamannen sassen. Das Römerreich wurde nur noch durch Syagrius, die Auvergnaten und einige provençalische Orte verteidigt. Aber so gering die staatliche und militärische Macht Roms war, der Gedanke des National-Römertums war in Gallien ausserordentlich lebendig. Schon das grosse numerische Uebergewicht der Romanen begünstigte das. Germanen gab es in Gallien etwa 4 Millionen, die Zahl der Römer aber war fünffach grösser, vielleicht war das Zahlenverhältnis für die letzteren noch günstiger. Ferner wohnten die Eroberer nicht an denselben Orten mit der ursprünglichen Bevölkerung zusammen, sondern das Land war schachbrettartig unter die Nationalitäten verteilt. Die Städte behielten durchgängig römischen Charakter. Die niedere romanische Bevölkerung hätte allen Grund gehabt, den deutschen Kulturstaaten mit der dankbarsten Ergebenheit anzuhangen, und grossenteils thaten sie das auch. Bei den geradezu furchtbaren Notständen, welche durch die empörende Misswirtschaft der römischen Beamten geherrscht hatten, wodurch Tausende genötigt wurden, zum Räuberhandwerk zu greifen, hatten die Armen und ihre menschenfreundlichen Wortführer, wie Salvian, die Barbaren als Befreier begrüsst. In der That hat sich trotz der Abtretung von zwei Dritteln der Grundstücke an die Eroberer unter westgotischer und burgundischer Herrschaft der Wohlstand mächtig gehoben. Die Besserung der Verhältnisse

in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts war dauernder als die im 4. vorübergehend durch Julianus Apostata herbeigeführte, wenn auch der blühende Zustand des 2. Jahrhunderts nicht wiederkehrte (man hat berechnet, dass die Dichtigkeit der Bevölkerung des heutigen Frankreichs um d. J. 140 die selbe war, wie um d. J. 1740). Im grossen und ganzen hatten die Romanen aber für die Wohlthaten der westgotischen und der burgundischen Regierung ein kurzes Gedächtnis. Mit unverhohlener Verachtung sahen sie auf die Barbaren herab, vor allem, weil jene Arianer waren. Besonders lebte dieser Geist in den vornehmen Geschlechtern. Sie konnten es nicht vergessen, dass sie einst geherrscht hatten, wo jetzt ein deutscher Graf gebot. Vielfach hofften sie noch auf eine Wiederherstellung ihrer früheren Macht und ihres einstigen enormen Reichtums. Wenn derartige Gedanken in das Reich phantastischer Träumereien gehörten, so blieben ihnen doch noch zwei Gebiete, auf denen sie unbestritten den Vorrang behaupteten: die Bildung und die Kirche. Die lateinische Litteratur erlebte in Gallien eine nicht unbedeutende Nachblüte, und manche suchten in ihr Ersatz für den Verlust des Vaterlandes. Die Eroberer zeigten grosse Ehrfurcht vor der römischen Kultur und den alten Traditionen. Dies kam in dem Heimatlande des Cäsarius, in Burgund, auch dadurch zum Ausdruck, dass die Römer der herrschenden Nation rechtlich gleichgestellt waren. Vor allem aber behaupteten die Römer ihren Einfluss innerhalb und mittelst der Kirche. Dieser wurde in der weitgehendsten Toleranz von den Westgoten derartig anerkannt, dass sie die Bildung römisch-arianischer Gemeinden gesetzlich unmöglich machten. Jener Einfluss erstreckte sich jedoch weit über das eigentlich kirchliche Gebiet hinaus. Mochte die Regierungsgewalt in der Stadt von einem deutschen Grafen ausgeübt werden, die Einwohner betrachteten doch nicht diesen als ihr eigentliches Oberhaupt, sondern den Bischof. Während des ganzen fünften Jahrhunderts erscheinen die gallischen Bischöfe stets als die Vertreter der romanischen Bevölkerung. Der Bischof Germanus von Auxerre führte z. B. so ihre Sache, dass die Armoriker an ihn eine Gesandtschaft schickten, dass er selbst für sie zu dem Alanenkönig ging, dass er sich nach Ravenna aufmachte, um dem Kaiser und der Kaiserin über das dermalige Regierungssystem Vorstellungen zu machen. Im fünften Jahrhundert waren die Städte, an deren Spitze der Bischof stand, noch die Zentren der Landschaften, und unter ihnen behaupteten die Städte im Süden des Landes entschieden das Übergewicht. Die Bedeutung von Paris z. B. trat ganz zurück hinter dem Einfluss, der von Massilia, Burdigala, Arelate oder Tolosa ausging.

Als Cäsarius starb, war alles anders geworden: das weströmische Reich längst zerfallen, die lateinische Kultur abgestorben, die Franken überall die Herren, sie, als orthodoxe Katholiken Vollstrecker des göttlichen Willens, ihre Könige mit David und Melchisedek gleichgestellt, sehr einflussreich auch in Kirchensachen, der Schwerpunkt des geistigen Lebens nach Norden gerückt, die Städte grossenteils verödet, die Städter vielfach verachtet von den Landbewohnern. Der Gegensatz zwischen Romanen und Germanen ist im Verschwinden begriffen, deutsche Elemente beginnen die höchsten kirchlichen Stellungen den Nachkommen

der alten Geschlechter streitig zu machen. Die Zustände, welche einige Jahrzehnte zurücklagen, wurden von den damals lebenden Menschen — wir können das deutlich verfolgen — oft gar nicht mehr verstanden. Alles war anders geworden, nur Eins geblieben: die katholische Kirche. Diese sah sich nun vor ganz neue, schwierige Aufgaben gestellt.

Aber war die Kirche in dem ungeheuren Wechsel der Dinge wirklich dieselbe geblieben? Gerade sie hat in jenen Jahrzehnten eine der schwersten Krisen durchzumachen gehabt, und solche Krisen pflegen nicht spurlos vorüberzugehen.

Als Cäsarius seine klerikale Laufbahn begann, konnte der Fortbestand der katholischen Kirche auf das schwerste bedroht erscheinen. Die blühenden Gemeinden Germaniens, deren Überzeugungen in Glaubenssachen schon Irenaeus einst pries, waren den Stürmen der Völkerwanderung erlegen, ebenso stand es an der Donau und auf den britischen Inseln. Die Kirchen Nordgalliens, in Soissons, Rheims, Rouen, Sens und anderen Städten seufzten unter heidnischem Szepter; ganze Gemeinden wanderten aus. Im Süden und Westen des Landes herrschten Arianer. Arianer waren die Gebieter in Italien und Afrika. In der letzteren Provinz waren massenhaft Katholiken zur Wiedertaufe auf einen fremden Glauben getrieben. Scharenweise wurden die Bischöfe und Priester in die Fremde gejagt, sie lebten in ganz Europa zerstreut. Das römische Reich, in mancher Beziehung eine Stütze der Kirche, hatte im Occident aufgehört. Von den Orientalen aber waren die Abendländer durch eine tiefe Kluft getrennt. „Der Antichrist", schrieb damals ein Papst voll Besorgnis, der Angeredete könne unbedacht eine oströmische Formel unterschreiben, „der Antichrist strebt nicht minder im Morgenland als in Afrika, Jesum aufzulösen. Jene bekennen ihn so als Gott, dass er kein Gott mehr ist; diese predigen ihn so als Menschen, dass sie seine Menschheit vernichten." Aber das Abendland selbst war in der Lehre gespalten. In Gallien hatte ein katholisches Konzil soeben feierlich eine Doctrin proklamiert, welche von den Päpsten verworfen, von den Afrikanern verabscheut wurde. Und es blieb nicht bei theoretischen Meinungsdifferenzen. Zu Rom selbst lagen im Schoss der Kirche zwei Parteien im Kampf. Bei den Papstwahlen gaben Bestechungen den Ausschlag, und die Staatsgewalt der missachteten Barbaren musste wiederholt einschreiten, um die notwendigste Ruhe, die unentbehrlichste Ordnung herzustellen. Als einer der damaligen Päpste plötzlich starb, jubelte die Gegenpartei: von Gottes Racheblitz sei der böse Mann dahingestreckt. Ein anderer Papst häufte auf seinen Vorgänger in einem amtlichen Schreiben so schwere Beschuldigungen, dass er ihn fast des Verrats am Heiligtum bezichtigte. Und nicht bloss die Expansionskraft, die Lehre und das Regiment der Kirche, auch die religiösen Triebkräfte drohten zu zerfallen. Über das in mancher Beziehung ehrenwerte, aber mattherzige und indifferente, weltförmige Christentum der tonangebenden Hierarchen hatte der Enthusiasmus der Asketen nach harten Kämpfen gesiegt. Jetzt aber drohte diese Richtung in Zügellosigkeit und Zerfahrenheit zu verwildern. Viele umherschweifende Mönche unterschieden sich wenig von den heidnischen Cynikern, die

einige Jahrhunderte früher mit ihrer bettelhaften Arroganz das Land unsicher gemacht hatten. Im Gegensatz zu diesen pöbelhaften Heiligen suchte zwar eine weit verzweigte klerikale Geistesaristokratie massvolle Askese mit der Pflege künstlerischer Interessen und litterarischer Bildung zu vereinigen; aber ihren Bemühungen fehlte der Ernst der Arbeit. Es war ein tändelndes Treiben ohne Kraft und Tiefe. Während diese Schöngeister mit dem abgestorbenen alt-klassischen Götterglauben kokettierten, wurde eine andere Art von Paganismus wieder lebendig, der längst überwunden schien. Mit dem Verfall des Römertums erstanden wie aus dem Grabe überall in Gallien die altnationalen Gauverbände, und auf ihrem Boden sprosste, durch die eingewanderten Germanen als etwas Urverwandtes gleichsam hervorgelockt, altheidnischer Glaube und altheidnische Sitte empor, mitten in der Kirche. So schien der Katholicismus in Gefahr, teils zu zersplittern, teils zu versiegen. In der That sind im Morgenlande ganze Provinzialkirchen abgesplittert, und im Occident ist die afrikanische Kirche wirklich versiegt.

Zu der Zeit als Cäsarius starb, hat sich bereits eine grosse Wandlung vollzogen. In den alten Bischofsstädten am Rhein fasst das Christentum aufs neue Wurzel. Ganz Gallien, bis auf einen kleinen Winkel, steht unter katholischen Fürsten, die voll Eifer sind, ihre Ergebenheit gegen die Religion durch kirchliche Stiftungen zu bezeugen. Die Herrschaft der Arianer in Afrika — einst Rom so furchtbar — ist vernichtet, die in Italien löst sich auf und erliegt. Der römische Bischof hat über die Kaiser am Bosporus gesiegt. In seinem Archiv finden sich zahlreiche Briefe, die von Beteuerungen der Ergebenheit des ganzen Hofes gegen den Nachfolger Petri förmlich triefen, und bis dahin haben die Thaten den Worten im ganzen entsprochen. Im Occident hat das Papsttum eine ungeheuere Stärkung erfahren. Der römische Bischof gilt jetzt — was in dieser Weise niemals früher der Fall war — als Stellvertreter Christi. Einige extrem Gerichtete verehren ihn als unfehlbar und sündlos, überall gilt er als erhaben über jedes menschliche Gerichtsurteil. Jede Messfeier in Gallien nennt vor den Gläubigen seinen Namen. Der tiefe dogmatische Zwiespalt in der Gnadenlehre ist beseitigt. Auch hier hat die Doktrin des Papsttums gesiegt. Die Organisation der Kirche hat sich den zentrifugalen Kräften gewachsen gezeigt, sie ist von den Franken anstandslos acceptiert. Die fränkische Kirche beginnt freilich einen nationalen Charakter anzunehmen, es sind Anzeichen vorhanden, die es fraglich erscheinen lassen, ob der päpstliche Vikariat des Bischofs von Arles die praktische Bedeutung erlangen wird, die man zu Rom bei seiner Begründung erhoffte. Aber die fränkische Staatskirche hat wie in der Lehre, so auch im Kultus zahlreiche römische Elemente aufgenommen, sodass sie material den italischen Katholiken näher steht als je. Das Mönchtum ist ernüchtert und in feste Formen gefasst. Zahlreiche Klosterschulen verbreiten christliche Bildung. Wie im Orient die eben entstehende Scholastik begonnen hat, eine Vermittelung zwischen den gereiftesten Resultaten der griechischen Philosophie und der christlichen Lehre zu versuchen, so werden jetzt im Occident die Erträge der patristischen Geistesarbeit gesammelt und in

Umlauf gesetzt. Die Reminiscenzen des klassischen Altertums treten in Gallien gänzlich in den Hintergrund. Immer mehr entwickelt sich in den Heiligen-Biographieen eine neue Litteraturgattung. Das antikisierende christliche Kunstepos macht der originelleren lyrischen Hymnenpoesie Platz. In den Klöstern treibt man eifrig Kalligraphie und Miniaturmalerei, z. T. nach oströmischen Mustern. Werden diese Einwirkungen des griechischen Osten in Gallien die einzigen bleiben, oder ist durch die Politik Justinians ein glänzender Aufschwung des Gesamtkatholicismus vorbereitet? In Konstantinopel hat sich der Wunderbau der Hagia Sophia erhoben, neben dem, wie die Griechen prahlten, die Schönheit aller übrigen Kirchen so nichtig erscheine, wie die Götzenbilder gegenüber den lebendigen Gott. In Ravenna und anderen Städten Italiens findet der oströmische Kirchenbaustil Eingang. Bei allem Glanz der Regierung Justinians mehren sich jedoch im letzten Jahrzehnt der Lebenszeit des Cäsarius die Anzeichen, dass der Kaiser zwar zahllose schöne Kirchen zu bauen, die Kirche seines Reiches aber nicht vor dem Verfall zu bewahren versteht. Neue origenistische und monophysitische Streitigkeiten kündigen sich an, und im allgemeinen ist die occidentalische Christenheit überzeugt, dass sie vom Morgenland wenig Gutes mehr zu erwarten hat. In ihrer eigenen Mitte aber wird der Paganismus eine solche Macht, dass die Versuchung immer grösser wird, ihn nicht mehr zu bekämpfen, sondern ihn durch christlichen Anstrich zu legalisieren.

Cäsarius ist Unterthan in vier verschiedenen Reichen gewesen. Seine Jugendzeit brachte er unter burgundischer Herrschaft zu, bis zur Blüte seiner Mannesjahre stand er unter dem Westgotenkönig Alarich II. Den Höhepunkt seiner Wirksamkeit erreichte er unter dem Ostgoten Theoderich d. Gr. und dessen Nachfolgern, am Abend seines Lebens gehörte sein Bischofssitz zu dem Gebiet des fränkischen Königs Childebert I. Wir werden also bei der Schilderung der Jugendzeit zunächst von den Zuständen zu handeln haben, die im Burgunderland herrschten. Um die eigentümliche Mischung altgallischer, römischer und germanischer Elemente zu verstehen, wird es nötig sein, auch die früheren Schicksale dieser Landschaft zu berühren.

Erstes Kapitel.

Die Jugendzeit im Burgunderland.

Cäsarius ist im Jahre 469/70 in dem Gebiet von Cabillonum (heute Chalon-sur-Saône) geboren.[1]) Diese Stadt lag im Bereich der Äduer, jenes mächtigen und reichen gallischen Stammes, der einst mit den Arvernern um die Führerschaft über das ganze Land stritt. Früh hat in jener Gegend, deren Bevölkerung mit den Römern verbündet war, die Romanisierung begonnen; Julius Cäsar erzählt von römischen Grosshändlern, die sich dort niedergelassen hatten; nach Besiegung des Vercingetorix kommandierte Q. Tullius Cicero, der Bruder des Redners, die Besatzung, welche freilich den Ort bald wieder verliess.[2]) Wichtiger war es, dass, bald nach dem Tode des Eroberers, sich etwas weiter südlich eine neue Metropole für ganz Gallien erhob: das dem Ursprung und dem Wesen nach römische Lugdunum. Im Jahre 12 v. Chr. weihte dort, an der Stelle, wo die Gewässer der tiefen, langsam fliessenden Saône sich mit dem rasch dahinströmenden Rhonefluss vereinigen, Drusus der Roma und dem Genius des Augustus einen Altar. Dort fand von nun ab an jedem 1. August eine Festfeier statt, bei der auch griechische und römische Rhetoren wetteiferten. Lyon wurde Mittelpunkt des gallischen Kaiserkultus und stellte das alte Druiden-Heiligtum

---

1) Cazenove (SW I, 376), Villevieille p. 37 Gellert u. a. machen die Stadt Cabillonum zum Geburtsort des Cäsarius, während er doch in der Vita als territorii Cabillonensis indigena bezeichnet wird. Die Vita selbst unterscheidet I, 16 (M 67, 1088 D) zwischen dem territorium Arelatense, dem Gebiet von Arles, und der civitas Arelatensis, der Stadt Arles selbst. Vergl. Binding I, 131: „Das ganze burgundische Reich schloss gegen Ende des fünften Jahrhunderts 27 katholische Bistümer ein. Fast in jeder civitas wohnte ein Bischof und verwaltete die Kirche in derselben und in ihrem Territorium; denn das war der technische Name des Landes, soweit es zu einer civitas als Bischofssitze gehörte.“ Vergl. Anm. 460 ebenda. — Richtiger als die meisten Neueren: Ampère hist. litt. II[2] p. 205: „St Césaire naquit dans le territoire de Chalon-sur-Saône. On ne dit pas en quel lieu, probablement dans un village.“ (Vielmehr wahrsch. auf einem Landgut.) — Zur Chronologie vergl. Villevieille p. 340; Gellert S. 5. Anm. 2 und S. 47, Anm. 4. A. S. Boll. Aug. VI, p. 52.

2) Caesar de bello Gallico VII, c. 42. c. 90.

bei Chartres, wo sich früher die 60 Völkerschaften des Landes gesammelt hatten, in Schatten. Bei der günstigen Lage der Stadt und ihrer sich rasch entwickelnden kommerziellen Bedeutung musste der von hier ausgehende romanisierende Einfluss sich nach Cabillonum hin geltend machen. Auch die militärische Bedeutung Lyons wirkte in dieser Richtung. Da der Arar von allen Nebenflüssen des Rhodanus der einzige schiffbare ist und die Wasserstrasse bis in das Herz des Landes fortsetzt, wurde er bald regelmässig von römischen Kriegsschiffen befahren; diese hatten in Cabillonum eine der wichtigsten Stationen. Dazu war die Stadt ein Knotenpunkt der Land- und Heerstrassen. Hier verliess man das Ufer des Flusses, wenn es galt auf dem nächsten Wege von Lyon nach Trier zu marschieren; in den alten Reisehandbüchern finden wir deshalb die Meilenzahl zwischen Chalon und der Moselstadt angegeben.[3]) Eine andere Strasse führte nördlich auf Paris zu, eine dritte verband die Seinestadt, deren Bedeutung seit der Zeit des Kaisers Julianus in stetem Zunehmen war, mit Genf. So war der Ort für das Römerreich nicht ohne Wichtigkeit. Die Trümmer eines Amphitheaters legen noch heute Zeugnis dafür ab, dass die antike Bildung und ihre Entartung vor dem Sieg der christlichen Ideen hier Wurzeln schlug. Trotzdem entbehrte die Stadt lange der kommunalen Selbständigkeit. Wie das südlichere Lyon ihre Bedeutung auf der einen Seite in Schatten stellte, so auf der anderen die alte berühmte Äduerstadt Bibracte, in den Zeiten der Romanisierung Augustodunum genannt, das heutige Autun, wohin nach Nordwesten zu eine vierte Strasse führte.

Die civitas Aeduorum — diese Bezeichnung gebrauchte man für Autun noch am Anfang des sechsten Jahrhunderts — war von einer mächtigen Mauer umgeben, auf der sich 220 Türme erhoben; noch heute bewundert der Reisende zwei wohlerhaltene, dreibogige Stadtthore aus der Römerzeit. Schon während der Regierung des Tiberius bestand hier eine Art von römischer Universität, wo die vornehmen jungen Gallier sich lateinische Bildung aneigneten. Die Regierung begünstigte das, weil dem Einfluss des Druidentums dadurch Abbruch geschah.[4]) Aber hier, an dem Hauptsitz eines mächtigen Stammes, wehrte sich doch die celtische Religion kraftvoller als an den meisten anderen Punkten gegen das Eindringen der italischen Götter. In einem Kult, der mit dem der kleinasiatischen Galater von Ancyra nahe verwandt war, verehrte man die Kybele oder Berecynthia; ihr in Leinen gehülltes Bild wurde in feierlicher Prozession auf die Äcker getragen, damit diese gesegnet würden.[5]) Kirchlicher Mittelpunkt ist Autun nie geworden (so wenig wie das alte celtische Nemausus in der Provence), obwohl gefeierte

3) Itiner. Ant. 363 Wess. p. 173 ed. Parth. et. Pind.

4) Vergl. Jung, roman. Landsch. S. 199.

5) Greg. Tur. glor. conf. c. 76 ed. Krusch p. 798 f. Sulp. Sev. vita S. Mart. c. 12. Wenn Stokes s. v. Symphorianus (1) SW IV, 755 schreibt: „The city of Autun was devoted to the worship of Berecynthia a cult which held its ground there most pertinaciously till the time of Gregor. Turon.“, so findet diese Behauptung in den Worten Gregors durchaus keine Stütze.

Märtyrer und Bischöfe, wie der heilige Symphorian und Reticius, hier wirkten und grosse Wunder thaten. Selbst das geheimnisvolle Singen und Klingen, das man auf der christlichen Begräbnisstätte hörte[6]), ein offenbares Zeugnis aus der unsichtbaren Welt, vermochte nicht die tiefgewurzelte Gleichgültigkeit der Bevölkerung gegen die christliche Lehre zu beseitigen. Und auch den Bemühungen des (Bischofs) Euphronius, der in der Jugendzeit des Cäsarius dem heiligen Symphorian ausserhalb der Stadt eine Basilica baute[7]), die bis ins zwölfte Jahrhundert und länger bestanden hat, gelang es nicht, die kirchliche Bedeutung von Autun zu heben. Erst am Ende des siebenten Jahrhunderts erstarkte durch den heiligen Leodegar das kirchliche Ansehen des Ortes.

In Chalon-sur-Saône aber schlug im 5. Jahrhundert ein Bischof seinen Sitz auf, und dies war der Grund, dass die Stadt nicht mehr eine Dependenz des Nachbarortes blieb, sondern als civitas Selbständigkeit erhielt. Derartige Vorgänge pflegen auf den kirchlichen Sinn der Bevölkerung nicht ohne Einfluss zu sein: der bürgerliche Lokalpatriotismus verbindet sich mit religiösen oder kirchlichen Gefühlen.

Cäsarius stammte nicht aus der Stadt selbst, sondern aus ihrem Gebiet. Damit ist ein ziemlich grosses Terrain bezeichnet. Durch natürliche Fruchtbarkeit berühmt, welche der durch die Kriegsstürme verheerten Landschaft immer wieder aufhalf, dehnte es sich zu beiden Seiten des Flusses aus. Rechts, wo die Stadt selbst, nicht weit von den Abhängen des Côte d'Or, liegt, erstreckte es sich etwa 20 Meilen stromabwärts bis zu einem befestigten Flecken an der Saône, dem heutigen Tournus. Nach Westen hin gehörte die Umgegend des Mont St. Vincent dazu; das Kloster Gurthonum, wo Gregor von Tours den gefeierten Einsiedler Desideratus aufsuchte (einen Presbyter von Chalon, der Erkältungskrankheiten durch Gebet heilte[8]), existierte in der Jugendzeit des Cäsarius sicherlich noch nicht. Auf der linken Seite des Flusses liegt fruchtbares Acker- und Weideland.

Cäsarius wuchs also nicht als Stadtkind auf. Das lebhafteste Interesse für die ländlichen Verhältnisse lässt sich durch sein ganzes Leben verfolgen. Keiner unter allen Bischöfen der damaligen Zeit zeigt eine so treue Sorge für die Pfarrkirchen auf dem Lande. Während die meisten Amtsbrüder in den grossen Städten mit ihren ehrgeizigen Plänen in die Ferne schweifen, ist er, das kirchliche und in gewissem Sinne auch kommunale Oberhaupt der reichen Handelsstadt Arles, eifrig bemüht, den Ackerbauern tüchtige Prediger zu verschaffen. Auch merkt man es seinen eigenen Predigten an, dass er gelernt hat, die Natur zu beobachten, dass ihm das bäuerliche Leben in Ackerbau, Weinkultur und Viehzucht aus eigener Anschauung von früher Jugend an vertraut ist. Offenbar

6) Greg. Tur. glor. conf. c. 72 p. 791.

7) Vergl. Longnon Géogr. p. 204.

8) Greg. Tur. glor. conf. c. 85 p. 802: Fuit in hac urbe (zu Chalon-sur-Saône) et Desideratus presbiter quem ego apud monasterium Gurthonensim vidi, virum sanctitate magnificum, qui saepius frigoriticis, dolore dentium laborantibus aliisque morbis orando finem imposuit.

nahm der Geist des Knaben früh die Richtung, auf diese Dinge zu achten. Das ist doppelt wichtig, wo infolge asketischer und contemplativer Zeitströmungen die Betrachtung sich einseitig dem Innenleben zuzuwenden droht. So sehr Cäsarius später nach mönchischer Weltabgeschiedenheit strebte, — er hat es nie verlernt, in die Vorstellungen der Landbevölkerung sich zu versetzen. Wo er gegen die paganische Superstition predigt, vernehmen wir nie die schreienden Dissonanzen des blinden Eiferers, der gegen Gedanken losfährt, deren Einfluss und bestrickende Macht ihm unverständlich sind, sondern die ernste Stimme des väterlichen Freundes, der nicht masslos, aber dringend vor Verirrungen warnt, deren seelengefährliche Reize ihm selbst nahe getreten sind. So spürt man z. B. aus seinen Worten, dass die abergläubische Scheu, mit der die Bauern nach celtischer Überlieferung die heiligen Quellen und Bäume betrachten, ihm selbst nicht etwas Fremdes ist.

Damit soll nicht gesagt sein, dass bei Cäsarius etwas Celtisches zu bemerken wären. Wohl hat sich gerade unter den Äduern altgallisches Wesen lange erhalten. In der Familie des Ausonius, dessen mütterlicher Grossvater Agricius ein Äduer war, wurde noch (manchmal) celtisch gesprochen. Agricius scheint Druide gewesen zu sein, er trieb Astrologie und Zauberei, mittelst deren er dem Enkel dessen einstige Konsulatswürde richtig prophezeite. Zum Dank besingt der Dichter der Mosella die Abstammung von Druiden als etwas höchst Ruhmreiches.[9]) Seit jenen Zeiten hatte aber die Romanisierung und Christianisierung — vielfach ging beides Hand in Hand[10]) — ausserordentliche Fortschritte gemacht. Die Landleute, mit denen Cäsarius verkehrte, verstanden sicher alle Latein und vermochten es zu reden, vielleicht redeten sie es immer. Jedenfalls ist Cäsarius selbst durch und durch Römer. Seine Muttersprache, in der er betet und predigt, zeigt ihm, wo er sein Vaterland zu suchen hat: es ist das Römerreich. Und wenn dieser Begriff, den aufzugeben und auszustreichen ihm und seinen Zeitgenossen niemals in den Sinn kam, vor seinen suchenden Blicken in nebelhafter Unbestimmtheit zu zerfliessen droht: ist nicht von Rom her auch ein anderes Reich in die Heimat gekommen, als das weltliche, durch zahlreiche Helden, die sich der Militia Christi geweiht hatten und von dem Stuhle Petri an der Tiberstadt ausgegangen waren?

Wohl lagen dem Knaben noch solche Gedanken fern; aber unauslöschlich ist es ihm eingeprägt, dass es zwei ganz verschiedene Arten von Menschen giebt, Römer und Barbaren, dass die letzteren von rechts-

---

9) Vergl. Camille Jullian Ausone et son temps R. h. XVI Novbr.-Dez. 1891 p. 241 ff. und V. Schultze Gesch. des Unterg. II, S. 106, Anm. 1.

10) Mommsen R. G. V, S. 92: „In dem übrigen Gallien (ausser dem Norden) hat im Laufe der Kaiserzeit das römische Wesen schrittweise Boden gewonnen; ein Ende gemacht hat aber dem keltischen Idiom hier wohl nicht so sehr die germanische Einwanderung als die Christianisierung, welche in Gallien nicht, wie in Syrien und Ägypten, die von der Regierung beiseite geschobene Landessprache aufnahm und zu ihrem Träger machte, sondern das Evangelium lateinisch verkündigte.“ Dies muss bedacht werden, wenn man den Zug nach Rom hin, der bei Cäsarius so stark hervortritt, verstehen will.

wegen nach jenen sich zu richten und zu ihnen aufzuschauen haben, sowohl aus sehr vielen anderen Gründen, als besonders deshalb, weil nur von ihnen die rechte Gottesverehrung geübt und mitgeteilt wird. Die Naivität, mit welcher dieser Standpunkt als das Natürlichste von der Welt in manchen Predigten zum Ausdruck kommt, lässt erkennen, dass er nicht etwa durch spätere Reflexion erworben, sondern ursprünglich ist.

Die Familie, aus welcher Cäsarius hervorging, war also nach Sprache, Bildung und Anschauungen römisch, nicht celtisch. Schon der Name weist darauf hin: Caesarius ist das von Caesar abgeleitete Adjektivum (= caesareus.[11]) Da eine Schwester Caesaria hiess, liegt es nahe, darin den aus einem cognomen entstandenen[12]) Familiennamen zu

11) Während uns von manchen Zeitgenossen des Cäsarius drei oder vier Namen überliefert sind (Magnus Felix Ennodius, Alcimus Ecdicius Aritus, C. Sollius Modestus Apollinaris Sidonius), kennen wir von ihm nur den einen (ebenso von Ruricius, Faustus u. a.). Auch eine im Jahre 1868 in der Umgebung der Kapelle St. Pierre-les-Mouleyrès aufgefundene und zu Arles im Museum Huard aufbewahrte Grabschrift nennt ihn nur Caesarius. Diese Grabschrift, auf welche weder Villevieille noch Gellert geachtet haben, findet sich C. I. L. XII n. 969:

hic	IN PACE REQVI
esci	T BONAE M
	DIVS N SCI CAESARII
	QVI VIXIT ANN PLM

Ich glaube vor DIVS ein tetra ergänzen zu sollen; mit anderen Worten, wir haben hier die Grabschrift jenes Tetradius vor uns, dessen am Anfang der Möncheregel des Cäsarius in einer Weise gedacht wird, deren Ähnlichkeit mit den Ausdrücken der Inschrift unverkennbar ist. Holsten cod. reg. I, 145: Incipit regula a S. Tetradio presbytero, nepote beatae memoriae S. Caesarii episcopi Arelatensis abbate mea parva persona rogante. transmissa etc.*)

Auch die sehr verstümmelte Sarkophag-Inschrift C.I.L. XII n. 968 giebt nichts Weiteres. Vor den Worten CAESARII SEQVENS VESTIGIA SACER hat vielleicht Domni gestanden.

12) Villevieille p. 40 ist geneigt, den Namen Cäsarius als Familiennamen zu betrachten. Cäsarius ist jedenfalls zunächst Cognomen (s. Hirschfeld C.I.L. XII p. 888) und findet sich als Einzelname mehrfach in verschiedenen Provinzen. In Gallien kommt Cesarius auf einem christl. Grabstein vor, der i. J. 492 einem 14j. Knaben gesetzt ist. Er wurde im Hof der Kirche des h. Irenäus zu Lyon gefunden. Le Blant inscr. chrét. No. 32. Der Venant. Fortun. carm. IX, 13, 11 (ed. Leo p. 218) genannte Cäsarius hat seinen Namen wahrscheinlich von dem Arelatenser. — Einige Berühmtheit erlangte ein Präfectus Prätorio dieses Namens unter Arcadius, 397 ca.

*) Nachträglich sehe ich, dass Edmond Le Blant in dem Nouveau recueil (Paris 1892) No. 190 (p. 196) die Inschrift anders liest als Hirschfeld. Die dort gegebene Nachbildung zeigt als ersten Buchstaben der dritten Reihe nicht ein D, sondern L, und das I vor VS fehlt. Zu der Abkürzung N bemerkt Le Blant: „J'incline à lire à la troisième ligne de notre marbre les mots: notarius sancti Caesarii.“ Er beruft sich dafür auf Inscr. chrét. No. 625 (Tome II p. 491, Inschrift von Aix a. d. J. 494 n. Chr.). Dort findet sich aber die genannte Abkürzung gar nicht, sondern vielmehr NOTAR. Weshalb aber der angebliche Notar auf der erstgenannten Inschrift Klosterbeamter des Cäsarius gewesen sein soll („Le défunt aurait été l'un des notarii attachés au monastère de Saint-Césaire d'Arles“), ist schwer zu sagen.

sehen.[13]) Vielleicht hat derselbe ursprünglich die gut römische Gesinnung ausdrücken sollen.[14]) Als die Gallier ihre Selbständigkeit verloren hatten, nannten sich solche, die das römische Bürgerrecht erlangten, mit Vorliebe Julius nach dem Eroberer ihres Landes; mit ihm irgendwie in Zusammenhang zu stehen, galt als hoher Ruhm.[15]) Möglich ist aber auch, dass ein Vorfahr Freigelassener war und von seinem römischen Herrn (oder aber als ehemaliger kaiserlicher Sklave) den Namen Caesarius empfing[16]), der dann in der Familie weiter erbte. Wenn dies der Fall war, so hatte sich die Erinnerung daran verloren; der Bischof von Arles zeigt in seinen Predigten über den Unterschied zwischen Sklaven und Freigeborenen ebenso aristokratische Anschauungen, wie über die Kluft, welche den Römer von dem Barbaren trennt: die christ-

---

(vergl. Greg. Tur. hist. Frc. I, 48 — de virt. Mart. 8), an den Libanius die 13te (20). seiner Reden und Chrysostomos eine [? Homilie] richtete (II, 171). Einen Arzt Cäsarius unter Julian nennt Sozomen. h. e. IX, 2; wohl identisch mit dem von Zosimus IV, 6 z. d. J. 365 erwähnten römischen Präfekten und dem jüngsten Bruder des Gregor von Nazianz, nach dessen 368/9 erfolgten Tode der berühmte christliche Rhetor eine noch erhaltene Grabrede verfasste. Bei Beda und Suidas finden sich noch einige Träger dieses Namens. — Eine afrikanische Manichäerin Caesaria lernen wir bei Augustin kennen (M. 42, 518). Einer sehr vornehmen altrömischen Familie gehörte die Cäsaria an, von welcher Greg. Tur. h. Fr. IV, 13 ed. Arndt p. 150 erzählt (um d. J. 555 n. Chr.). Sie war Auvergnatin, ebenso wie die vornehme Frau gleichen Namens, welcher wir bei Greg. Tur. IV, 39 p. 179 (um d. J. 570 n. Chr.) zu Gabales, d. i. Javols in der Auvergne, begegnen.

13) Es ist möglich, dass die beiden Arelatenser Äbtissinnen nicht deshalb Cäsaria hiessen, weil es der Familienname war, sondern weil sie sich nach ihrem verehrten bischöflichen Verwandten so nannten. Gregor von Tours hiess ursprünglich Georgius Florentius und hat sich den Namen, unter dem wir ihn kennen, erst später beigelegt, um dadurch seiner Verehrung für den Grossvater seiner Mutter Ausdruck zu geben. (Guizot cours d'h. II, 189. — Loebell Gr. v. T. u. s. Z. S. 11, ebenso Giesebrecht Einl. S. XIV; nach W. Arndt p. 1 s. seiner Ausgabe erscheint die Sache zweifelhaft.) Über Cognomina, welche zu Familiennamen werden, vergl., was die frühere Zeit anbetrifft, Mommsen, Röm. Forsch. I, S. 49. — Übrigens sei bemerkt, dass die jüngere Cäsaria in den guten Hdschr. des Ven. Fort. stets Casaria heisst.

14) Vergl. Birks SW I, 376 über den Namen Cäsarius: The name is simply a derivative from Caesar, originally adopted in compliment to the reigning family. Dass man in Gallien durch Wahl der Namen die Anhänglichkeit an Rom zum Ausdruck brachte, zeigt Jung, Romanische Landschaften S. 199 f. Vergl. Hermes X, 393 f.

15) Tacitus Hist. IV, 55 erwähnt einen Trevir Julius Tutor, einen Lingonen Julius Sabinus und sagt von dem letzeren: Sabinum super insitam vanitatem falsae stirpis gloria incendebat: proaviam suam Julio per Gallias bellanti corpori atque adulterio placuisse. — Unter Nero treffen wir den Abkömmling eines aquitanischen Fürstengeschlechts, der sich Caius Julius Vindex nannte. „Und als sein Sohn gegen Nero focht, proklamierte er nicht die gallische, sondern die römische Freiheit."

16) Vergl. den Ausdruck Καισάρειοι bei Cassius Dio 69, 7 (Regierungszeit Hadrians) und 78, 17 (Regierungszeit des Macrinus, 218 n. Chr.).

liche Lehre, dass vor Gott alle Menschen gleich sind, hat er überhaupt nur in geringem Masse sich zu eigen gemacht. Gewaltsam reissen sich die Asketen der damaligen Zeit von dem Boden los, in dem ihr Dasein die natürlichen Wurzeln hat; man sollte meinen, sie hätten jede Verbindung mit Heimat und Verwandtschaft für immer abgeschnitten: aber auch bei solchen, die ihrem Ideal mit Ernst nachstreben, brechen die menschlichen Triebe und Gefühle immer wieder hervor. So zeigt sich bei Cäsarius ein stark ausgeprägter Familiensinn: eine ganze Reihe von Verwandten zieht er in seine Bahnen. Seine Schwester Cäsaria liess er in einem Kloster zu Massilia ausbilden und unterstellte ihr dann das Arelatenser Nonnenkloster. Eine andere Cäsaria, in der man gewöhnlich seine Nichte sieht, wurde deren Nachfolgerin. Einem Neffen Tetradius diktiert er seine Mönchsregel, und an diesen wenden sich Auswärtige, die nicht wagen, den vielbeschäftigten Bischof persönlich zu belästigen. Einen anderen Verwandten, der ihm freilich weder Freude noch Ehre macht, finden wir bei der Belagerung von Arles in seiner Umgebung. Der bejahrte Presbyter Capillutus, welcher den Verkehr zwischen Ruricius und Cäsarius vermittelt, scheint ebenfalls ein Blutsfreund des letzeren gewesen zu sein.[16a]) Vor allem aber ist charakteristisch, was die Vita von seiner ersten Begegnung mit dem Bischof von Arles erzählt[17]): „Als er vor den ehrwürdigen Bischof Aonius geführt wurde, fragte ihn dieser sorgfältig aus, wo seine Heimat sei, und von welchen Eltern er abstamme. Als er ihm die Stadt nannte und seine väterliche Herkunft, freute sich der Bischof und sagte mit heiligem Frohsinn: ‚Mein Sohn, da bist Du ja zugleich mein Landsmann und mein Verwandter! Deiner Eltern erinnere ich mich sehr genau, und ich hege und pflege ihr Andenken, als das meiner Blutsverwandten.‘ Und nun begann er

16a) Vergl. über Capillutus: Engelbrecht Patr. Anal. S. 60—64. Der genannte Gelehrte erklärt dort S. 64, er zweifle nicht, dass Capillutus als der leibliche Bruder des Cäsarius zu betrachten sei, weil er von diesem als dulcissimus frater bezeichnet werde, und Cäsarius in besonders warmem Ton von ihm spreche (s. M. G. H. A. a. VIII 274 = C.S.E.L. XXI p. 449). Der letzere Umstand erklärt sich aus der Situation. Dass Capillutus nicht nur von Cäsarius, sondern auch von Ruricius als frater bezeichnet wird, rührt von seinem Amt als Priester her (vergl. Engelbrecht S. 64, S. 66, S. 82). Engelbr. hat S. 78 f. nachgewiesen, dass dulcedo und dulcissimus in der Regel von Verwandten gesagt wird. Aber diese Ausdrücke bezeichnen nicht immer die allernächste Verwandtschaft. Ennodius redet ep. V, 2 ed. Vogel p. 154 Z. 28 den Rechtsanwalt Marcian dulcissime an, der recht weitläufig mit ihm zusammenhing (Sohn der Stephania, der Schwester des Faustus junior, ca. 490). Avienus, Sohn dieses Faustus, erhält die Anrede dulce meum, ebenso Messala und Senarius (ep. I, 18. — carm. 145,2. — ep. V, 16. ed. Vogel p. 25 l. 31 — p. 269 l. 6 — p. 191 l. 8). Die Söhne des Faustinus, Ambrosius und Beatus, sind ihm dulcissimi (opusc. 6 p. 314 l. 24), Avitus (ed. Peiper p. 66 l. 20) lässt dem Gatten seiner Tante die Anrede dulcedo vestra zu teil werden. Es ist also kein Grund vorhanden, in Capillutus einen Bruder des Cäsarius zu sehen. Dies ist vielmehr durch die Art, wie Ruricius ep. II, 33 über ihn zu Cäsarius spricht, sehr unwahrscheinlich gemacht. — (Der Name kommt m. W. in Gallien sonst nirgends vor, er fehlt C. I. L. XII und in beiden Sammlungen von Le Blant.)

17) Vita Caesarii I, 10 (8) M. 67, 1005 B.

den Jüngling mit ganz anderen Augen anzusehen, nicht mehr als einen Ausländer und Fremden, sondern er betrachtete ihn gleichsam mit Blicken, die aus seinem innersten Herzen kamen, und schenkte ihm die aufmerksamste Beachtung." Der zärtliche Verwandte weiht bald darauf den jungen Mann zum Diakon, dann zum Presbyter. Endlich empfiehlt er ihn auf das dringendste zu seinem Nachfolger, ja noch mehr, er ordnet (was eigentlich den Kirchengesetzen nicht entsprach) dessen Wahl mit solcher Entschiedenheit an, dass der Biograph berichtet: „Nachdem dieses alles durch das Walten der Vorsehung treulich angeordnet war, ging der heilige Aonius voll Ruhe über seinen Nachfolger zum Herrn heim.' Hiernach wird kaum zu viel behauptet, wenn man sagt: ohne seine Verwandtschaft mit Aonius wäre Cäsarius schwerlich Bischof, oder doch sicher nicht Bischof von Arles geworden.

Vorgänge wie die eben beschriebenen waren damals häufig. Wie in der Römerzeit die weltlichen Würden in den reichen senatorischen Geschlechtern weitererbten, so blieben jetzt die hohen geistlichen Stellungen in der Regel bei denselben Familien, bei den „mit der Stirnbinde geschmückten Häusern" [18]) Der Bischof Gregor von Tours, um die Zeit geboren, als Cäsarius starb, rühmt sich seiner römischen Abstammung aus einem der angesehensten Geschlechter Galliens; aber vor allem ist er darauf stolz, dass mit Ausnahme von fünf Bischöfen alle seine Vorgänger zu Tours seinem Hause verwandt gewesen seien. Die gallischen Bischöfe des fünften Jahrhunderts sind meistens untereinander verwandt: die kirchliche Laufbahn eröffnete, als der Staat verfiel, dem Ehrgeiz, dem Thatendrang und dem Bedürfnis nach standesgemässer Versorgung ein weites Feld, und die Hingabe an die Kirche diente als Ersatz für die patriotische Begeisterung.

Von diesem Gesichtspunkt aus muss die bis auf die neueste Zeit vielfach verhandelte und verschieden beantwortete Frage [19]) nach Stand und Rang der Familie des Cäsarius beurteilt werden. Es ist zwar ein ansprechender Gedanke, dass der grosse Volksprediger aus dem Schosse des eigentlichen Volkes hervorgegangen sei; aber er hält der Prüfung nicht stich. Es ist falsch, in der damaligen Zeit zwei Klassen von gallischen Bischöfen unterscheiden zu wollen. Die einen, sagt man, waren Aristokraten, kamen durch ihre Familienbeziehungen zu kirchlichen Würden und verfolgten rein weltliche Interessen. Die anderen, heisst es, waren Volksmänner, sie gingen aus den Klöstern, namentlich dem Lirinensischen, hervor, lebten als Asketen und wurden wahre Hirten ihrer Gemeinden.

---

18) Vergl. Hauck, KGD I, 127. — Löning, G. d. d. KR. II, 223 f. — Kaufmann, D. G. I, 16. — Dahn, K. d. G. VI, S. 92, S. 304, S. 403. — Der Ausdruck domus infulatae darf allerdings nicht auf die bischöfl. Mitra oder infula bezogen werden. Vergl. über die Auslegung von Prudent. Peristeph. IV, 79: Kraus, RE II, S. 213.

19) Montalembert moines d'Occident I, 242 (bei Villevieille p. 39) macht den Vater des Cäsarius zu einem Grafen von Chalon (allerdings gab es im Burgunderreich sowohl burgundische, wie römische Grafen, welche Recht zu sprechen hatten. Vergl. Hegel, Gesch. d. St.-V. II, 115). Ampère hist. litt. II, 205 lässt ihn von niederer Herkunft sein. Villevieille p. 40 spricht der Familie senatorischen Rang zu, Gellert S. 5 lässt die Sache unentschieden. Zum Folgenden vgl. Fauriel I, p. 403.

Aristokraten waren sie vielmehr alle. Dass Leute aus dem Volk auf den Bischofsstühlen sitzen, wird in Gallien viel später üblich, in der fränkischen Zeit, als die Besitzverhältnisse sich geändert haben und der katholische Klerus sich germanisiert. Auch ist es unrichtig, sich die Klöster als Herde demokratischer Ideen zu denken. Das Klosterleben vermochte die sozialen Unterschiede nicht zu verwischen. Hilarius von Arles thut sich nicht wenig darauf zu gute, dass er derselben vornehmen Familie angehört, wie der heilige Honoratus. Es ist charakteristisch, dass Cäsarius in seinen Regeln Unterschiede gelten lässt zwischen Insassen, die aus vornehmen und verwöhnten Verhältnissen herkamen, und solchen, denen das Kloster eine Zuflucht vor bitterer Armut und Not wurde.[20]) Ob er selbst im Reichtum aufgewachsen ist, wissen wir nicht[21]); jedenfalls gehörten mehrere Sklaven oder Knechte zum Hausstande[22]); an allerlei Kurzweil und Ergötzlichkeiten scheint es auf dem Landgut nicht gefehlt zu haben[23]), wenn es auch schwerlich so lustig herging wie auf den aquitanischen Gütern, deren Wohlleben sprichwörtlich war. An der Rhone herrschte ein ernsterer Sinn. In der Umgegend von Chalon waren die Traditionen von den Blutzeugen lebendig, die einst unter Marc Aurel den Märtyrertod erlitten hatten. In Tournus, sagte man, liege der heilige Valerian begraben, der mit Marcellus zusammen für den Christenglauben

---

20) Caes. reg. ad virg. 28 (M. 67, 1112 C): Et quia solet fieri ut cella monasterii non semper bonum vinum habeat, ad sanctae abbatissae curam pertinebit, ut tale vinum provideat, unde aut infirmae, aut illae, quae sunt delicatius nutritae, palpentur. Vergl. ibd. 39 (M. 67, 1115 A), wo auf die delicatius nutritae beim Fasten Rücksicht genommen wird. Über den Ausdruck vergl. M. 39, 1788, 5. — M. 39, 2085, 1. — M. 39, 2162, 5.

21) In seinem Testament (M. 67, 1139 B) sagt Cäsarius: Ego tamen cum nihil de parentum bonis habuerim, hoc testamentum meum praesumere erubui. Hieraus pflegt man auf die Armut seiner Eltern zu schliessen. Gewiss mit Unrecht. 1) spricht schon das nihil dagegen. Nach dieser Auslegung würde man den Bischof sagen lassen, seine Eltern hätten gar nichts, nicht einmal Kleider und Schuhe, zu eigen gehabt, denn alle derartigen Besitztümer rechnet Cäsarius im folgenden zum Vermögen; er verfügt über jeden Mantel und jede Mütze; 2) sagt der Bischof nicht, dass seine Eltern nichts besessen hätten, sondern dass er von den ihnen einst zugehörigen Gütern nichts vermachen könne, und 3) steht nicht da, dass ihm nichts hinterlassen sei, sondern dass er jetzt nichts von dem Vermögen habe. — Auch wenn er die reichste Erbschaft gemacht hatte, gehörte ihm jetzt nichts davon, sondern alles war an Arme, an das Kloster zu Lérins oder an das Arelatenser Kloster gefallen, nach seiner eigenen Regel. Ähnlich steht es mit Mamertus Claudianus, vergl. de la Broise p. 13, Anm. 2: Claudiani paupertas minime evertit coniecturam, qua dixi eum e nobili aliqua gente ortum esse. Fortasse enim eius familia bona sua inter bella huius tempestatis amiserat; vel ipse, nuper monachus, religiosam paupertatem adhuc colebat. Das letztere ist für Cäsarius nicht nur wahrscheinlich, sondern gewiss.

22) Vita I, 5 (M 67, 1003 B) wird erzählt, dass Cäsarius in Begleitung eines Dieners entflieht, und seine Mutter schickt mehrere Leute nach, ihn zu suchen. Das Factum ist gut bezeugt (quod a memorato eius comite referente compertum).

23) Der Heilige bittet den Bischof: ne pateretur a parentibus ad praedium affectusque pristinos revocari (ibd. 1003 A).

in den Tod ging.[24]) Mit Begeisterung wurden solche Geschichten erzählt, mit Bewunderung gehört. Manche meinten wohl, die jetzige Christenheit sei schlechter geworden, solche Märtyrer gebe es nicht mehr. Aber fanden sich nicht noch Männer, deren ganzes Leben in einer Aufopferung für die Religion bestand, die daher religiosi hiessen? Gewiss, die Strengen, welche der Welt entsagten, waren wie die Märtyrer, sie verdienten denselben Ruhm und Lobpreis![25]) Es hatte eine Zeit in Gallien gegeben, in der man diesen Vergleich nicht gelten liess, wo man das vom Orient eindringende Asketen- und Mönchtum auch in kirchlich frommen Kreisen als „selbsterwählte Geistlichkeit" bekämpfte, zunächst mit Erfolg. Schon unter jenen Lugdunensischen Märtyrern des Jahres 177 waren einzelne gewesen, die einem asketischen Ideal nachstrebten und durch Beschränkung der Nahrung auf Brot und Wasser Gott zu dienen meinten; aber sie liessen sich von den Mitgenossen ihrer Leiden belehren, es sei nicht recht, sich dessen zu enthalten, was Gott geschaffen habe, und für das man ihm danken müsse.[26]) Als später die bürgerlichen Tugenden immer seltener wurden, im Staatsleben die Korruption um sich griff, die harmlose Freude an den Gütern des Lebens der Gier nach aufgehäuftem Besitz und raffiniertem Genuss wich, da wehrte sich das matt und lax gewordene Weltchristentum vergebens gegen den überspannten Enthusiasmus und die stürmische Energie der Asketen. Für die einfache Grossartigkeit

24) Die Akten des heiligen Valerian, deren Schauplatz in jener Örtlichkeit liegt, sind in der Form, wie wir sie heute besitzen, als spätere Fälschung erkannt; aber wir wissen aus Gregor von Tours, dass die Tradition in der Gegend 300 Jahre nach jenen Vorgängen noch lebendig war. Greg. Tur. glor. mart. c. 53 beatus athleta Valerianus qui apud castrum Trinorciensim quadragesimo a Cavillonensi urbe miliario, consummato certamine, tumulatus est. Vergl. Krusch z. d. St. in seiner Ausgabe p. 525 und SW. IV, p. 1102.

25) Cäsarius erwähnt die Märtyrer sehr häufig, spricht aber mehr im allgemeinen über sie, als dass er einzelne von ihnen speziell behandelte. Wiederholt bekämpft er die (von Augustin nur gelegentlich M. 38, 1439, 3. — M. 38, 1300, 7. — M. 38, 52, 37. — gestreifte) Ansicht, dass es jetzt keine Märtyrer mehr gebe. 39. 2307, 2 (Bal. 6) Nemo dicat, fratres charissimi, quod in istis temporibus martyres non sint: quotidie martyres fiunt. Martyr enim. testis interpretatur. — 39, 2301, 1 Nemo dicat, fratres charissimi, quod temporibus nostris martyrum certamina esse non possint; habet enim pax martyros suos. — Vergl. 39, 2272, 3 und besonders die erste Predigt de martyribus 39, 2159, 1 Non martyrium sola effusio sanguinis consummat, nec sola dat palmam exustio illa flammarum. Pervenitur non solum occasu, sed etiam contemptu carnis ad coronam. Absque iniuria sanctorum in persecutionibus defunctorum dicere liceat: carnem afflixisse, libidinem superasse, avaritiae restitisse, de mundo triumphasse, pars magna martyrii est. Nachfolger der Märtyrer kann man in doppeltem Sinne werden. Die Stellen, an welchen Cäsarius das Martyrium des schlichten Christenlebens preist, gehören zu den schönsten in seinen Predigten und zeugen von tiefer psychologischer Erfahrung. Aber in vollem Sinne ist doch nur der Asket der wahre Märtyrer in der damaligen Zeit. Vergl. die Mönchspredigt M. 67, 1084 A und den Traktat de decem virginibus 67, 1162 A (39, 1893, 4). — In der pseudocyprianischen Schrift de duplici martyrio (Cypr. ed. Hartel III, 3 p. 220—247) finden sich ähnliche Gedanken in ähnlicher Form, vergl. besonders c. 17 und vor allem c. 35.

26) Eusebius h. e. V, 3, 2 f.

der Pflicht hatte man den Sinn verloren; das erschlaffte und überreizte Geschlecht konnte aus seiner Weltseligkeit und Weltangst nur durch äusserlich auffallende und blendende sittliche Leistungen herausgerissen werden. Zum Glück fehlte es in der Kirche nicht an Männern, welche diesem Zeitbedürfnis entgegen kamen. Unter den vielen ragen zwei hervor, der Burdigalenser Paulinus von Nola und vor allem dessen älterer Zeitgenosse Bischof Martin von Tours († 400). Geradezu ungeheure Wirkungen sind von dem letzeren ausgegangen. Mit weit grösserem Recht als man dem Bonifaz den Namen eines Apostels der Deutschen gegeben, gebührt ihm der Titel eines Apostels der Gallier. Er hat nicht bloss den Sieg des Christentums in diesem Lande entschieden, sondern, ungelehrt wie er war, der gallischen Kirche für Jahrhunderte den Stempel seiner Eigenart aufgeprägt: mit Recht feierte man ihn weit und breit als den Nationalheiligen; er hat wie kein anderer das christliche Leben seiner neuen Heimat ausgebreitet, vertieft und verjüngt. Wie man allenthalben klagte „die Welt ist alt geworden", so war das dem Greisenalter eigentümliche Laster, der Geiz, eine Hauptuntugend der Gallier. Schwerer noch als der Verzicht auf körperlichen Genuss wurde den damaligen Menschen die Entäusserung des Besitzes: davon legen auch die Klosterregeln und die Predigten des Cäsarius die unwidersprechlichsten Zeugnisse ab. Martin von Tours lehrte durch Wort und Beispiel, selbst das Gewand, das man trug, mit dem Bettler zu teilen. Schon als Knabe sehnte sich Cäsarius, später als Bischof der grossartigste Versorger der Armen, diesem Beispiel nachzueifern. Als er ungefähr sieben Jahre alt war, erzählt die Vita[27]), verschenkte er einen Teil der Kleider, die er trug, an Arme. „Oft" kehrte er halbnackt nach Hause zurück und antwortete auf die tadelnde Frage der Eltern, wo die Kleider geblieben seien, mit altkluger Sophistik, Vorübergehende hätten sie ihm weggenommen. Der Biograph findet das sehr erbaulich, und den Eltern muss es ebenso vorgekommen sein; die kaum verhohlene Bewunderung seiner That von seiten der Angehörigen musste dem Knaben zur Aufforderung werden, wiederholt zu verschenken, was ihm nicht gehörte, statt die nächste Pflicht des Kindes zu beobachten, Vater und Mutter die volle Wahrheit zu sagen. Die, welchen seine Erziehung anvertraut war, merkten nicht, oder wollten nicht merken, wie wenig spontan, wie so ganz aus Nachahmung hervorgegangen die als fromm angestaunte Handlung des Kindes war. Es entging ihnen, dass sie im Grunde sich selbst mit der Bewunderung des Sohnes schmeichelten, in dem sie schon den künftigen Heiligen sahen. Diese Geschichte ist lehrreich für die ganze Zeit: man sieht in Dingen, die man selbst macht oder hervorruft, vermittelst eines geheimen Selbstbetruges direkte, unmittelbare Einwirkungen Gottes.

Von der Erziehung des Cäsarius können wir uns aus dieser Erzählung einigermassen einen Begriff machen. Wie war es aber mit seinem Unterricht bestellt? Wem verdankt der grosse Volksprediger seine sprachliche Ausbildung?

---

27) Vita I, 3 M. 67, 1002 B.

Die echte Vita lässt uns hier im Stich.[28]) Wir sind auf Äusserungen in den Schriften der Mannesjahre und auf Schlüsse aus den allgemeinen Zeitverhältnissen angewiesen.

Das Schulwesen hatte einst in dem Vaterland des Cäsarius eine kräftige Entwickelung gehabt.[29]) Das vierte Jahrhundert war die eigentliche Blütezeit der gallischen Rhetorenschulen.[30]) Damals beruhte die Bildung noch ganz und gar auf heidnisch-antiker Grundlage. Ausserlich hatte die Kirche zwar in den Städten gesiegt; aber schon die Sprache der Schriftsteller verrät, wie gering der Einfluss christlicher Gedanken ist. Repräsentant dieser Periode ist Ausonius.[30a]) Er ist Christ, rühmt sich seiner Orthodoxie und begiebt sich einmal im Jahr, um Ostern, in die Kirche, weil er als Beamter dazu verpflichtet ist. Charakteristisch ist unter seinen Gedichten ein Gebet in 85 Hexametern. In der Einleitung wird dem Sklaven befohlen, das Betzimmer in Ordnung zu bringen, aber ohne Rasenherd auf dem Altar, Weihrauch und Opferkuchen. „Denn ich bete zu Gott und dem gleichmächtigen Sohn und dem heiligen Geist." Aber was für ein Gebet folgt! „Vater, gieb Kraft gegen alle Versuchungen. Lass es genug sein, dass Adam und Eva der Schlange erlegen sind!" Als die frommen Wünsche zu Ende sind, geht der Dichter zu anderen Tagesbeschäftigungen über mit den Worten: „Jetzt ist genug gebetet". So redet er zu dem Christengott ganz wie ein Heide.[31]) Ausonius hat noch selbst einen grossen Umschwung in der allgemeinen Stimmung erlebt, der auch auf Erziehung und Unterricht bedeutend einwirkte. Seit den letzten Dezennien des Jahrhunderts gewinnt die Kirche einen immer intensiver werdenden Einfluss auf allen Gebieten. Die Klöster kommen auf und pflegen ausser dem religiösen Leben die theologische Erkenntnis. Noch immer wird die Form der Rede von den Rhetorenschulen beherrscht, aber sie dient vielfach zum Ausdruck kirchlicher Gedanken. Daneben macht der Einfluss der Bibel sich geltend: die orientalische Bildersprache vermischt sich häufig mit

28) Nach Vit. Caesar. ap. Surium 27 Aug. Bingham ant. eccl. III, 5. (t. II, p. 34) wäre Cäsarius mit ungefähr sieben Jahren Lektor geworden, ähnlich wie Epiphanius von Pavia. Dies war nach den Kirchengesetzen möglich (vergl. Löning, G. d. d. KR. I, 136). Wäre diese Nachricht gut bezeugt, so hätten wir damit eine bestimmte Angabe über seinen Bildungsgang. Da sie sich aber nirgends sonst findet und mit den zuverlässigsten Nachrichten gar nicht übereinstimmt, werden wir von ihr abzusehen haben.

29) Die Darstellung dieser Verhältnisse bei Villevieille p. 42 ist ungenau. Absichtlich unerwähnt lasse ich den Unterricht, welchen junge Männer im Hause des Presbyters (oder Bischofs) erfuhren, ohne verpflichtet zu sein, später in den Klerus einzutreten. Cäsarius führte i. J. 529 diese segensreiche Einrichtung, wie er ausdrücklich hervorhebt, aus Italien in Gallien ein (conc. Vas. II can. 1 Mansi VIII 726). Dass der Bischof von Chalon schon 50 Jahre früher eine ähnliche Einrichtung getroffen habe, sagt die Vita durchaus nicht. Vergl. über das folgende G. Kaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen. — Engelbrecht, SWA CX, 534.

30) Vergl. Hieronymus ep. 125, 6 (i. J. 411).

30a) Jullian RH XVII (1892), p. 1—38.

31) Die Ephemeris des Ausonius scheint vor 367 verfasst zu sein. Vergl. Manitius S. 107.

den Reminiscenzen der klassischen Diktion. Zugleich erleben die Studien des Altertums eine Nachblüte. Der nationale Gegensatz zu den eingedrungenen Barbaren steigert die Liebe zu dem lateinischen Idiom und der klassischen Litteratur. So entsteht während dieser Übergangszeit eine seltsame Mischung. Es giebt Vertreter streng kirchlicher Anschauungen, deren religiöses Pathos in den Formen der Rhetorenschule deklamiert (Salvian), und es finden sich schöngeistige Verehrer der Antike, die sich durch ihre kirchliche Stellung nicht selten veranlasst sehen, in biblischen Wendungen ihre weltlichen Gedanken auszudrücken (Sidonius). In der Jugend, heisst es bei ihnen, soll man die Zeit nützen und sich an den Klassikern erfrischen, später kommen die Tage, wo man an das ewige Leben denken und die Bibel lesen muss.[32]) Seit ca. 460 beginnt eine dritte Periode. In den sinkenden Rhetorenschulen wird die Sprache immer manierierter, überladener und verschrobener. Anderseits hören wir aber seitdem häufig von Knaben, die mit dem neunten oder zehnten Jahr in ein Kloster eintreten, um dort unterrichtet zu werden; es bilden sich Klosterschulen mit einigermassen bestimmtem Lehrplan.[33]) Aber auch Stadtschulen finden wir, die unter klerikaler Leitung stehen, etwa wie die norddeutschen Kirchspielschulen bis vor einigen Dezennien. Endlich kam es auf dem Lande nicht selten vor, dass „Grammatiker“ d. h. Elementarlehrer, welche durch die in den Wirren der Zeit erfolgte Auflösung von Stadtschulen beschäftigungslos geworden waren, von den Gutsbesitzern aufs Land genommen wurden, um ihre Söhne zu unterrichten.[34]) Doch wuchsen manche Kinder auch bemittelter Eltern als Analphabeten auf. Cäsarius weiss von grossen Kaufleuten, welche weder lesen noch schreiben konnten und deshalb Leute bezahlten, die für sie die Korrespondenz führten.[35]) Er setzt bei seinen Zuhörern voraus, dass viele nicht lesen können und schärft in seiner Nonnenregel ein, dass alle, die ins Kloster kämen, es lernen sollten.[36]) Was seine eigene Ausbildung betrifft, so geht aus der Vita hervor, dass er bis zum achtzehnten Jahr das Elternhaus nicht verlassen hat. Wir haben anzunehmen, dass er entweder von seinen Angehörigen selbst oder aber von einem Hauslehrer in den Anfangsgründen unterwiesen wurde. Die eigentliche Klosterbildung sowie die Rhetorenschule lernte er erst in späterem Alter kennen. Nicht durch Büchergelehrsamkeit, sondern durch lebendige Anschauung des Lebens wurde sein Geist in der Jugend befruchtet und gebildet. Dass er ohne litterarische Kenntnisse aufwuchs, war auf der einen Seite ein offenbarer Mangel; sein geistiger Horizont hat nie die Weite erlangt, welche uns bei manchen Zeitgenossen überrascht. Aber anderseits lag in diesem Mangel bei den damaligen Bildungszuständen ein Gewinn. Wie manches schöne Talent ist in jener Epoche durch wohlgemeinte Exerzitien von Grund aus verbildet, früh in falsche Bahnen gelenkt und unheilbar verkünstelt!

32) Apollinaris Sidonius.
33) Vergl. Kaufmann, Rhetorenschulen usw. S. 74.
34) Vergl. Kaufmann S. 80.
35) M. 39, 2325, 2 (M. B. P. Caesarii hom. 20).
36) Nonnenregel c. 17 vergl. Mönchsregel c. 14.

Die Diözese, in welcher Cäsarius aufwuchs, blieb von dem Wechsel der geistigen Strömungen und kirchlichen Anschauungen, nicht unberührt. In jener Übergangszeit, als weltliche Interessen und asketische Anschauungen um die Herrschaft rangen, vollzog sich zu Chalon ein bezeichnender Vorgang[37]), über den wir durch Apollinaris Sidonius unterrichtet werden.[38]) Ungefähr um die Zeit, als Cäsarius geboren wurde, war der Bischof Paulus d. J. gestorben. Drei Kandidaten bewarben sich um die Nachfolge; die Bürgerschaft war so gespalten, dass Unruhen drohten. Der eine machte für sich seine vornehme Geburt geltend, der zweite hatte sich durch glänzende Gastmähler einen zahlreichen Anhang erworben, der dritte hatte in einem geheimen Vertrag seinen Wählern Kirchengüter zur Beute versprochen. Da griffen die Nachbarbischöfe ein: Patiens von Lyon und Euphronius von Autun, beide eifrige Kirchenmänner. Namentlich der erstere zeichnete sich durch seinen Eifer für das asketische Ideal aus: er beförderte nach Kräften die Verehrung des heiligen Germanus von Auxerre († 448), der seinen Leib wie einen Feind behandelte und seine Speise mit Asche würzte.[39]). Durch den Einfluss der beiden Bischöfe wurde der Stuhl mit einem Mann ihrer Richtung besetzt.[40]).

Etwas später fällt das 42jährige Bischofsamt des Silvester von Chalon, welches man in die Zeit von 484—526 zu verlegen pflegt.[41]) In jener Epoche äusserte sich der Nachruhm eines Mannes in den Wundergeschichten, die man von ihm erzählte, in den Mirakeln, welche man an seine Reliquien knüpfte. Dass die Mutter des Gregor von Tours bei den Reliquien des Silvester eine derartige Erfahrung gemacht haben wollte[42]), ist uns ein sprechenderes Zeugnis für die Bedeutung und den Einfluss des Mannes, als seine Heiligsprechung, welche im Jahre 829 Papst Johann VIII. vornahm bei Gelegenheit seiner Anwesenheit zu Chalon. Der Ruhm des Silvester, welcher noch nach seinem Tode so lange fortwirkte, übte bei seinen Lebzeiten eine grosse Macht in der Umgegend aus. Der junge Cäsarius wurde so davon ergriffen, dass er ohne Wissen seiner Eltern sich zu ihm begab, ihm zu Füssen stürzte und ihn um die Erlaubnis ersuchte, sich dem Kirchendienst widmen und in seiner Umgebung bleiben zu dürfen; inständig bat er ihn, er möge doch nicht zulassen, dass er auf den Landsitz seiner Eltern und zu dem alt-

---

37) Über die kirchenrechtliche Bedeutung des Wahlkampfes von Chalon vergl. Löning, G. d. d. KR. I, S. 117.

38) Apollinaris Sidonius Ep. IV, 25 (an Domnulus) ed. Lütjohann p. 76 f. — Vergl. Gallia christiana IV, p. 863.

39) Auf Veranlassung des Patiens von Lyon beschrieb der lugdunensische Presbyter Constantius um 488 das Leben des h. Germanus. cfr. Tillemont XVI, 263—268.

40) Bischof Johannes von Cabillonum hatte sich früh dem geistlichen Stande gewidmet und die regelmässige Stufenfolge der geistlichen Ämter durchgemacht. Er scheint einer der Unterzeichner des semipelagianischen Konzils von Lyon (ca. 475) gewesen zu sein. (Tillemont XVI, 424).

41) Mas Latrie p. 838. Gallia christiana p. 865. Gams series episc. p. 532.

42) Greg. Tur. glor. conf. c. 84 ed. Krusch p. 802.

gewohnten Leben[43]) zurückgerufen werde. Der Enthusiasmus, welcher damals sich seiner Seele bemächtigte und in den nächsten Jahren noch eine Steigerung erfuhr, lässt sich etwa mit dem Psalmwort wiedergeben: „Ein Tag in Deinen Vorhöfen ist besser als sonst tausend."[44])

Zwei Jahre lang bleibt er bei dem Bischof und dient der Kirche. Aber auf die Dauer genügt es ihm nicht, „nur den Eltern und nicht auch der Heimat zu entsagen"[45]) Man ist versucht, in diesen Worten der Lebensbeschreibung eine rhetorische Phrase zu sehen, aber sie drücken wahrscheinlich genau das aus, was den Cäsarius bewegte, als er abermals durch einen gewaltsamen Ruck sich aus einer gewohnten Umgebung und Lebensweise losriss. Von dem heiligen Columban — er ist um die Zeit geboren, als Cäsarius starb — hören wir Ähnliches. Als junger Mann trifft er eine Recluse, die seit zwölf Jahren in weltabgeschiedener Einsamkeit gelebt, und diese wirft den Gedanken in seine Seele, das höchste Opfer, welches man Gott bringen könne, ein sicheres Mittel, die Vollkommenheit zu erlangen, sei: die geliebte Heimat zu verlassen. Nur dann werde man in vollem Sinn ein Gast und Fremdling auf Erden und ein Bürger des Himmelreichs.[46]) Hatte nicht auch zu dem Patriarchen Abraham eine göttliche Stimme gesprochen: „Gehe aus deinem Vaterlande und aus deiner Freundschaft in ein Land, das ich dir zeigen will"? Jugendliche Wanderlust und ein unbestimmter Drang in die Ferne verbanden sich in den Zeiten der Völkerwanderung oft mit dem religiösen Gedanken, es sei verdienstlich, auch der Heimat zu entsagen. Und Cäsarius liebte das Burgunderland, so gut wie Columban seine „grüne Insel". Als er später im Westgotenreich als Bischof lebt, wird er von einem treulosen Schreiber dem König Alarich II. denunziert: er stamme aus dem eigentlichen Gallien (man unterschied dieses von der Provence) und sei aus allen Kräften bestrebt, Gebiet und Stadt von Arles den Burgundern in die Hände zu spielen.[47]) Form und Motivierung der Anklage sind um so merkwürdiger, weil sie unter den zahlreichen ähnlichen Vorwürfen gegen die katholischen Bischöfe des Westgotenreichs vereinzelt dastehen. Gegen jene alle erhebt man die Be-

---

43) M. 67, 1003 A ne pateretur a parentibus ad praedium affectusque pristinos revocari. Vergl. sermo Hilarii Arelatensis de vita S. Honorati 1, 6. (M. 50, 1252 C).

44) Psalm 83, 11.

45) Vita I, 4 M. 67, 1003 A ut pro amore regni coelestis non solum parentibus, sed et patriae redderetur extraneus.

46) Mabillon A. S. O. B. II, 1 ss. — Ueber die Chronologie des Lebens Columbas vergl. Hauck K. G. D. I, S. 241. — Dass die Asketen beim Verlassen der Heimat das Beispiel Abrahams vor Augen hatten, zeigt Hilar. Arel. s. de vita Honorati II, 12 (M. 50, 1255 C) und Eucherius de laude eremi I, 1. (M. 50, 701 C).

47) Vita I, 16 (12) M. 67, 1008 CD perditus quidam de notariis beati viri, Licinianus nomine .... suggessit per auricularios Alarico regi, quod beatissimus Caesarius, qui de Galliis habebat originem (vergl. zur Erklärung dieses Ausdrucks besonders Jung, die rom. Landsch. S. 196) totis viribus affectaret territorium et civitatem Arelatensem Burgundionum ditionibus subiugare.

schuldigung, dass sie mit den Franken konspirierten.[48]) Nur dem Cäsarius werden burgundische Sympathien zum Vorwurf gemacht, während sogar im Burgunderreich selbst der einflussreichste Kleriker des Landes, Avitus von Vienne, in der Ausbreitung nicht der heimischen, sondern der fränkischen Macht das Heil der Zukunft erblickt.[49]) Wir werden später sehen, dass sich das Verhalten des Cäsarius z. T. aus den kirchenrechtlichen Ansprüchen des Arelatenser Bistums erklärt. Eine Beteiligung des Gemütes hat offenbar ausserdem stattgefunden. Weder durch politische noch durch kirchliche Motive kann Cäsarius bestimmt worden sein, dem staatlich und konfessionell hin und her schwankenden Burgund eine gewisse Zuneigung zu bewahren, sondern nur, wie die Vita ganz richtig sagt, durch die Heimatliebe. Diese begleitete ihn auch in Italien; wir hören, dass er zu Ravenna i. J. 510 zahlreiche Gefangene, welche die Ostgoten „jenseit der Durance" gemacht hatten, loskaufte.[50]) Unter diesen waren gewiss die meisten aus Burgund, gegen das Theodorich der Grosse eben einen siegreichen Krieg geführt hatte.

Erst durch das Verlassen der Heimat wurde die Trennung von den Angehörigen eine vollständige. So lange Cäsarius noch in Chalon als Geistlicher lebte, konnten die Seinen von Zeit zu Zeit in die Stadt kommen, die Mutter konnte den Sohn sehen und sprechen. Jetzt geht er davon, und niemand weiss wohin. Vor einer solchen Trennung hat in jenen Zeiten die Mütter der Asketen oft gebangt. Wie beweglich beschwor einst Anthusa den jungen Johannes Chrysostomos, nicht vor ihrem Tode unter die Mönche zu gehen! Dass sie nicht vergeblich bat, zeigt zum Ruhm des grossen Mannes, wie nicht bloss die Frömmigkeit seiner Zeit, sondern auch wahre Pietät in ihm wohnte.[51]) Von Columban aber erzählt sein Schüler Jonas von Bobbio, der Heilige habe seiner weinenden Mutter, auf ihre Bitte, bei ihr zu bleiben, das Wort Christi

---

48) Greg. Tur. h. F. II, 23 ed. Arndt p. 86, Z. 22 (um d. Jahr 473) Interea cum iam terror Francorum resonaret in his partibus, et omnes eos amore desiderabili cupirent regnare, sanctus Abrunculus Lingonicae civitatis episcopus apud Burgundiones coepit haberi suspectus etc. — Ibid. II, 26 ed. Arndt p. 87 Z. 20 (um d. J. 490) Volusianus . . . a Gothis suspectus habitus etc. — Ibid. II, 35 ed. Arndt p. 98 Z. 19 (um d. J. 506) Multi iam tunc ex Galliis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant. — (c. 36) Unde factum est, ut Quintianus Rutenorum episcopus per hoc odium ab urbe depelleretur. Dicebant enim ei: „Quia desiderium tuum est, ut Francorum dominatio possideat terram hanc" vergl. ibid. III, 2 ed. Arndt p. 110 Z. 12 (um d. J. 515) Cum autem haec Theudorico nuntiata fuissent, jussit, inibi sanctum Quintianum constitui et omnem ei potestatem tradi ecclesiae, dicens: Hic ob nostri amoris zelo ab urbe sua eiectus est. Gregor v. Tours erzählt den Landesverrat jener Bischöfe mit unverhohlenem Beifall. Wäre ihm von Cäsarius Ähnliches bekannt gewesen, so hätte er es sicher berichtet. Jetzt erwähnt er nur seine Klosterregel.

49) Avitus ep. 46 (ed. Peiper p. 75 f.) vergl. Hauck K.G.D. I, S. 114.

50) Vita I, 27 (19) M. 67, 1015 B.

51) Joh. Chrysostomus de sacerdotio I, 5. M. XLVIII, 623.

zur Antwort gegeben: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert.“ Da wirft sie an der Schwelle des Hauses sich nieder, ihm den Ausgang zu wehren; aber der Sohn springt über sie weg und ruft ihr zum Abschied zu, in diesem Leben werde sie ihn nicht wiedersehen, er gehe den Weg, der ihn zum Heile führe.[52]) Die Mutter des Cäsarius sendet dem Flüchtigen Leute nach, ihn, wenn es sein muss mit Gewalt, zurückzubringen. Aber er stürmt vorwärts: in allem, was ihn aufhalten will, sieht er dämonische Mächte. Sein Begleiter erzählte noch nach Jahren von der Besiegung dieser unheimlichen Anfechtungen. War nicht auch dem heiligen Martinus bei Mailand auf der Landstrasse der Teufel begegnet, ihn zurückzuschrecken von seinem gottgewollten Wege? So wenig wie einst Martinus lässt jetzt Cäsarius sich hindern.[53])

Aber wohin wendet er sich? Es gab mehrere berühmte Klöster, die einen weltentsagenden Sinn anlocken konnten, aber keines übte eine so grosse Anziehungskraft aus, wie die Eremitenkolonie auf der Insel Lérins. Man sollte denken, die Umgegend von Poitiers und von Tours, wo der grösste Theologe und der Nationalheilige Galliens gewirkt hatten, müsste die stärkste Anziehungskraft ausgeübt haben, zumal weil dort die ältesten Klöster des Landes entstanden waren.[54]) Aber wir sehen im Gegenteil, dass der Pictavienser Leobin sein Lebenlang von der Sehnsucht erfüllt ist, nach Lérins zu kommen.[55]) Dieselbe Sehnsucht treibt den Burgunderabt Johannes, das von ihm selbst gegründete Kloster Réomé zu verlassen und heimlich in der Nacht nach Süden zu fliehen.[56]) Selbst von Italien aus wird „die heilige Insel“ aufgesucht: der Pannonier Antonius eilt von den Ufern des Comersees dorthin, unter den Ein-

---

52) Mabillon A.S.O.B. II (Hartel Z.h.Th. (1875) S. 401 gegen, Hauck K.G.D. I, S. 242 N. 1) für die Geschichtlichkeit des Vorgangs. — Wie sehr man in den asketischen Kreisen geneigt war, die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Eltern als Gegensätze zu behandeln, zeigt die von Hauck K. G. D. I. 220 Anm. 3 angeführte Stelle aus der Vita des heil. Albinus († 550 als Bischof von Angers) A.S.O.B. I, 102: . . . decus quod sumpsit ex genere, felicis vitae meritis ampliavit (also auch hier wieder jener aristokratische Zug) . . . tanto fidei fervore flagravit, ut parentes, ad quorum desiderium solet infantia festinanter recurrere, pro charitate Christi magis iste voluntarie reliquisset, et velut hostes animae carnales affectus effugisset, credens sibi sufficere, si omnem dilectionem in solo coelesti patre plantaret.

53) Vergl. mit vita Caes. I, 5 (M. 67, 1003 B) die vita S. Martini des Sulpicius Severus c. 6 (ed. Halm p. 116) Igitur Martinus inde progressus cum Mediolanum praeterisset, diabolus in itinere, humana specie adsumpta, se ei obvium tulit etc. Zum psychologischen Verständnis dieser Art von Erzählungen ist zu vergleichen G. Kaufmann in Gelzers s. g. Protest. Monatsblättern (richtiger Monatsbl. für innere Zeitgesch.) XXXII (1868) „Der heilige Martin von Tours. Ein Lebensbild aus dem Kampf des Christentums mit dem Heidentum“ (S. 107—128, besonders S. 110. — Vergl. ferner Hauck K.G.D. I, S. 51).

54) Vergl. über die Anfänge der ältesten Klöster Galliens Ligugé und Marmoutier Möller K. G. I, 381.

55) A.S.O.B. I, p. 116 (c. 4) — p. 117 (c. 13).

56) A.S.O.S.B. I, p. 614.

siedlern von Lérins sein Leben zu beschliessen.[57]) Worin bestand die grosse Anziehungskraft, welche die ungesunde Insel ausübte?

Sie bestand in der insularen Lage, in dem Zusammenhang des dortigen Eremitentums mit dem Orient, der Heimat der Askese, ferner in dem Umstand, dass die provinzielle Eigenart der gallischen Frömmigkeit hier, wie nirgends sonst, ihren Herd hatte, und endlich in dem grossen reformierenden Einfluss, der von dort aus ein Jahrhundert lang auf die ganze gallische Kirche ausgeübt war.

Wie Inseln im Meer der Welt betrachteten sich die Klöster: daher galten von Beginn des asketischen Lebens an die Eilande als die von dem Schöpfer selbst bestimmten Zufluchtsorte für Einsiedler und Mönche. Ambrosius von Mailand, unter dessen Obhut in der Stadt selbst zwei Klöster standen, preist in seiner Schrift über das Sechstagewerk die Güte und Weisheit Gottes, die am dritten Tag die grosse Sammlung der Wasser schuf mit ihrer majestätischen Schönheit und ihrem mannigfachen Nutzen für Gesundheit und Unterhalt der Menschen. Aber auch sicheren Schutz gewähre das Meer vor den Gefahren des Krieges, einen festen Riegel bilde es gegen die Wut der Barbaren. Dann fährt er fort: „Wozu soll ich die Inseln aufzählen, die es wie Kleinodien hegt, wo die, welche den Schlingen der weltlichen Zuchtlosigkeit sich entziehen wollen, mit dem festen Vorsatz der Enthaltsamkeit den Entschluss fassen, der Welt verborgen zu bleiben, wo sie den unsicheren Irrgängen dieses Lebens entgehen wollen? Das Meer ist also eine Bergungsstätte für die Mässigkeit, eine Schule der Enthaltsamkeit, eine Zuflucht der Ehrbarkeit, ein sicherer Hafen, ein Ruheort vor dem Zeitgeist, ein Ernüchterungsmittel der Welt. Für gläubige und fromme Männer ist es eine Mahnung zur Andacht, wenn mit dem Rauschen der leicht anschlagenden Wellen die Psalmengesänge um die Wette ertönen, und die Inseln wiederhallen von den Chören und Hymnen der Heiligen, deren Klänge in feierlicher Ruhe dahinschweben über die bewegten Fluten.“[58]) Bei dieser Schilderung wird Ambrosius besonders die Inseln Palmaria,

57) Ennodius de vita beati Antonii (opusc. 4) ed. Vogel § 40 p. 190 Z. 10 ff.

58) Ambrosius Hexaemeron III, 5 § 21—24 (M. 14, 164 D—165 C). Ambrosius giebt dort eine Predigt über den Text: Vidit Deus quia bonum mare. § 21 preist in edler Beredtsamkeit die Schönheit und Erhabenheit des Meeres; § 22 seinen Nutzen, u. a.: quo praeliorum removentur pericula, quo barbaricus furor clauditur, subsidium in necessatibus, refugium in periculis etc. § 23 Quid enumerem insulas, quas velut monilia plerumque praetexit, in quibus ii qui se abdicant intemperantiae saecularis illecebris, fido continentiae proposito eligunt mundo latere, et vitae huius declinare dubios anfractus? Mare est ergo secretum temperantiae, exercitium continentiae, gravitas secessus, portus securitatis, tranquillitas saeculi, mundi huius sobrietas, tum fidelibus viris atque devotis incentivum devotionis, ut cum undarum leniter alluentium sono certent cantus psallentium, plaudant * insulae tranquillo fluctuum sanctorum choro, hymnis sanctorum personent. * (Die Lesarten sind in den letzten Worten unsicher und verderbt.) Vergl. Eucherius de laude eremi ad Hilarium Lirinensem prebyterum § 5 (M. 50, 703 B) In primordiis rerum, cum omnia Deus in sapientia faceret, cuncta non magis praesenti magnificentia quam futuri praescientia creans, venturis (ut arbitror) eremum sanctis paravit.

Capraja und Gorgona im Auge gehabt haben: alle drei dienten Einsiedlern als Aufenthalt. Palmaria, dessen malerische Lage am Golf von Spezia Petrarca und Platen besungen haben[59]), kann mit Recht als ein von der See gehegtes Kleinod bezeichnet werden. Wer sich hier der Einsamkeit weihte, fand in der herrlichen Natur reichen Ersatz für die verschmähten Güter der Zivilisation und war der Welt nur halb entrückt.

Die Insel Lérins hat mehr Ähnlichkeit mit Capraja und Gorgona. Diese liegen nördlich von Elba, ziemlich weit von der Küste. An den Abt Eudoxius auf der ersten der beiden Inseln hat Augustin aus den Mühen und Sorgen seines nicht lange zuvor angetretenen Bischofsamtes heraus ein Mahnschreiben gerichtet.[60]) Ein grosser Kontrast besteht zwischen seinem Leben, voll von heissen Mühen und dem Gewirr mannigfacher Unruhen, und der stillen Beschaulichkeit der Inselbewohner. Jene sollten den allgemeinen Bedürfnissen der Kirche sich nicht verschliessen. Der rechte Weg liege in der Mitte zwischen Feuer und Wasser. Nicht bloss durch Vielgeschäftigkeit, auch durch feige Unthätigkeit könne man es versehen. Aber er schreibe das nicht um zu tadeln; ein guter Geruch Christi verbreite sich vielmehr von Capraja weithin, auch bis nach Afrika. Wenn das Schreiben Augustins zeigt, dass selbst Vertreter des asketischen Gedankens innerhalb der katholischen Kirche nicht blind gegen die Gefahren der insularen Einsamkeit waren, so führen uns die etwa zwanzig Jahre später gedichteten, wohlklingenden Verse eines weltfrohen Heiden den schneidenden Widerspruch zwischen der antiken Weltanschauung und dem Mönchsideal vor Augen. Ein Landsmann des Cäsarius, der Gallier Rutilius Namatianus, kommt im November des Jahres 416, auf der Fahrt von Rom in seine Heimat, an Capraja und Gorgona vorüber: die Einsiedler, welche dort wohnen, lassen ihn des Bellerophontes gedenken, den, weil er den Göttern verhasst wurde, menschenscheuer Gram überfiel, sodass er einsam auf den aleischen Feldern umherschweifte.

[61]) Schon aus höherer See steigt auf Capraria, wo sich
Lichtscheu birgt ein Geschlecht, Dunkel verbreitend umher.

---

59) Petrarca in seinem lateinischen Heldengedicht „Africa". Eine Übersetzung giebt Itasius Lemniacus S. 194. Derselbe teilt dort auch die Verse mit, welche August v. Platen 1828 an Carl von Rumohr richtete, ihn nach Palmaria einzuladen. — Übrigens hatte Ambrosius bei seinem Lobpreis der Inseln wohl auch das Eiland Gallinaria bei Genua im Auge, wo der h. Martinus, noch ehe Ambrosius selbst Bischof wurde, als Einsiedler gelebt haben soll. S. Sulp. Sev. Vita S. Martini c. 6 § 5 ed. Halm p. 116, l. 27.

60) Augustin, epist. 48 (81) ed. Bened. (Paris 1688) Tom. II, p. 113 f.

61) Claudii Rutilii Namatiani de reditu suo ed. Lucian Müller I, 439—452. Die im Text in der Übersetzung des Itasius Lemniacus (A. d. Reumont) mitgeteilten Verse lauten im Original:

Processu pelagi iam se Capraria tollit.
440 Squallet lucifugis insula plena viris.
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
Quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damna verentur.

Mönche nennen sie sich mit griechisch gebildetem Worte,
Weil sie, scheuend Verkehr, einsames Leben gewählt.
Fürchtend den Wechsel des Glücks verschmähen sie seine Geschenke:
Wer, das Übel zu fliehn, weihet dem Übel sich selbst?
Wahrlich, ein krankes Gehirn nur kann ersinnen die Thorheit,
Die dem Genusse entsagt, weil sie Verluste besorgt.
Sei's, dass auf Götterbefehl verhängt seine Strafen das Zuchthaus[62]),
Sei's, dass erkrankend der Leib schwarz von der Galle sich bläht,
Gleichwie der Sänger Achills[63]) herleitet von solcher Bedrängnis,
Die umnachtet den Geist, Bellerophontische Qual:
Krankheit, so heisst es[63]), bethört' mit verzehrendem Schmerze den Jüngling,
In wahnsinnigem Gram hassend der Menschen Geschlecht.

Ausser der heidnischen Abneigung gegen die Zurückgezogenheit von der Welt, welche schon im zweiten Jahrhundert den Christen die Bezeichnung „das lichtscheue Volk“ eintrug, hat Rutilius noch einen persönlichen Grund, die Mönche zu hassen: sie haben ihm einen lieben

---

Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
445 Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri,
Dum mala formides, nec bona posse pati?
Sive suas repetunt fatorum ergastula poenas,
Tristia seu nigro viscera felle tument.
Sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus
450 Bellerophonteis sollicitudinibus,
Nam iuveni offenso saevi post tela doloris
Dicitur humanum displicuisse genus.

Nur wenig früher als Rutilius schrieb Eunapius, der Biograph neuplatonischer Philosophen, seine heftigen Invectiven gegen die Mönche. Er nennt sie „eine Rasse schmutziger Tiere, die kaum den Namen Menschen verdienen“ (vita Aedesii ed. Boiss. p. 472). Eunapius war Heide, kein Feind des Christentums, aber der Mönche. Nicht bloss der Römer Rutilius, sondern auch der Hellene Eunapius sehen also in dem Mönchtum etwas ihnen Fremdes.

62) V. 447 wird von A. W. Zumpt (Kommentar p. 151) richtiger erklärt als es in der Übersetzung geschieht, deren Sinn dunkel bleibt. Ergastula illos dicit tanquam homines servilis ingenii poenam facinorum luentes, sed eam sibi ipsi imponunt ex fato, i. e. aeterna lege, secundum quam mala malis rependuntur. Zumpt führt mehrere Stellen an, wo ergastula persönlich gebraucht wird (Florus 4, 8, 1 cum insuper ergastula armasset. Juvenal sat. 14, 24).

63) Rutilius scheint die Worte Homers (Ilias 6, 200 ff.) nicht selbst gelesen zu haben. Wie käme er sonst dazu, ihn etwas sagen zu lassen, was nicht dasteht? Die Verse lauten:

ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ κεῖνος ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν,
ἤτοι ὁ κὰπ πεδίον Ἀλήιον οἶος ἀλᾶτο
ὃν θυμὸν κατέδων, πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων

Das ist alles. Da steht also weder von der „nimiabilis“ noch von sonst einer Krankheit ein Wort. Wenn Zumpt meint, Homerus non nominat ille quidem atram bilem, sed Rutilius illud, quod ait ὂν θυμον κατέδων πάτον ἀνθρώπων ἀλεείνων philosophans interpretatur, so ist das ein schönes Kompliment für die Philosophen! — Wahrscheinlich wurde der Dichter durch die Abhandlung Ciceros in den Tusculanen über die Melancholie verleitet, den Inhalt der dort III, 26 in's Lateinische übersetzten Verse Homers mit dem der Auseinandersetzungen Ciceros zu verwechseln.

Freund geraubt, der jetzt für ihn so gut wie gestorben ist. Und der Dichter ist empfänglich für Freundschaft. Das zeigen uns die folgenden Distichen. Widrige Winde nötigen das Schiff, bei Volaterrä vor Anker zu liegen. Der Reisende benutzt die Verzögerung, um zwei Bekannte aufzusuchen, „seinen“ Albinus und den Victorinus, der nach der Einnahme von Toulouse durch Vandalen und Westgoten hierher ausgewandert ist und eine fruchtbare Thätigkeit entfaltet hat.[64]) Bei seiner Umarmung ist es dem Rutilius zu Mute, als sei ihm halb das Vaterland wiedergegeben.[65]) Aber eines anderen Freundes Herz ist wie durch einen Zaubertrank, dessen Wirkung schlimmer ist als des Bechers der Circe, verwandelt. Durch jenen konnten doch nur die Leiber der Freunde des Odysseus zu tierischen verunstaltet werden, während ihre Seelen dem Gefährten Treue bewahrten. Der Zaubertrank mönchischer Irrlehre aber betört die Seelen, dass sie alles menschlich Hohe und Edle nicht mehr achten und in den Schmutz melancholischer Misanthropie versinken. — Als der Wind günstig geworden, fährt das Schiff an der Eremiteninsel Gorgona vorüber:

Rings von der See, der hohen, umspült erhebet sich Gorgon,
Pisa zur Rechten erscheint, links der Cyrnäische Strand.
Wie ist die Klippe verhasst, die mich mahnt an kläglichen Schiffbruch!
Hier stieg neulich hinab lebend ein Bürger in's Grab.
Jung, von edlem Geschlecht, mit irdischen Gaben gesegnet,
Glücklich im ehlichen Bund, stand er in unserem Kreis;
Doch von den Furien gepeitscht verliess er Menschen und Götter,
Suchte im Wahnwitz hier sich ein unwürdig Asyl.
Glaubt, unselig im Schmutz, zu fördern die himmlischen Dinge:
Mehr als göttlicher Zorn, quält er sich selber fürwahr!
Ist der Circe Gift unschuldiger nicht als die Sekte?[67])
Jenes verwandelt den Leib, diese verkehret den Geist.

---

64) Rutilius l. c. 495 f.
Errantem Tuscis considere compulit agris
Et colere externos capta Tolosa lares.

65) Ibd. v. 509 f.
Hunc ego complexus ventorum adversa fefelli,
Dum uideor patriae iam mihi parte frui.

66) Ibd. v. 515—526:
515 Adsurgit ponti medio circumflua Gorgon
Inter Pisanum Cyrniacumque latus.
Aversor scopulos, damni monumenta recentis:
Perditus hic vivo funere civis erat.
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis,
520 Nec censu inferior coniugiove minor,
Impulsus furiis, homines terrasque reliquit,
Et turpem latebram credulus exul adit.
Infelix putat illuvie caelestia pasci,
Seque premit laesis saevior ipse deis.
525 Non, rogo, deterior Circeis secta venenis?
Tunc mutabantur corpora, nunc animi.

67) Der Ausdruck secta gewinnt um jene Zeit allmählich eine üble Nebenbedeutung, welche ihm ursprünglich ganz fremd ist, s. Apulej. met. 4, 18. 24.

Ähnlich aber in grösserer Reinheit zornigen Schmerzes und mit mehr Würde hat der christliche Dichter Ausonius seinem Paulinus vorgehalten, nicht er selbst zerschneide das Freundschaftsband, das sie so lange geeint, sondern jener, wenn er allem in der Welt den Rücken kehre in der Meinung, nur so Gott dienen zu können.[68])

In der Umgebung des Cäsarius hören wir diese Sprache niemand reden: sie ist im fünften Jahrhundert überhaupt verstummt: der asketische Gedanke hat vollständig gesiegt. Die edelsten menschlichen Güter werden missachtet, oft verhöhnt; ausserhalb der Klöster und ihrer engen Satzungen wird kein Idealismus mehr laut. Eine traurige Verirrung! Hätte es dahin kommen können, wenn die alte Kirche ihren hohen evangelischen Beruf, wie ein Sauerteig das Volksleben zu durchdringen, auch nur annähernd erfüllt hätte? Hier zeigt es sich, wie wahr der Ausspruch ist, das Christentum sei der alten Welt nicht ins Herz gedrungen, sondern es habe ihr nur die Haut geritzt.[69]) Wer wollte zweifeln, dass nicht an den Umständen, nicht an der Kraft des Evangeliums die Schuld lag, sondern an der sündlichen Schwäche oder der Stärke des fleischlichen Eigensinnes seiner Vertreter!

Und doch: ist Rutilius mit allen Vorwürfen im Recht? Sie sind nicht ungehört verhallt. Gerade in Gallien, der Heimat des Dichters, sind sie gehört, und die Gegner haben mit feierlichen Protesten geantwortet. Durfte man die Einsiedler und Mönche beschuldigen, das Höhere im Menschen zu ersticken, das Tierische zu bevorzugen, sie, die in ihrer engherzigen Weise zwar, aber doch mit grossartiger Energie durch Wort und Wandel die altchristliche Botschaft predigten[70]): „Ihr seid keine Tiere, sondern unsterbliche Seelen, nicht die Sklaven des Fleisches und der Materie, sondern Herren eures Fleisches, Diener allein des lebendigen Gottes“? Und nicht zum wenigsten haben die Eremiteninseln diese Botschaft verkündigt. Ganz besonders gilt dies von Lérins, von wo aus „der gute Geruch Christi“ ebenso zu Cäsarius nach Chalon drang, wie von Capraja nach Afrika zu Augustin. Mit unverkennbarer Bezugnahme auf jene Vorwürfe[71]) sagt Hilarius von Arles in seiner etwa fünfzehn Jahre nach Abfassung jenes Gedichtes gehaltenen Lobrede auf

Hieronymus übersetzt noch Act. 24, 14 κατὰ τὴν ὁδὸν, ἣν λέγουσιν αἵρεσιν mit: secundum sectam quam dicunt haeresim.

68) Paulini poem. 101. — Auson. ep. 23—25. Vergl. Hauck K.G.D. I, 55 ff. Die christliche Religiosität des Ausonius scheint mir von Hauck bedeutend überschätzt zu werden. Wäre in den weltfrohen christlichen Kreisen kräftiges religiöses Leben zu Hause gewesen, so hätten die Asketen nimmermehr gesiegt. Das ungeheure Übergewicht an religiöser Energie, welches die Asketen im Verhältnis zu jenen hatten, tritt in der sonst so vortrefflichen Darstellung des Geschichtschreibers der deutschen Kirche überhaupt m. A. n. (trotz S. 53. 61) nicht genügend hervor. Dabei bemerke ich ausdrücklich, dass an und für sich meine, wie jedes Protestanten, persönliche Sympathien nicht für den Standpunkt und die Denk- und Handlungsweise des Paulinus sprechen.

69) Uhlhorn, Kampf des Christentums mit dem Heidentum.

70) Derselbe bei Harnack das Mönchthum S. 10.

71) Vergl. Möller Lerinum Herzog R.E. VIII² 1881 S. 595.

den Gründer des Lirinensischen Klosters: „Welche Barbarei hat Honoratus nicht gemildert? Wie oft hat er aus wilden Raubtieren zahme Tauben gemacht! Wie hat er doch bittere Charaktere nicht selten durch die Süssigkeit Christi zur Gelindigkeit geführt! Solche, deren eigene Schlechtigkeit ihnen selbst zur Strafe geworden war, gerade deren Gnadenumwandlung gereichte nachher allen zur Erquickung. Gleichsam zu einem neuen Lichte geführt, verabscheuten sie den Kerker langgewohnter Irrtümer. Durch seine Mahnung wurden die verschiedenartigen Seuchen der Seelen geheilt. Staunenswerte und bewunderungswürdige Verwandlung! Da wurden nicht, wie man behauptet, durch den Becher der Circe, Menschen zu Tieren gemacht, sondern das Wort Christi, gleichsam ein Kelch voll des süssesten Trankes, den Honoratus darreichte, wandelte wilde Tiere in Menschen.“ [72])

Diese Worte hat auch Cäsarius gelesen; es lässt sich nachweisen, dass der Nekrolog auf den heiligen Honoratus grossen Eindruck auf ihn gemacht hat. [73])Ob diese Schrift schon damals auf ihn wirkte, als er sich noch in Burgund aufhielt, ob ihre beredten Schilderungen ihn wesentlich mitbestimmten, aus der Heimat nach der Zauberinsel zu eilen, in der Hoffnung, die gepriesene seelische Verwandlung auch an

---

72) Hilarii Arelatensis sermo de vita S. Honorati III, 17 (M. 50 p. 1258 B—D) Quam ille barbariem non mitigavit? Quoties de immanibus belluis quasi mites fecit columbas! Quam amaros interdum mores Christi dulcedine aspersit! Et quorum pravitas sibimetipsis prius poenalis fuerat, eorum postmodum gratia oblectamento omnibus erat... Nam velut adducti in novam lucem antiquum illum diu insidientium errorum carcerem detestabantur. Pulsa per exhortationem illius est varia pestis animorum. Stupenda et admirabilis permutatio, non Circeo, ut aiunt poculo ex hominibus feras, sed ex feris homines Christi verbum tamquam dulcissimum poculum, Honorato ministrante, faciebat.

73) Die Rede des Hilarius von Arles auf Honoratus ist von Cäsarius benutzt:

Hilar. Arel. sermo de vita Sancti Honorati c. 1 § 7 (M. 50, 1252 D).	Caesarius (serm. app. Aug. 259, 1. M. 39, 2224).
Facilius est tenera evellere quam robusta succidere.	Omnes enim nostis, quia facilius possumus tenera evellere, quam robusta succidere.

Eine freiere Nachahmung findet sich an einer andern Stelle:

Hilar. Arel. l. c. c. 2 § 9 (M. 50, 1254 A).	Caesarius hom. X (M. 67, 1069 A).
Hinc iam inter illos certamina grata propositi, cuius mens ad pietatem mollior, cuius cibus durior, cuius sermo blandior, cuius amictus asperior, quis loqui rarius, quis orare crebrius, quem minus detineret lectus, quem magis lectio,.. quis daret promptius .. cui in ore rarior mundus, cui frequentior Christus .. quis peregrinum promptius .. lacrymis foveret...„ quis quo magis merito ascenderet, eo magis compunctione decresceret.	Unusquisque vestrum in opere Dei studeat esse promptior, in oratione frequentior, in lectione sollicitior, in castitate sit purior, in sobrietate sit parcior, in lacrymarum largitate profusior, in corpore honestior, in corde sincerior, in ira mitior, in mansuetudine moderatior, in risu rarior, in compunctione ferventior etc.

sich selbst zu erleben, — das wissen wir nicht. Es ist aber höchst wahrscheinlich. Der Ruhm Lérins', welcher ihn lockte, war mit der Person des Mannes, von dem es noch heute als St. Honorat den Namen führt, auf das engste verbunden. Dazu hatte aber nichts so sehr beigetragen, als der grösste Zögling des Inselklosters, Hilarius von Arles, dessen Schriften im fünften Jahrhundert von den Galliern weit eifriger gelesen wurden, als andere, die vielleicht gedankenreicher waren, aber weniger ansprechend erschienen, wie z. B. die des gleichnamigen Kirchenvaters von Poitiers. Und gerade in den kirchlichen Kreisen, zu welchen der Bischof Silvester von Chalon gehörte, bei dem sich Cäsarius nun mehr als zwei Jahre aufgehalten hatte, wurden sie hochgeschätzt.

Welchen Weg Cäsarius nahm, als er aus seiner Heimat sich wegstahl, ist nicht überliefert.*) Er konnte aber kaum einen anderen einschlagen, als zunächst dem Ufer der Saône entlang oder zu Schiff auf dem Flusse selbst bis zur Römerstadt Lugdunum. Heute gebraucht das Dampfschiff etwa einen halben Tag, um die Strecke zurückzulegen.[74]) Oberhalb von Lyon sah er die Insula Barbara im heimischen Strome liegen.[75]) Hier hatte ehemals ein Schüler des Martin von Tours sich niedergelassen, um in der Einsamkeit Gott zu dienen.[76]) Zur Zeit des Cäsarius stand der Abt Ambrosius an der Spitze des dortigen Klosters; derselbe leitete später die Mönche, welche zu Agaunum im Jura den „ewigen Psalmengesang" nie verhallen liessen.[77]) Vielleicht ist Cäsarius auf seiner Wanderung bei den Mönchen der Insula Barbara eingekehrt. In Lyon selbst wird er sich nicht lange aufgehalten haben. Es trieb ihn weiter, zunächst nach Vienne. Die alte Märtyrerstätte war jetzt die Residenz des Burgundischen Königs Gundobad, der wahrscheinlich damals auch über die Heimat des Cäsarius gebot, wo bis vor kurzem sein Bruder Hilperik geherrscht hatte.[78]) Die herrlichen Paläste von Vienne,

---

74) Heute vielleicht schneller. B. Stark fuhr $^1/_2$ Tag von Chalon bis Lyon (vergl. Stark Städteleben S. 14).

75) Longnon Géogr. p. 199.

76) Maximus, Schüler des Martin v. Tours auf der Insula Barbara (monasterium Lugdunense im Arar-Fluss). Greg. Tur. glor. conf. c. 22 ed. Krusch p. 761.

77) Vergl. Egli, Kirchengesch. der Schweiz IV (Th. Z. Schw. IX [1892] S. 86).

78) Dass Vienne schon seit Gundioks Tode (i. J. 478) die Residenz des Königs Gundobad war, während seine Brüder Hilperik in Lyon, Godegisel in Genf herrschten, macht Binding I, 78 wahrscheinlich. Ob Hilperik damals, als Cäsarius nach Lérins ging, schon tot und sein Reich von Gundobad bereits annektiert war, wissen wir nicht; s. Binding I, 114. 121.

---

*) Nach einigem Schwanken lasse ich die hier folgende Darstellung stehen wie sie ist, obwohl ich den Anstoss voraussehe, den Puristen der Methodik an der Form nehmen werden. Der in der Überschrift angegebene Zweck, die geistige Atmosphäre der damaligen Provence anschaulich zu schildern, wird auf diese Weise am besten erreicht. Ob die geschilderten Eindrücke damals und in dieser Reihenfolge auf Cäsarius gewirkt haben, ist gleichgültig; dass sie überhaupt auf ihn wirkten, ist sicher.

die Prachtbauten in der Stadt und auf den Bergen umher[79]) waren im Besitz von Arianern, als Cäsarius sie erblickte — für unseren Wanderer wieder ein Beweis, dass die Welt von anderen Mächten als von göttlichen beherrscht werde, als riefen diese Paläste ihm zu: „Geh an der Welt vorüber — es ist nichts!" [80])Etwa 220 römische Meilen hatte Cäsarius von Cabillonum aus zurückzulegen, bis er Arelate erreichte[81]), die Stadt, in welcher er einst die grösste Wirksamkeit entfalten sollte, und mit deren Namen der seine untrennbar verbunden ist. Er hatte nun das Burgunderland verlassen, für immer, und befand sich im Gebiet des Westgotenreichs. Hinter Arles begann die kleinere, aber schwierigere Hälfte der Wanderung. Durch die öden Steppen von la Crau ging der Weg nach Massilia.[82]) Als Cäsarius rechts und links die kieselbedeckten Steinfelder liegen sah, wird er „das Zeichen des heiligen Kreuzes" gemacht haben.[83]) Erzählte man doch, der höchste Gott der Heiden, also eine dämonische Macht, habe aus der Wolke ein Steingestöber herabgeschüttet[83a]), als einst Herkules hier auf schwellend weichem Boden ratlos, ohne jedes Geschoss, einem ganzen Heer gegen-

79) Über die Paläste und Prachtbauten in und um Vienne, von denen jetzt fast nur noch Trümmer Zeugnis geben, siehe K. Bernh. Stark Städteleben S. 23.

80) Die wechselsmüde Weltverneinung, welche in dem buddhistischen Asketentum die Grundstimmung bildet, in dem christlichen und besonders dem abendländischen Mönchtum aber nur als ein Moment neben vielen anderen erscheint, ist in folgenden Versen des Anwara Soheili ausgedrückt:

> Ist einer Welt Besitz für dich gewonnen,
> Sei nicht erfreut darüber — es ist nichts.
> Und ist dir einer Welt Besitz zeronnen,
> Sei nicht in Leid darüber — es ist nichts.
> Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
> Geh an der Welt vorüber — es ist nichts.

81) Vergl. die dem Itinerarium Antonini beigegebene Karte.

82) Über die 5 Strassen, welche von Arles ausgehen, vergl. Desjardins Géogr. p. 335. Nach der Luftlinie gemessen hätte es Cäsarius allerdings näher gehabt, wenn er sich nicht auf Marseille zu gewandt, sondern den Weg, der nach Cavaillon an der Durance führte, eingeschlagen hätte. Aber diese Route hörte bald auf; das Esterelgebirge zu übersteigen, wäre eine grosse, ganz unnötige Strapaze gewesen. Hätte Cäsarius diesen abenteuerlichen Marsch gemacht, so würde die Vita davon berichten.

83a) Cäsarius oder doch seine Umgebung glaubte gerade an derartige dämonische Machtwirkungen. Vita II, 18 (17) M. 67, 1034 A ... ubi si quis momentis singulis casu transiret, statim per nomen clamabatur: illico sibi ingentia saxa aut ante pedes aut post se cadentia cum metu aspiciebat ...... ib. 1034 B statimque effugatae sunt insidiae diaboli, et ultra nulli in loco nequissimum malum facere usque hodie adversarius iste praesumpsit.

83) Über das Kreuz-Schlagen vergl. Tertull. de corona 3. — Aus Cäsarius seien hier von den vielen Stellen nur die folgenden erwähnt: M. 39, 1820, 7. — M. 39, 2237, 1. — M. 39, 2238, 1. — M. 67, 1138 A. — M. 67, 1049 B. — M. 39, 2240, 1 usw. Greg. Tur. h. F. II, 21 p. 84 Z. 21 ed. Arndt Bischof Eparchius um 480 bei dämonischer Versuchung: signo crucis sanctae munitus.

über stand. Jupiter wurde sein Retter: ein Steinregen lieferte dem Heros Waffen gegen die Ligyer, und er besiegte sie.[84])

Als unser Wanderer jene unheimliche Wüstenei hinter sich hatte, gelangte er in einen wahren Garten Gottes; dann zeigte sich Massilia und das Meer! Eine neue Welt that sich vor ihm auf. In dreissig Tagen konnte man zu Schiff nach Ägypten gelangen.[85]) Juden und Syrer machten oft den Weg.[86]) Die kluge Berechnung dieser Nationen wusste sich selbst jenen ernsten Jahrhunderten anzupassen und die raffinierte Bedürfnislosigkeit der Asketen für ihre Handelszwecke auszubeuten.[87]) Auf ihren Schiffen brachten sie ägyptische Kräuterwurzeln, von denen die gallischen Einsiedler während der Fastenzeiten sich nährten.[88]) Gewiss wurde diese kärgliche Speise mit besonderer Andacht verzehrt, kam sie doch aus der eigentlichen Heimat der Askese, deren Ruhm von Cassian den Galliern so lebhaft verkündigt war, dass auch auf die gleichgültigsten Äusserlichkeiten der dortigen heiligen Männer ein verklärender Schimmer fiel.[89]) Wird nicht Cäsarius hier in Massilia seinen Plan ändern und statt nach Lérins lieber nach Ägypten ziehen,

---

84) Äschylus in seinem „Entfesselten Prometheus" bei Strabo Geogr. C. 183 (ed. Meineke lib. IV, cap. 1, § 7, p. 249): ἥξεις δὲ Λιγύων εἰς ἀτάρβητον στρατόν, — ἔνθ' οὐ μάχης, σάφ' οἶδα, καὶ θοῦρός περ ὢν — μέμψει· πέπρωται γάρ σε καὶ βέλη λιπεῖν — ἐνταῦθ' ἑλέσθαι δ'οὔ τιν' ἐκ γαίας λίθον — ἕξεις, ἐπεὶ πᾶς χῶρός ἐστι μαλθακός. — ἰδὼν δ' ἀμηχανοῦντά σ' ὁ Ζεὺς οἰκτερεῖ, — νεφέλην δ' ὑποσχὼν νιφάδι γογγύλων πέτρων — ὑπόσκιον θήσει χθόν', οἷς ἔπειτα σὺ — βαλὼν διώσει ῥᾳδίως Λίγυν στρατόν (Prometheus beschreibt dem Herakles den Weg, welchen dieser vom Kaukasus zu den Hesperiden zu nehmen habe). Es ist höchst merkwürdig, in den bei Strabo folgenden Auseinandersetzungen die Apologetik des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mit der Skepsis des letzten vorchristlichen kämpfen zu sehen. Posidonius von Apamea, der vielgereiste Polyhistor, Philosoph und Staatsmann, vertritt den Zweifel, der Geograph Strabo das Fürwahrhalten des Mythos. Beide sind Jünger der Stoa. Übrigens citiert auch Dion. Halic. Ant. I, 41 einen Teil dieser Verse. (Vergl. die Oxforder Äschylus-Ausgabe von Dindorf I, [2] p. 292.) — Herkules wurde in Gallien ganz besonders verehrt. Mommsen, R. G. V, S. 96: „Die Besonderheiten der gallischen Gottesverehrung haben .. später noch ihre Wirkung geübt; als im dritten Jahrhundert für einige Zeit ein gallisch-römisches Sonderreich ins Leben trat, spielt auf dessen Münzen die erste Rolle der Hercules teils in seiner griechisch-römischen Gestalt, teils auch als gallischer Deusoniensis oder Magusanus".

85) Sulp. Sev. dial. 1 § 3 ed. Halm p. 152, Z. 18: Postumianus erzählt von seiner Rückkehr aus Ägypten „tricensimo die Massiliam adpulsus". Vergl. Jung, die röm. Landsch. S. 210 und (dort angeführt) Heyd, Geschichte des Levantehandels I, 25 ff.

86) Scheffer-Boichorst, „zur Gesch. der Syrer im Abendl." S. 545 führt aus, dass Syrer und Juden auf ihrer Route vom Frankenreich in den Orient Ägypten berührten.

87) Hieronymus comment. in Ezech. XXVII, 16 opp. ed. Vallarsi V, 313.

88) Greg. Tur. hist. Franc. VI, 6. ed. Arndt p. 249 erzählt von dem Reclusen Hospicius bei Nizza (um das Jahr 574, vergl. ibd. p. 250, Z. 3): „In diebus autem quadraginsime de radicibus herbarum Aegyptiarum, quas heremitae utuntur, exhibentibus sibi negotiatoribus, alibatur."

89) Cassian Inst. coenob. I, 3 (ed. Petschenig I, p. 11.) I, 5. (ibd. p. 12) u. a. ö.

das auch den Einsiedlern auf jener gallischen Insel lange als das gelobte Land der Mönche galt?[90]) Solche Gedanken mögen unserem Wanderer nahe gekommen sein, wenn er auf den Strassen Massilias viel sah und hörte, was ihn an den Orient erinnerte. Aber wenn sie in ihm aufstiegen, hat er sie abgewiesen als eine Versuchung. Nein, die Zeiten waren ganz andere geworden. Der Orient, und besonders Ägypten, waren abgefallen von dem rechten Glauben. Die dort wohnten, waren fast so schlimm wie die Arianer; nach jenen Ländern konnte man nicht mehr Blicke verehrungsvoller Sehnsucht richten; eine andere Stätte war jetzt Hort und Schirm der reinen Frömmigkeit: der apostolische Stuhl zu Rom. Seit fünf Jahren war dort jede kirchliche Gemeinschaft mit den Orientalen abgebrochen, und ein guter katholischer Christ in Gallien betrachtete die Morgenländer mit nicht weniger argwöhnischen Blicken, als die einheimischen Arianer. Die Orientalen leugneten ja die volle und wahre Menschheit des Erlösers; sie waren Monophysiten![91]) Auf gallischem Boden aber wichen alle Katholiken,

---

90) Eucherius de laude eremi ad Hilarium Lirinensem presbyterum (geschr. ca. 429) § 42 (M. 50, 710 f.): „Equidem cunctis eremi locis ... reverentiam debeo, praecipuo tamen Lirinum meam honore complectens ... Haec nunc habet sanctos senes illos, qui divisis cellulis Aegyptios Patres Galliis nostris intulerunt."

Eusebius Gallicanus „in depositione S. Honorati" M. B. P. VI, 685 CD (eine wahrscheinlich von Faustus gehaltene Predigt) Honoratus wird erst mit Abraham, dann mit Aaron, endlich mit Moses verglichen: „erit nobis Moyses, quibus per foelicem ducatum eremi patefecit ingressum: quibus de Aegypti servitute translatis apostolicae regulae praecepta ex utroque composita Testamento, velut duas tabulas detulit: de institutione Aegyptiorum patrum, tanquam de monte virtutum". Silfverberg hist. mon. Ler. p. 33 will aus dieser Stelle schliessen, „Honoratum non solum regulam Lerinensibus dedisse, eam vero litteris quoque consignasse". Denn Eucherius v. Lyon, der vertraute Freund des Honoratus, bezeuge, „eam ex praescriptis Veteris et Novi Testamenti et institutis patrum Aegyptiorum collectam esse". Aber 1) ist es eine ganz unbegründete Annahme, dass die betreffende Predigt von Eucherius herrühre (vergl. Engelbrecht, Studien S. 63), und 2) sagt die Stelle gar nicht das aus, was Silfverberg sie sagen lässt.

91) Euseb. Gallican. hom. 1 de nativitate Domini M. B. P. VI, 619 H: „Ubi sunt haeretici, qui recenti errore decepti, et novo antiqui serpentis dente percussi, dicere ausi sunt carnem Domini salvatoris nihil habuisse de Maria? hoc dicunt illi orientales haeretici, nihil eum participasse de matre. Hic pestifer sensus Orientales Ecclesias occupavit, nihil Christum de matris consanguinitate traxisse, sed per virginis transisse uterum, quasi per corpus alienum etc." — Gegen Arianer und Monophysiten zugleich polemisiert die hom. 2 de ascensione Domini des Eusebius Gallicanus (M. B. P. VI, 648 E): „Ideoque omnibus modis detestanda sunt venena orientalis erroris, qui impia novitate praesumit asserere, filium Dei ac filium hominis esse unius naturae: in alterutra enim parte, vel qui solum hominem fuisse dixerit, negabit conditoris gloriam (die Arianer): vel qui solum Deum, negabit misericordiam conditoris (die Monophysiten). Quo genere non facile Arianus evangelicam poterit aperire veritatem, ubi filium Dei nunc aequalem legimus, nunc minorem." Dann folgt eine Darlegung im Sinne der epistola Flaviana Leos des Grossen. Diese hatte schon wenige Wochen nach Schluss des Konzils von Chalcedon gerade in Gallien ungeteilte und entschiedene Zustimmung gefunden (Leonis M. epist. 99. 102 Mansi VI, 161. Hefele C.G. II², 578).

so sehr sie in anderen Lehren divergieren mochten, in Betreff dieser Haupt- und Grundfragen nicht von dem rechtgläubigen System ab: nur diese Punkte galten als entscheidend für das Seelenheil, nur nach ihnen wurde zunächst gefragt. So konnte Cäsarius bei den frommen Brüdern des Klosters St. Victor zu Massilia[92]) getrost rasten, wenn dort auch über die göttliche Gnade und die menschliche Thätigkeit bei der Bekehrung und dem neuen Leben, über Erbsünde und Erlösung und derartige Fragen wesentlich anders gelehrt wurde, als der römische Stuhl es für richtig und allein zulässig erklärt hatte. Mit dem Segen der Klosterbrüder von St. Victor zog wohl der junge Burgunder von Massilia weiter. Zwei Jahrzehnte später, und er wird seine eigene Schwester bewegen, in das Nonnenkloster dieser Stadt einzutreten, damit sie dort die Lehrzeit durchmache, um dem von ihrem Bruder zu Arles gegründeten Kloster als Äbtissin vorstehen zu können.[93]) Nach wieder zwei Jahrzehnten wird der einsame Wanderer, der jetzt gen Osten seine Schritte lenkt, als Kirchenfürst zu Massilia ein Konzil leiten.[94]) Jetzt führt ihn sein Weg über Aix weiter nach Fréjus.[95]) Die Nähe dieses Bischofssitzes — man rechnete von dort bis zur Insel 24 römische Meilen[96]) — hatte einst den Gründer der Lerinenser Kolonie zur Wahl des Ortes wesentlich mitbestimmt.[97]) Aber die Beziehungen zwischen den Äbten und den Bischöfen waren nicht immer freundliche geblieben. Um die Mitte des Jahrhunderts hatte eine Synode zu Arles unter Vor-

92) Über das von Cassian gegründete Kloster St. Victor zu Massilia vergl. Mabillon Annales I p. 20.

93) Vita Caesarii I, 25 (18) (M. 67, 1013 D) „monasterium praecipuum, quod sorori suae parare coeperat, ... reaedificavit ... evocat e Massiliensi monasterio venerabilem germanam suam Caesariam, quam inibi ideo direxerat, ut disceret quod doceret, et prius esset discipula quam magistra.“ Dazu bemerkt Mabillon A.S.O.S.B. I, 642: „nempe in Parthenone a Joanne Cassiano sanctimonialibus erecto in agro Massiliae suburbano ad Yvelinum amnem etc.“ (vergl. Mabillon Annales I, 21 und Möller K.G. I, 385. — Wenn Löning G. d. d. K.R. I, 360 behauptet, „es ist kein Frauenkloster bekannt, das in Gallien vor dem 6. Jahrhundert gegründet worden wäre“, so ist dem gegenüber auch auf das von Romanus und Lupicinus im Jura errichtete Nonnenkloster, das monasterium Balmense (balma = Fels) zu verweisen (später Saint-Romain de Roche) Longnon Géogr. p. 223. — Krusch zu Greg. Tur. vit. patr. c. 1 § 6 (p. 667 A. 3). — Vita sancti Romani A. S. Boll. 28 Febr. III p. 743. — Mabillon Annales I, 22. (Mit Recht hält Löning selbst gegen Jahn G. d. B. II, 354 an der Echtheit der vita Romani fest s. G. d. d. K. R. I, 341.)

94) Genau genommen fand das Konzil zu Massilia 44 Jahre nach der Flucht des Cäsarius (i. J. 533) statt. Vergl. Hefele C. G. II² S. 751.

95) Itiner. Anton. p. 297 ff Wessel. „Forum Juli — Forum Voconi mpm XII Matavonio mpm XII Ad Turrem mpm XIV Tegulata mpm XVI Aquis Sextiis mpm XVI Massilia mpm XVIII.“

96) Itiner. Anton. p. 505 Wess. (Itinerarium Maritimum) „a Lero et Lerino Foro Juli, portus, mpm XXIV.“

97) Hilar. Arel. sermo de vita S. Honorati c. 3 § 15 (M. 50, 1257 A) „Praeter secreti opportunitatem sancti ac beatissimi in Christo viri Leontii episcopi oblectatus vicinia et charitate constrictus.“ Leontius war Bischof von Fréjus (Forum Julii) Mabillon Annales I p. 12.

sitz des Ravennius den immer ärgerlicher werdenden Zwist zwischen Theodor von Fréjus und Faustus von Lérins schlichten müssen. Es handelte sich dabei nicht um prinzipielle Differenzen wie in den Streitigkeiten zwischen gallischen Kirchenmännern und Asketen in früherer Zeit — Theodor war Abt auf den Hyerischen Inseln gewesen, und Faustus wurde später Bischof von Riez[98]) —, sondern um Machtfragen. Zur Zeit des Cäsarius waren aber bereits die Kompetenzen des Bischofs genau abgegrenzt, und er hat für seine Person zu Lérins eine derartige Überzeugung von dem Recht der Selbständigkeit der Klöster gewonnen, dass es ihm auch später als Bischof ein ernstes Anliegen war, nicht nur selbst Übergriffe zu vermeiden, sondern dieselben auch seinen Kollegen und Amtsnachfolgern rechtlich unmöglich zu machen.[99]) Wahrscheinlich hat Cäsarius auf seiner Reise nach Lérins den Bischof von Fréjus aufgesucht und ihn um die Billigung seines Vorhabens gebeten. Der junge Wanderer war ja bereits zum Geistlichen geweiht, und nach der erwähnten Übereinkunft auf der 3. Synode zu Arles durften fremde Kleriker nur mit ausdrücklicher Bewilligung des Bischofs in dem Kloster Aufnahme finden. Die Überfahrt nach Lerinum pflegte von Forum Julii aus stattzufinden[100]); heute setzt man in bequemerer Weise gewöhnlich von Cannes aus über, was bei günstigem Winde etwa in einer Stunde ausgeführt wird.

Die Inseln Lero und Lerina (die letztere wurde auch Planasia genannt) heissen heute St. Marguérite und St. Honorat. Sie liegen südlich vom Cap de la Rosette, den Hafenorten Fréjus und Antibes gegenüber. Die letztgenannte, kleinere, liegt nördlich von der andern, sie misst 3 Kilometer im Umfang, ist oval geformt und erstreckt sich in westöstlicher Richtung. Im Süden schützt eine Klippenreihe, heute Frères oder Moines genannt, die Insel vor den Fluten der hohen See.[101]) Die Klostergebäude lagen auf der Nordseite.

---

98) Über die 3. Synode von Arles ca. 455 vergl. Löning G. d. d. K. R. I, 351. — Die Väter des Konzils machten gegen den Bischof Theodor von Fréjus geltend, dass er selbst Abt auf den Stöchadischen Inseln gewesen sei, um ihn in seinen Ansprüchen milde zu stimmen. Mabillon Annales I, 17. — Für die Entwickelung des Mönchtums im Abendlande ist es von der höchsten Bedeutung gewesen, dass die Klöster nicht, wie vom Chalcedonenser Konzil im Orient, der bischöflichen Gewalt ausgeliefert, sondern viel freier gestellt wurden. Gerade dadurch wurde es ermöglicht, dass die asketische Begeisterung der Kirche zu gute kam.

99) S. das Testament des Cäsarius und den höchst merkwürdigen Brief des Papstes Hormisda an Cäsarius J—K No. 864.

100) S. Anm. 96.

101) Die Nachrichten der Alten über die Inseln hat Wesseling in seiner Ausgabe des Itinerarium Antonini p. 504 gesammelt. Wir erfahren daraus, dass sie in früheren Jahrhunderten schon einmal besiedelt waren. Strabo Geogr. IV p. 184 D (ed. Meineke p. 251 Z. 21 ff.) μετὰ δὲ τὰς Στοιχάδας ἡ Πλανασία καὶ Λήρων ἔχουσαι κατοικίας ἐν δὲ τῇ Λήρωνι καὶ ἡρῷόν ἐστι τὸ τοῦ Λήρωνος (dieser Heros ist sonst nicht bekannt). κεῖται δὲ αὕτη πρὸ τῆς Ἀντιπόλεως. — Plinius hist. nat. III, 11 „Lero et Lerina adversum Antipolim, in qua Vergoani oppidi memoria“ (also schon lange vor 79 n. Chr. untergegangen). — Am Ende des 7. Jahrhunderts sollen sich dort 3700 Mönche aufgehalten haben. Um d. J. 725 wurde die Insel von Sarazenen

Als Cäsarius dort landete, waren seit der ersten[102]) Besiedelung etwa 80 Jahre verflossen.[103]) Der heilige Honoratus, von dem heute das Eiland den Namen führt, entstammte einer vornehmen Familie[104]) des nordöstlichen Frankreichs.[105]) Früh macht sich ein starker religiöser

---

geplündert. Dass der bei dieser Gelegenheit getötete Abt mit demjenigen, unter welchem Cäsarius in das Kloster trat, den gleichen Namen führte, hat viel Verwirrung in der Chronologie zur Folge gehabt. Auf die weiteren z. T. sehr merkwürdigen Vorgänge, welche sich später auf den beiden kleinen Inseln abgespielt haben, gehe ich hier nicht ein. Nur das sei erwähnt, dass Lérins im Altertum wegen ihres schattigen Laubes berühmt war, heute aber von Getreidefeldern und Gemüsegärten bedeckt ist, welche von Ackerbaubrüdern des Franziskanerordens gepflegt werden. — Zwei Abbildungen in Barralis chronicon Lerinense zeigen das Aussehen der Insel um das Jahr 1610.

102) Siehe den Anfang der vorigen Anmerkung.

103) Barrali setzte die Gründung des Lerinensischen Klosters 375. Dieses Datum, welches auch das des Baronius ist, schleppt sich noch durch manche Lehrbücher, vergl. z. B. Nirschl Patrol. III, 185. Aber schon Norisius hat p. 170 gezeigt, dass dies Datum viel zu früh angesetzt ist. Nach seinen, freilich nicht unanfechtbaren Ausführungen ist Honoratus um 410 auf die Insel gekommen. Hieran wird festzuhalten sein, bis die Sache aufs neue gründlich untersucht ist.

104) Mit Recht sagt Harnack (Mönchtum S. 49): „Das abendländische Mönchtum war bis zum Schlusse des zwölften Jahrhunderts ganz wesentlich eine aristokratische Institution.“ (Augustins Äusserung de oper. monach. c. 22 beweist nicht einmal für das gesamte afrikanische Klosterwesen jener Zeit das Gegenteil.) Die fromme Rhetorik des Hilarius v. Arles über die vornehme Geburt des Honoratus ist höchst charakteristisch! (M. 50, 1251 AB) „Est illud notum omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint vitam, patriam prius et originem praedicare; ut quod in propriis virtutibus deest, in patrum gloria praecessisse videatur. Nos autem omnes in Christo unum sumus; et fastigium nobilitatis est, inter Dei filios computari, nec addere nobis quidquam ad dignitatem terrenae originis decus, nisi contemptu suo, potest... Praetermitto itaque commemorare avita illius saecularium honorum insignia, et quod concupiscibile ac pene summum habet mundus, usque ad consulatus provectam familiae suae nobilitatem, majore generositate pectoris fastiditam.“ Um diese Auslassungen recht zu würdigen, muss man im Auge behalten, dass Hilarius sich überall auf seine eigene Verwandtschaft mit Honoratus viel zu gute thut. Die ganze Broschüre muss überhaupt nicht als Leichenrede betrachtet werden (dazu ist sie auch schon viel zu umfangreich), sondern als eine Tendenzschrift pro domo, durch welche der Verfasser seiner dominierenden Stellung als Primas von Gallien am Anfang seines Episkopats Glanz und Popularität sichern will.

105) Hilarius erzählt in seinem dem Honoratus gewidmeten Nachruf c. 5 § 23 (M. 50, 1262 A): „mei gratia . . . patriam quam fastidierat non dedignatur accedere, nec refugit laborem tam longi itineris.“ Hieraus geht hervor, dass die gemeinsame Heimat des Honoratus und des Hilarius von Lérins sehr weit entfernt lag und nicht leicht zu erreichen war. Dies trifft für die Hauptstadt der provincia Arelatensis, zu welcher Lérins gehörte, durchaus nicht zu. Dass beide Gallier waren, unterliegt keinem Zweifel. Man wird also an Nordgallien zu denken haben. Wenn A. S. Boll. Jan. 16 II, 17 und S. W. III, 138 die provincia Belgica als Heimat der beiden Männer annehmen, so ist das nirgends

Zug in dem Knaben geltend. Der Vater, welcher ihn zu hohen weltlichen Ehren bestimmt hatte, hält ihn so lange wie möglich von der Taufe zurück, und als der Sohn es durchgesetzt hat, unter die Katechumenen aufgenommen zu werden, sucht er ihn auf alle Weise zu zerstreuen. Wenn wir sogar heute nicht ohne Teilnahme der Erzählung folgen, welche der Verwandte des Honoratus, Hilarius von Arles, mitteilt*), wie musste die auf Lérins eifrig gepflegte Tradition erst auf Cäsarius wirken, der selbst ähnliche häusliche Kämpfe durchgemacht hatte! Der Jüngling — so lautete die Erzählung weiter — bleibt seiner Überzeugung getreu; das Feuer seiner Begeisterung zündet zunächst in der Seele eines älteren Bruders, Venantius. Beide verlassen mit dem alten Asketen Caprasius die Heimat, um den Orient aufzusuchen. Wohin sie kommen, predigen sie die Lehre von der Weltentsagung und gewinnen zahlreiche Anhänger. Als Venantius zu Methone im Peloponnes den Anstrengungen und dem Klima erliegt, wird er dort wie ein Märtyrer gefeiert.[106]) Nun wenden sich die beiden noch übrigen Genossen über Italien nach Lérins. Dort hausen nur giftige Schlangen; aber ihr Enthusiasmus sieht gerade darin eine Weisung, sich hier niederzulassen. Hatte nicht schon der Fromme des alten Bundes die Verheissung, auf den Löwen und Ottern zu gehen, zu treten auf den jungen Löwen und Drachen? Und hatte nicht Christus den Seinen Macht verliehen, auf Schlangen und Skorpionen unversehrt einherzugehen?[107]) Als Gotteskrieger sehen sie sich an: die Insel soll zu einer Festung des Reiches Christi werden.[108]) Von allen Seiten strömen Gesinnungsgenossen herbei. Besonders begeistert werden damals noch die Orientalen begrüsst. Man ahmt auch äusserlich ihre Einrichtungen nach[109]), man sucht sie womöglich noch zu übertreffen. Derselbe Wettstreit erhebt sich, in dessen Dienst Sulpicius Severus seine Verherrlichung des Martin von Tours schrieb, und zu dem Cassian die gallischen Mönche durch seine umfangreiche Schriftstellerei antreiben wollte. Nicht als ob man auf Lérins bestrebt gewesen wäre, bei der Mortifikation

---

direkt bezeugt. Vergl. H. l. II, 262 und 156. Man vermutet dies jedoch mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit aus dem Umstand, dass Lupus von Troyes, der sich jung mit Pimeniola, der Schwester des Hilarius, vermählte, aus Toul gebürtig war. H. l. II, 486.

106) M. 50, 1256 B.

107) Psalm 90, 13. — Luc. 10, 19. — M. 50, 1257 B.

108) M. 50, 1257 C „Honoratus vester castra illic quaedam Dei collocat."

109) Eucherius de laude eremi ad Hilarium Lirinensem presbyterum 42 (M. 50, 711 B): „Haec (nämlich Lérins) nunc habet sanctos senes illos, qui divisis cellulis Aegyptios patres Gallis nostris intulerunt." Besonders in der Art des Psalmensingens waren orientalische Gewohnheiten festgehalten. Vergl. auch Mabillon Annales I, 13.

---

*) Die Beschreibung jener Vorgänge erinnert an die Konflikte, welche sich im 17. Jahrhundert in der Familie des George Fox, des Begründers der Quäkersekte, abspielten.

der Sinnlichkeit die athletenartigen Kraftanstrengungen des Willens zu überbieten, mittelst welcher im Orient die Kasteiung nicht selten wie ein Virtuosentum gehandhabt wurde.[110]) Vielmehr war in Südfrankreich schon früh der Geist der Mässigung und Milde wirksam, welcher mit Recht an der späteren Regel des Benedikt von Nursia gerühmt wird. Nur eine solche Praxis entsprach dem Klima und dem Volkscharakter. Dem letzteren fehlte es nicht an Opfermut und Entsagungskraft, aber er wahr mehr aktiv als kontemplativ angelegt[111]) und wenig geneigt, den Flug ins Unendliche zu wagen. Wohl sucht man mit Ernst den Besitz religiöser Erkenntnis, aber nicht auf dem Wege der mystischen Intuition, sondern durch fleissiges Studium der Bibel und der Kirchenväter. Auf diese Weise gewonnene Einsichten haben den grossen Vorzug, mitteilbar zu sein. Wort und Sprache erlangen bei dieser Methode eine ganz andere Bedeutung als da, wo sie bloss andeuten sollen, was unsagbar, hervorlocken, was unbeschreiblich ist. So kam das Bedürfnis theologischer Schulung und religiöser Erziehung der gallischen Neigung und Begabung zur Beredsamkeit entgegen.[112]) In den Klöstern wurde die Eloquenz gepflegt, und die Rhetorenschulen pflanzten sich hier

---

110) Vergl. Zöckler Gesch. der Askese S. 19, 26, 39, 185, 187.

111) Jung, die romanischen Landschaften S. 266 zeigt, wie die Erörterungen der allgemeinen Weltzustände in Gallien eine viel konkretere Gestalt annahmen als z. B. in Afrika. — Camille Jullian (Ausone et son temps R. h. XVI [1891] p. 241 schildert den gallischen Volkscharakter an Ausonius: „Il est avant tout un Gaulois par son esprit, par sa bonne humeur, par sa franchise, par son infatigable activité, par sa curiosité sans cesse en éveil. Il est d'une race fort et active etc."

112) Cato Origin. II, 2: „Gallia duas res industriosissime persequitur: rem militarem et argute loqui" vergl. Juvenal satir. XV v. 111.

Was die Ekstase anlangt, so kennt Cassian sie auch und schildert das wortlose Gebet als höchste Stufe des Umgangs mit Gott; conl. IX, 25 de qualitate sublimioris orationis (ed. Petsch. II, p. 272). Es ist die ignea ac perpaucis cognita ineffabilis oratio. Vergl. conl. X, 11, 6 (l. c. p. 305 Z. 27 ff.). Aber er warnt doch davor, solche Gemütsbewegungen erzwingen zu wollen, und lässt erkennen, dass dies hienieden nur Ausnahmezustände seien, erst im Jenseits eine Anschauung des göttlichen Wesens stattfinden könne: conl. I, 15 de contemplando Deo (ed. Petsch. II, 25) „deus non sola inconprehensibilis illius substantiae suae admiratione cognoscitur, quod tamen adhuc in spe promissionis absconditum est, sed etiam creaturarum suarum magnitudine uel aequitatis suae consideratione uel cotidianae dispensationis auxilio peruidetur." Im Folgenden werden dann die Offenbarungen Gottes in Natur und Geschichte beschrieben. Gerade Cassians Schriften zeigen übrigens, dass man in Gallien unaufhörlich von der unbestimmten Überschwänglichkeit der orientalischen Anbetung und Gottesverehrung zu grösserer Einfachheit und Bestimmtheit hindrängte. Diese abendländische Richtung auf das Konkrete führte dann ihrerseits wieder zum krassen Mirakelglauben und allerhand Superstition. Die Lerinenser Schule hat das nicht in der Weise des Vigilantius bekämpft; aber sie hat auf Verinnerlichung gedrungen. Dadurch, dass sie das Wort als Hauptmittel der Erbauung in den Vordergrund stellte, hat sie sich die grössten Verdienste um das kirchliche Leben in Gallien erworben. Niemandes Verdienst in dieser Beziehung ist aber zu vergleichen mit dem des Cäsarius, des grössten Sohnes von Lérins.

fort.[112]) Dadurch, dass in dem Mönchtum die nationale Kulturentwickelung sich fortsetzte, gewann dasselbe mit dem Anfang des fünften Jahrhunderts einen sich immer mehr steigernden Einfluss auf das kirchliche Leben in Gallien. Anfangs beherrscht Massilia die Bewegung. Die dort gepflegte Vermittelungstheologie entsprach zunächst den vorhandenen geistigen Bedürfnissen. Vermied sie doch die extremen Konsequenzen sowohl der Pelagianischen wie der Augustinischen Doktrin. Nicht um die letzte Lösung der dunklen Rätsel, welche die Anthropologie aufgiebt, ist es ihr zu thun; sie begnügt sich, das Vorhandene einigermassen zu erklären und zurechtzulegen, verfolgt im Grunde praktische Zwecke und behandelt mit einem gewissen naiven Selbstvertrauen in liebenswürdiger Oberflächlichkeit das Unendliche und das Endliche, als seien es gleichartige, ziemlich gleichwertige Faktoren und Grössen. Die dominierende Stellung Massilias wurde ausserdem dadurch gesichert, dass von dort aus ein Schriftsteller ersten Ranges wirkte, der nach allen Seiten hin persönliche Verbindungen unterhielt. Der massilianische Presbyter Cassian widmet dem Bischof Castor von Apt seine Institutionen, dem Jovinianus und anderen Mönchen auf den Hyerischen Inseln, sowie dem Honoratus und Eucherius auf Lérins Teile seiner Kollationen.[113]) Bald aber überflügelt St. Honorat alle übrigen Eremitenkolonien und stellt Marseille in den Schatten. Nirgend anderswo findet sich eine so grosse Zahl von thatkräftigen Männern zusammen, die durch Vorzüge der Geburt und seltene geistige Begabung einen weitreichenden Einfluss ausüben. Honoratus selbst ging schon eifrig darauf aus, solche Kräfte herbeizuziehen: wir sahen, wie er die Insel verlässt und, seinem Vorsatz ungetreu, die weite Reise in die Heimat ausführt, um seinen Verwandten Hilarius durch seine Mahnungen zu gewinnen.[114]) Andere bedeutende Männer folgten bald, so ein Vincentius, Eucherius, Faustus und viele andere. Sie pflegen Redekunst und Wissenschaft im Sinne der Massilienser: was Cassian begonnen, setzt sich bei ihnen fort; sie fühlen sich als Pfleger und Hüter der Tradition, suchen allerlei Kenntnisse in den Dienst der Kirche zu stellen und Gott in gebundener und ungebundener Form, durch Rede und Gesang zu preisen. Alles in einer Weise und

---

113) Castor v. Apt † 419/20 veranlasste den Johannes Cassianus zur Abfassung seiner Institutionen und Collationen, erlebte aber nur das Erscheinen der ersteren. Er scheint, bevor er Bischof wurde, Abt (in Nismes??) gewesen zu sein, s. H. l. II, 140. — Cass. Inst. I praef. ed. Petsch. I p. 3 Z. 16 ff. — Die übrigen Widmungen s. Cass. conl. Pars I praef. (ed. Petsch. II p. 3 Z. 17 ff.) an Leontius von Fréjus und Helladius. — Conl. Pars II praef (ed. Petsch. II p. 311 Z. 5) an Honoratus und Eucherius. — Conl. Pars III praef. (ed. Petsch. II p. 503 Z. 6 f.): „Emissis iuuante gratia Christi decem conlationibus patrum quae exigentibus beatissimis episcopis Helladio (Bischof von Lodeve? s. H. l. II, 321; S. W. II, 891 Nr. 20) ac Leontio utcunque digestae sunt, septem alias beato episcopo et nomine et meritis Honorato, sancto quoque famulo Christi Eucherio dedicaui: totidem et nunc uobis, o sancti fratres Iouiniane, Minerui, Leonti et Theodore, credidi consecrandas." Dass diese auf den Hyerischen Inseln wohnten, zeigt Conl. Pars II pr. l. c. p. 312 Z. 9.

114) S. oben Anm. 105.

Richtung, wie es dem Nationalcharakter und dem Zeitbewusstsein entsprach. Die Insel bildete in den unruhigen Zeiten allgemeiner Verwirrung einen sicheren Hafen und Ruheport, ein Asyl, das den Einzelnen schirmte und kräftigte, bis er genügend erstarkt war, sich hinauszuwagen auf das wilde Meer hin- und herströmender Völkermassen und in den Sturm der Weltenkriege. Gerade von Lérins sind die segensreichsten Wirkungen auf die bedeutendste der abendländischen Kirchenprovinzen ausgegangen. Als die neue kirchliche Epoche begann, am Ende des vierten Jahrhunderts, war Tours der Herd für die Verjüngung des kirchlichen Lebens in Gallien gewesen, so dass Sulpicius Severus — freilich mit starker Übertreibung — rühmte: „Wir haben es erlebt, dass später mehrere Bischöfe aus den Klöstern des heiligen Martinus hervorgingen; denn welche Stadt und Kirche begehrte nicht aus ihnen ihren Bischof?"[115]) Mit weit grösserem Recht heisst es hundert Jahre später in einer dem Cäsarius zugeschriebenen Rede: „Diese Insel zieht hervorragende Mönche gross und liefert durch alle Provinzen hin die vorzüglichsten Bischöfe. Kann man doch zu dieser Zeit kaum in jenen Gegenden Einen finden, der zur Führung des kirchlichen Regiments nicht aus dem höchst edlen Kloster von Lérins gewählt wäre, wo die festgesetzte Regel auf das treueste beobachtet wird!"[116])

115) Die im Text gerügte Übertreibung des Sulpicius Severus, wenn er die Klöster des Martin von Tours zu Pflanzschulen für den gallischen Klerus macht (vergl. dagegen Hauck KG. D. I, S. 50, S. 54), fällt übrigens z. T. nicht dem Schriftsteller selbst, sondern der von Norisius benutzten falschen Lesart caperet statt cuperet zur Last (Noris. p. 174). Die Stelle lautet nach allen guten Handschriften so: „mollior ibi (in dem Kloster bei Tours) habitus pro crimine erat. quod eo magis sit mirum necesse est, quod multi inter eos nobiles habebantur, qui longe aliter educati ad hanc se humilitatem et patientiam coegerant: pluresque ex eis postea episcopos uidimus. Quae enim esset civitas aut ecclesia, quae non sibi de Martini monasterio cuperet sacerdotem?" (Sulp. Vita Sev. S. Martini c. 10, § 8 f. ed. Halm p. 126 Z. 21—27.) Sulpicius macht hier die Wünsche der Asketenpartei in den Städten zu den Wünschen der gesamten Bürgerschaft. Die entgegengesetzten Stimmen gelten ihm nichts. Er sagt aber nicht, dass diese Wünsche überall durchdrangen.

116) Cäsarius v. Arles bei Noris p. 174 „Haec est, quae eximios nutrit monachos, et praestantissimos per omnes provincias erogat sacerdotes. Vix enim reperire erat, qui his temporibus assumptus in regionibus illis ad regimen ecclesiae non delectus esset ex nobilissimo et regularis institutionis observantissimo coenobio Lerinensi". Norisius giebt den Fundort nicht an. Es ist mir überaus fraglich, ob diese Worte, wie er behauptet, von Cäsarius stammen. Ich habe sie wenigstens in den ihm zugeschriebenen Schriften nirgends auffinden können; auch scheint mir die Schreibart von der seinigen abweichend zu sein. Über die aus Lérins hervorgegangenen Bischöfe: Eucher. de laude eremi 42 (M. 50, 711 A) („Lerinus) digna quae praestantissimos alat monachos, et ambiendos proferat sacerdotes. Haec nunc successorem eius (Honorati) tenet Maximum etc." vergl. Möller KG. I, 889. Ausser den dort erwähnten Honoratus v. Arles, Hilarius v. Arles, Lupus v. Troyes, Maximus v. Riez, Faustus v. Riez sind noch als Bischöfe, die von Lérins ausgingen, zu erwähnen: Eucherius von Lyon (der sich freilich noch mehr auf der Insel St. Marguérite aufhielt, aber mit Lérins in steter Verbindung stand), „Il est sans contradiction le prélat le plus célèbre en science et en piété que l'Eglise

Zweites Kapitel.

Cäsarius auf Lérins.

Als Cäsarius auf der Insel ankam, wurde er von dem Abt Porcarius[117]) und den älteren Mönchen freundlich aufgenommen. Den letzteren lag die Aufgabe ob, neu Hinzukommende in die Ordnungen des Klosterlebens einzuführen. Man pflegte dabei eine Stufenfolge zu beobachten, indem die Neulinge nach und nach von leichteren Übungen der Selbstverleugnung zu schwereren angeleitet wurden.[118]) Eine für alle gleichmässig festgesetzte Probezeit, das Noviziat, gab es damals nicht, und ebenso wenig wurde ein feierliches Mönchsgelübde abgelegt.[119]) So sehr auf Gehorsam gedrungen wurde: die Leistung desselben sollte jederzeit freiwillig sein. Cäsarius war von einem so ernsten, ja leidenschaftlichen Streben nach Vollkommenheit erfüllt, dass er die Vorbereitungsstufen in kürzester Zeit absolvierte und sämtliche Anforderungen, die überhaupt gestellt werden konnten, erfüllte.[120]) Seine Pünktlichkeit

---

Lyonnaise ait eu depuis S. Irénée" (H. l. II, 275), seine beiden Söhne Salonius und Veranus (über ihre mutmasslichen Bischofssitze vergl. Nirschl Patrol. III, 135 A. 2). Ferner der Bischof Antiolius (Apollin. Sidon. ep. VIII, 14 ed. Luetj p. 146 Z. 1). Im Jahre 591 wurde Virgilius Bischof v. Arles, der vorher Abt zu Lérins war. Andere aus Lérins hervorgegangene Bischöfe, deren Geschichte aber z. T. nicht kritisch sicher ist, bei Silfverberg S. 85 f.

117) Le Cointe I, 504 zählt bis 536 sechs Äbte von Lérins. Ich füge der Aufzählung einige chronologische Ansätze von Neueren bei (Krusch praef. ad Faust. p. LIV u. a.). 1) Honoratus bis 426, später Bischof von Arles † 429, 2) Maximus 426—433, später Bischof von Riez, 3) Faustus, 433—460, Nachfolger des vorigen als Abt und als Bischof, † ca. 495, 4) Porcarius, 5) Honoratus II, 6) Marinus. Natürlich ist die Liste weit entfernt vollständig zu sein. Von 5) und 6) wissen wir nur aus zufällig erhaltenen einzelnen Erwähnungen. Die Chronologie des Porcarius näher zu untersuchen, liegt unserer Aufgabe fern, vergl. darüber Barrali chron. Ler. I, 120 ff. A. S. Boll. Aug. II, p. 738—739, und ibd. p. 784.

118) Vergl. Isidorus Pelusiota († ca. 435) epist. lib. I ep. 258 (M. LXXVIII, 337 B): Τοὺς τῶν μοναχῶν νεοπαγεῖς οὔτε καταφορτίζειν δεῖ τῷ τοῦ κανόνος ζυγῷ, ἵνα μὴ εὐθὺς ἐν προοιμίῳ ἀπείπωσιν, οὔτε ἀδαμάστους καὶ ἀπόνους ἐᾷν, ἵνα μὴ πρὸς ῥαθυμίαν ἐμπέσωσιν, ἀλλὰ κατὰ βραχὺ προσαύξειν αὐτοῖς τὴν ἀνάβασιν, κτλ.

119) Vergl. Löning G. d. d. KR. II, 395. Die Regeln des Cäsarius und des Aurelian enthalten keine Vorschriften über ein Noviziat, die des Ferreolus (553—581 Bischof v. Uses Dep. Gard; Ucetica gehört zur Diöcese Arles) setzt die Dauer desselben, ebenso wie reg. Bened. c. 58, auf ein Jahr fest. — Löning ibd. II, 400: „Ein feierliches Gelübde hatten die Mönche nicht abzulegen. ... Erst Benedikt schrieb vor, dass der Novize in der Klosterkirche vor den versammelten Mönchen bei Gott und seinen Heiligen das Versprechen ablege, in der Klostergemeinschaft sein ganzes Leben zu bleiben und dem Abt gehorsam zu sein. Ein Gelübde der Keuschheit und Armut kennt auch Benedikt nicht."

120) Vita Caesarii I, 5 (M. 67, 1003 B) „Susceptus ergo a sancto Porcario abbate, vel ab omnibus senioribus, coepit esse in vigiliis promptus, in observatione

in den für die Jugend recht beschwerlichen Nachtgottesdiensten, sein Eifer in der Beobachtung der Regel, sein rascher Gehorsam, die vor keinem Dienste zurückscheuende Arbeitswilligkeit, seine tiefe Bescheidenheit und seltene Friedensliebe liessen ihn bald einer Auszeichnung würdig erscheinen. Er wurde, wahrscheinlich durch eine Anordnung des Abtes, zum Speisemeister ausersehen.[121]) Dieses Amt, so äusserlich und unbedeutend seine Pflichten zu sein scheinen, galt für eins der allerwichtigsten im Kloster.[122]) Es liegt auf der Hand, dass durch eine gewissenlose Führung desselben grosse Übelstände einreissen konnten. In einer Klosterpredigt des Cäsarius, die aber nicht auf der Insel gehalten ist, heisst es: „Wir pflegen uns damit zu schmeicheln, dass wir uns häufigen körperlichen Nachtwachen unterziehen; aber wenn man sich nach Beendigung der Vigilie vom Chor der Psalmensänger fortschleicht zu unehrbaren Schmausereien und heimlichen Trunkgelagen, so wäre es viel besser, immer nüchtern zu bleiben und die Nächte durchzuschlafen."[123]) Auch wenn der Speisemeister derartige grobe Ausschreitungen nicht begünstigte, konnte er durch Willkür oder Nachlässigkeit viel Unordnung und Unfrieden anrichten. Benedikt von Nursia stellt deshalb keine geringen Anforderungen an den Träger dieses Amtes. Er verlangt von ihm Weisheit, Reife des Charakters, Nüchternheit und Mässigkeit. Da-

sollicitus, in obauditione festinus, in labore devotus, in humilitate praecipuus, in mansuetudine singularis, ita ut quem instituendum susceperant in disciplinae regularis initiis, perfectum se invenisse gauderent in totius institutionis augmentis."

121) Caes. Vita I, 6 (5) (M 67, 1003 C): „Post parvum igitur tempus in cellario congregationis eligitur." Wer ihn zum Speisemeister wählte, ist nicht gesagt. Weil kurz vorher von dem Abt und den Senioren die Rede ist, so liegt die Annahme nahe, ein Seniorenkonvent unter Vorsitz des Abtes habe die Wahl vollzogen. Da aber die Entlassung später durch den Abt allein geschieht, so ist wahrscheinlich auch die Einsetzung von ihm erfolgt. Vergl. Cäsarius Nonnenregel 28 (M 67, 1112 B): „Ad cellarium ... tales a seniore eligantur, non quae voluntates aliquarum, sed necessitates omnium cum timore Dei considerent." Regula S. Patris Benedicti ed. Schmidt c. XXXI p. 37: „Cellararius monasterii eligatur de congregatione." Dazu bemerkt Hildemarus Exp. reg. p. 378: „Cum dicit eligatur, attendendum est, quia non dicit ponatur h. e. ut non ad libitum suum abbas illum ordinet.... Ideo enim dixit eligatur, ut ostenderet, quia abbas non secundum quod sibi libitum est, illum ordinet, sed quem meliorem reppererit, qui illud ministerium recte et rationabiliter explere valeat, eligere debeat. . . Et bene dixit de congregatione, quia non aliunde debet eligi nisi de congregatione."

122) Hildemarus Expositio l. c.: „Egregium ordinem tenuit S. Benedictus in hoc loco, cum prius dixit, qualis debeat esse abbas, et postea subiunxit de officiis divinis, deinde de decanis, postea de sententiis iudiciorum, et nunc subiunxit de cellarario monasterii, eo quod per cellararium multa vitia in monasterio possunt nutriri, et multa resecari. Et bene de cellarario disponit, qualis debeat esse, quia cognovit, non parvum profectum nec mediocrem bonitatem esse, si cellararius sapiens esset, sicut e contrario grave periculum, si stultus esset."

123) Caesarii Homilia X (M. 67, 1068 A): „Solemus etiam nobis de corporalium vigiliarum assiduitate blandiri, qui post vigilias, ac forte de ipsis vigiliis, ad obtrectationes, ad verbositates, ad murmurationes egredimur. Nam qui se de choro psallentium ad comessationes inhonestas potationesque furtivas .... subducit, multo esset *levius*, si sobrietate dominante dormiret."

bei müsse er frei sein von geistlichem Hochmut, ruhig, friedfertig, nicht von schläfriger Langsamkeit[124]), kein Verschwender, voll Gottesfurcht: wie ein Vater solle er für die ganze Gemeinschaft sorgen, der Schwachen und Kranken sich treulich annehmen. Auch Geistesgegenwart müsse ihm zu gebote stehen, das richtige Wort zur rechten Zeit zu sagen.[124]) So waren also die Anforderungen, welche in den späteren Benediktinerklöstern an dieses Vertrauensamt gestellt wurden, keine geringen. Auf Lérins aber hatte dieser Beruf seine besonderen Schwierigkeiten. Hier herrschte nämlich eine nicht bis ins kleinste geregelte Klosterordnung wie in jenen Genossenschaften, sondern eine weit grössere Mannigfaltigkeit. Nicht einmal alle zum Kloster selbst gehörenden Mönche scheinen sich z. B. zu regelmässigen Mahlzeiten versammelt zu haben, sondern wie jeder in seiner Zelle oder Hütte schlief, so ass und trank er vermutlich gewöhnlich dort, und nur zu den Gottesdiensten waren alle bei einander.[125]) Dann aber gab es noch viele Einsiedler, die gesondert lebten; wahrscheinlich hatte der Speisemeister nicht nur sie, sondern auch die Anachoreten der Inseln Lero und St. Ferreoli mit Lebensmitteln zu versehen. Die Einrichtungen auf Lérins waren den orientalischen nachgebildet, und in den Klöstern auf dem Berge von Nitria gab es z. B. sieben Bäckereien, welche die Anachoreten der angrenzenden libyschen Einöde mit Brot versorgten.[126]) Die Verhältnisse auf Lérins waren zwar viel kleiner geartet als die in Ägypten; trotzdem werden die Obliegenheiten des Speisemeisters ähnliche gewesen sein. Das Lerinenser Kloster war damals nicht reich — in späteren Jahrhunderten erst reizte es Sarazenen und Spanier zur Plünderung — das Vermögen der Eintretenden floss nicht in die gemeinsame Kasse, sondern musste verschenkt werden. Ein Teil der Bedürfnisse mochte durch Gaben bestritten werden, welche Freunde spendeten. In der Hauptsache aber ernährten die Mönche sich selbst. Sie trieben Bodenkultur und verdienten sich durch Handarbeit, wie Mattenflechten und Weberei oft so viel, dass sie nicht bloss selbst davon leben konnten, sondern auch Arme unterstützten.[127]) Der Fischfang auf der Insel wird damals nicht

---

124) Regula S. Patris Benedicti ed. Edm. Schmidt c. XXXI p. 37 „Cellararius monasterii eligatur de congregatione sapiens, maturis moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus“ (Hildemarus Expos. p. 375 erklärt dies gekünstelt und unrichtig: „eo quod tarditas ex insolentia et iniuria solet procedere, quia illi cui irascimur vel iniuriamur, cum aliquid facere debemus, cum tarditate facimus“), non prodigus, sed timens Deum, qui omni congregationi sit sicut pater .... (p. 38) „Infirmorum, infantum, hospitum pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat ...... et cui non est quod tribuatur ex substantia (so ist mit cod. Monac. clm. 19408 s. VIII 1a m. zu lesen) sermo responsionis porrigatur bonus, ut scriptum est: „Sermo bonus super datum optimum“.

125) Vergl. Mabillon Annales I, 13.

126) Neander Allgem. Gesch. d. chr. Rel. u. K. II, 2 p. 363. Trotz der Angriffe De Lagardes auf Neanders Wissenschaftlichkeit glaube ich mit Silfverberg (S. 46), dem ich jene Angabe verdanke, in diesem Falle sagen zu dürfen: „Celeberrimi viri verba fontis instar adhibemus.“

127) Noch heute ist die Insel St. Honorat von Gemüsegärten und Getreidefeldern bedeckt, welche von den Mönchen des Franziskanerordens bestellt werden.

weniger ergiebig gewesen sein, als er es heute ist.[128]) Kurz, die Schwierigkeiten, welche dem Cäsarius aus der materiellen Seite seiner Amtspflichten erwuchsen, waren bedeutend, wenn auch nicht unüberwindlich. In dieser Beziehung war seine Thätigkeit eine gute Schule für seinen künftigen Bischofsberuf, in welchem er die Sorge für Arme und Kriegsgefangene sich stets angelegen sein liess. Aber er musste bald die schmerzliche Enttäuschung erleben, dass auf der „Insel der Heiligen“ viele Brüder nicht von demselben Idealismus erfüllt waren wie er selbst. Er wollte seine Spenden streng nach dem Bedürfnis verteilen: Schwächlichen oder solchen, die hart arbeiteten, drängte er eine reichlichere Nahrung geradezu auf; Esslustigen und Liebhabern eines guten Trunkes aber[129]), die nach seiner, gewiss wohl erwogenen Ansicht, nicht so viel brauchten, wurde wenig gereicht, auch wenn sie um mehr baten.[130]) Man kann sich denken, dass Cäsarius in seinem Eifer wirkliche Missgriffe beging, jedenfalls kam hier ein Punkt in Frage, bei welchem es sich nach der Meinung der Gallier um eine berechtigte National-Eigentümlichkeit handelte. „Guten Appetit zu haben“, sagte

---

Dass auch im 5 Jahrh. dort Bodenkultur betrieben wurde, zeigt besonders eine Nachricht des Gennadius über die Lebensweise des Hilarius von Arles, welche dieser auf Lérins angenommen hatte: de illustr. script. 69 (M. 58, 1100 A): „Hilarius Arelatensis . . . pro refi-iendis pauperibus etiam rusticationem contra vires suas homo genere clarus et longe aliter educatus, exercuit.“ Besonders ergiebig war der Ackerbau, welchen das Kloster Condat im Jura betrieb. Hier trat eine so überraschende Fruchtbarkeit des jungfräulichen Bodens zu Tage, dass ernstere Asketen der Gefahr behaglichen materiellen Wohllebens der Mönche ernstlich begegnen zu müssen glaubten. Mabillon Annal. I, 22. cf. Rufin. histor. monachor. I, 18 (M. 21, 440) „Hoc autem moris erat... omnibus paene Aegyptiis monachis ut messis tempore elocent ad metendum operam suam, atque ex ea mercede octogenos unusquisque modios frumenti plus minus conquireret, et horum partem plurimam pauperum usibus offerant, unde non solum regionis ipsius indigentes alantur, sed et Alexandriam naves frumento onustae dirigantur, vel in carcerem conclusis vel reliquis peregrinis atque egentibus prorogandae. Neque enim intra Aegyptum sufficiunt pauperes qui possint misericordiae eorum fructus et largitates absumere.“ [?!]

128) Reisende, welche nach St. Honorat kommen, pflegen heute in einer Bucht unter dem Schatten von Meerstrandskiefern „la bouillabesse classique“ einzunehmen, eine Fischsuppe.

129) Selbst der heilige Cäsarius macht zwischen gutem und schlechtem Wein einen Unterschied: Nonnenregel 28 s. f. (M. 67, 1112 C): „Et quia solet fieri ut cella monasterii non semper bonum vinum habeat, ad sanctae abbatissae curam pertinebit ut tale vinum provideat, unde aut infirmae aut illae quae sunt delicatius nutritae, palpentur.“

130) In der Eremitenkolonie des Pachomius standen die Arbeiten und die Portionen der Nahrung im Verhältnis zu einander; es war aber jedem gestattet zu arbeiten wieviel er wollte. Sozomenus hist. eccl. III, 14 (M. LXVII, 1072 A B). προςέταττε συγχωρεῖν ἑκάστῳ ὡς ἂν οἷός τε ἦν φαγεῖν καὶ πιεῖν καὶ ἐργάζεσθαι νηστεύειν τε καὶ μή· τοῖς μέντοι ῥωμαλεωτέρως ἐσθίουσι τὰ ἐπιπονω ἐπιπονώτερα τῶν ἔργων ἐπιτρέπειν, τὰ δὲ εὐχερῆ τοῖς ἀσκουμένοις. — Mit dem Verfahren, das Cäsarius einschlug, ist zu vergleichen s. Nonnenregel c. 19 (M. 67, 1112 C. D.)

man, „ist bei Griechen Fressgier, bei Galliern Natur.“[131]) Sulpicius Severus lässt in seinem ersten Dialog einen Freund, Postumianus, von der Aufnahme erzählen, die er nach gefahrvoller Seereise bei einem Anachoreten in der Cyrenaica gefunden. Dieser setzte seinen vier Gästen weiter nichts als ein Büschel Kraut und ein halbes Gerstenbrot vor, von dem der Wirt, als Fünfter in der Tafelrunde, mit ass. Auf eine neckische Zwischenbemerkung, mit welcher Severus die Erzählung unterbricht, antwortet Gallus, ein Freund des heiligen Martin von Tours: „Du lässest ja niemals eine Gelegenheit vorübergehen, wenn du uns Essgier zur Last legen kannst! Aber du handelst ohne menschliches Gefühl, wenn du uns gallische Leute zwingen willst, nach Art der Engel zu leben, obwohl, wenn es mir recht hungrig zu Mute ist, ich denke, auch die Engel müssen etwas essen. Jenes halbe Gerstenbrot würde ich anzubrechen fürchten, wenn es für mich ganz allein bestimmt wäre. Damit mag sich jener Cyrenenser begnügen, der aus Not oder Naturanlage ein Hungerleider ist, und schliesslich auch jene vier, denn ihnen, denke ich, hatte die Seekrankheit den Appetit verdorben. Wir sind jetzt vom Meer weit ab, und wie ich dir schon oft bezeugt habe: Wir sind Gallier!“[132])

Bald fühlten sich denn auch auf Lérins viele Mönche von ihrem Speisemeister mehr als Orientalen wie als Gallier behandelt, vor allem kam es ihnen unerträglich vor, dass ein fremdes Urteil, ohne alle Rücksicht auf die Äusserung von Wünschen, genau bestimmen wollte, wieviel Speise und Trank jedesmal dem Einzelnen zuträglich sei. Und lag darin nicht, auch bei asketischen Voraussetzungen, eine Überhebung? Konnte eine solche Praxis nicht zu den schlimmsten Missbräuchen führen, wenn ein minder wohlwollender Speisemeister als Cäsarius, wenn

---

131) Weder Halm in s. Ausgabe des Sulpicius Severus noch die alten Kommentatoren Hornius, Vorstius und Clericus geben die Hieronymus-Stelle an, gegen die der Jünger des Martin von Tours seine Landsleute verteidigt. Es kann wohl keine andere sein, als die des Kommentars zum Galaterbrief (M. 26, 355 A. B.) „Itaque non mirum est stultos, et ad intelligentiam tardiores Galatas appellatos; cum et Hilarius Latinae eloquentiae Rhodanus, Gallus ipse et Pictavis genitus, in hymnorum carmine Gallos indociles vocet. Et quod nunc oratorum fertiles sunt, non tam ad regionis diligentiam quam ad rhetoricorum [rhetoricum?] clamorem pertinet: maxime cum Aquitania Graeca se jactet origine: et Galatae non de illa parte terrarum, sed de ferocioribus Gallis sunt profecti. Sulpicius Severus, der überhaupt die Tendenz verfolgt, gegen die kirchlichen Gräcomanen und Ägyptomanen die heimische Art der Frömmigkeit zu verteidigen, bemerkt dagegen (dial. I, 8, 5 ed. Halm p. 160 Z. 8): „ego illi uiro ignosco, adque ita sentio, de orientalibus illum potius monachis quam de occidentalibus disputasse, nam e d a c i t a s in Graecis gula est, in Gallis natura.“ Vergl. Möller K. G. I, 388: „Im allgemeinen war das Leben der abendländischen Mönche weniger streng als das der orientalischen, dessen Bedürfnislosigkeit in dem rauheren Klima nicht nachzuahmen war.“

132) Sulp. Sever. dial. I, 5, 4 ed. Halm p. 156.

etwa ein rachsüchtiger oder boshafter Mensch dies Amt verwaltete? Man sollte erwarten, der Abt Porcarius habe, wo nicht aus eigener Machtvollkommenheit, so doch im Einverständnis mit seinen Mönchen oder mit den Senioren[133]) eine gesetzliche Regelung der Sache in die Hand genommen und, etwa unter Berücksichtigung der Jahreszeiten und der geleisteten Arbeit, bestimmte Masse der zu verabfolgenden Speisen und Getränke festgesetzt. Wir erfahren von nichts derartigem. Dass es nicht geschah, dass man überhaupt in den älteren abendländischen Klöstern so langsam mit der Fixierung von Regeln vorging, lag nicht an Unbedachtsamkeit oder Ungeschicklichkeit, sondern man hat es nicht gewollt. Die Periode des Enthusiasmus war noch nicht zu Ende, man vertraute noch der Macht des Wortes, dem Einfluss der Persönlichkeiten; erst allmählich ist die asketische Begeisterung zu Satzungen erstarrt. So suchte man auch der über die Praxis des Cäsarius herrschenden Unzufriedenheit nur durch einen Wechsel in der Person des Speisemeisters abzuhelfen. Der Abt liess sich bestimmen, Cäsarius von seinem Posten zu entbinden. Dieser Misserfolg bereicherte nicht nur die Welterfahrung des jungen Mannes, er verhinderte auch, dass dieser ganz in den klösterlichen Interessen aufging. Wäre Cäsarius allmählich zu höheren Ämtern innerhalb der Gemeinschaft aufgestiegen und schliesslich Abt geworden, so hätte er schwerlich jemals die Insel verlassen und wäre der Möglichkeit beraubt worden, eine so ausserordentliche, volkstümliche Thätigkeit zu entfalten, wie sie jetzt die Geschichte von ihm berichtet. Als ihm sein Amt genommen war, gab er sich mit solchem Eifer den Übungen des Lesens, Psalmensingens, Betens und Nachtwachens hin, dass sein ohnehin nicht starker Körper schliesslich darunter zusammenbrach. Wie es scheint, hat er eine Zeitlang als Anachoret auf der Insel gelebt. Er beobachtete ein so strenges Fasten, dass er mit einer kleinen Portion Gemüse oder Mehlbrei, die er sich am Sonntag bereitete, oft die ganze Woche auskam. In Folge dessen wurde er magenkrank und verfiel in ein typhöses Fieber, die sogenannte febris quartana. Als sein Zustand sich nicht besserte, befahl ihm endlich der Abt, welcher unter der Krankheit des jungen Mönches sichtlich mit litt, die ungesunde Insel zu verlassen, und schickte ihn nach Arles, wo es berühmte Ärzte gab, damit er dort seine Gesundheit wiedererlange.[134])

Diese äusserlichen Vorgänge im Leben des Cäsarius, die Ankunft auf Lérins, die Thätigkeit als Speisemeister und deren Ende, seine Askese, Krankheit und Entlassung — das ist alles, was uns die Vita von dem neunjährigen Aufenthalt des Cäsarius auf der Insel berichtet,

---

133) Löning G. d. d. K. R. II, 403. Nach der Regel Benedikts v. Nursia soll der Abt keinen Beschluss fassen, ohne sich mit den Mönchen beraten zu haben. Dieser wichtige Verfassungsgrundsatz hat zum erstenmal in der Regel Benedikts Aufnahme gefunden. Vergl. Regula S. Patris Benedicti ed. Edm. Schmidt c. 3 p. 12. Quoties aliqua praecipue agenda sunt in monasterio convocet abbas congregationem etc.

134) Vita Caesarii I, 6 (5) M. 67, 1003 C. 1004 A.

und auch das in so dürftiger Weise, dass es ohne Zuhilfenahme anderer zeitgenössischer Quellen unverständlich bleibt. Von den geistigen Einflüssen, die hier auf ihn wirkten, von den Männern, mit denen er verkehrte, von den Studien, die er trieb, erfahren wir nichts. Und doch sollte man denken, müssten einem so warmen Verehrer des Bischofs, wie dem Biographen, diese Dinge interessanter gewesen sein, als zu wissen, was sein Held vor vielen Dezennien gegessen oder nicht gegessen hatte. Der Grund dieses auffallenden Mangels liegt vor allem darin, dass sich seit jener Zeit ein grosser Umschwung vollzogen hatte. Cäsarius steht auf der Grenzscheide zweier Weltalter. Er selbst gehörte noch der Antike an, sein Biograph steht schon im Mittelalter. Was der grosse Bischof gewirkt, was er geleistet hat, kann dieser verstehen, er ist sogar lebendig davon berührt und innerlich angefasst: dafür aber, wie er wurde, ja im Grunde dafür, was er war, hat er kein Verständnis. Dass die Welt, in der Cäsarius sich bildete, nicht nur von Völkerkriegen, sondern auch von gewaltigen geistigen Gegensätzen bewegt war, durch die jeder Einzelne sich hindurchringen musste, weiss er gar nicht, oder er sieht es bloss in den gröbsten Umrissen. Ihn interessieren allein die moralischen Vorgänge, die Mirakel und das kirchliche Amt.[135])

Auf der Insel Lérins pflegte man mit Vorliebe die Traditionen der berühmten Männer, die dort geweilt hatten. Im eigentlichsten und strengsten Sinne hielt man die Stätte für geweiht, die ein guter Mensch betrat, und liess noch nach hundert Jahren sein Wort und seine That wiedertönen. Unermüdlich versicherten lobpreisende Schriftsteller, von der flachen kleinen Insel erhöben sich riesige Berge gen Himmel[136]), die Heiligen nämlich, welche dort durch ihren strengen Wandel hoch über das Irdische emporgewachsen seien. Gewiss wurden besonders ihre moralischen Tugenden gerühmt, wurden Aussprüche von ihnen erzählt; aber mehrere von ihnen hatten auch schriftliche Denkmäler hinterlassen. Vor allen Hilarius von Arles, der Verwandte des Klostergründers; wir sahen schon, dass Cäsarius seine Gedächtnisschrift auf Honoratus gekannt und wert gehalten hat; dann Eucherius, dessen Hilfsbücher das schwierigere Studium des Hieronymus überflüssig zu machen schienen, und welche schon um des praktischen Nutzens willen, den sie für das Bibelstudium gewährten, ohne Zweifel eifrig gelesen

---

135) Vergl. den Abschnitt „Pomerius der Lehrer des Cäsarius".

136) Apollinaris Sidonius Eucharisticon ad Faustum (carm. XVI, 109 ff. ed. Lütjoh. p. 241:) (wenn du nach Lerinus kommst), fratribus insinuans, *quantos illa insula plana miserit in caelum montes,* quae sancti Caprasi vita senis iuvenisque Lupi, quae gratia patrem mansit Honoratum, fuerit quis Maximus ille . . . — Ennodius vita Epiphanii 93 ed. Vogel p. 95 Z. 37 ipsampue *nutricem summorum montium planam* Lerinum adiit. — Caesarius Arel. hom. 25. M. B. P. VIII, 845 f. cf. A. S. Boll. Sept. VII, 708 f. O felix et beata habitatio insulae huius, ubi tam sanctis quotidie et tam spiritualibus lucris gloria domini salvatoris augetur et tantis donis diaboli minoratur nequitia. Beata, inquam, et felix insula Lerinensis, *quae cum parvula et plana esse videatur, innumerabiles tamen montes ad caelum misisse cognoscitur.*

wurden. Seine Zusammenfassung der etwas weitläufigen Schriftstellerei des Cassian scheint die Originale vielfach verdrängt zu haben. Ferner wurde das Commonitorium des Vincentius gewiss gelesen, das dem Traditionsgedanken, der auf Lérins eifrig gepflegt wurde, und dem auch Cäsarius anhängt, in gefeilter Sprache einen klassischen Ausdruck verlieh. Vor allem aber die Werke des Faustus von Riez. Bei dem Überwiegen des praktisch-religiösen Interesses innerhalb der Lerinenser Gemeinschaft muss man freilich daran zweifeln, dass die Bücher über den heiligen Geist und über den freien Willen dort viel behandelt wurden, besonders in der Zeit, als Cäsarius auf der Insel weilte, weil gerade damals der Papst Gelasius, ein strenger Gegner alles Pelagianismus, die Gnadenlehre des Faustus ablehnte. Auf die Predigten des beredten Mannes dehnte man aber die Verwerfung des Synergismus nicht aus, obwohl sie sich, streng genommen, auf sie ebenso gut bezog. Cäsarius zeigt eine genaue Bekanntschaft mit ihnen, und er kann diese nur auf Lérins gewonnen haben. Als er auf der Insel ankam, waren etwa dreissig Jahre vergangen, seit Faustus seine tapfer gewahrte Abtswürde niedergelegt hatte, nachdem er etwa ein Vierteljahrhundert lang kraftvoll und belebend dort gewaltet hatte. Ob er um diese Zeit noch als Bischof von Riez thätig war, wissen wir nicht; wie es scheint, ist er kurz vorher gestorben, ehe Cäsarius seine Wanderung antrat; aber sein Geist wirkte fort. Gerade das Streben nach moralischer Vollkommenheit, das auf Lérins herrschte, machte den eigentlichen Kern seines Wesens aus. Er hatte der Genossenschaft den Charakter, eine Pflanzschule des Semipelagianismus zu sein, gewahrt, ja ihn noch verstärkt. Der Semipelagianismus ist die theologisch und anthropologisch begründete wissenschaftliche Rechtfertigung des Synergismus, d. h. derjenigen Heilsanschauung, wonach die Aneignung des Heils ein Produkt ist aus dem gleichmässigen Zusammenwirken des göttlichen und des menschlichen Faktors. Der Semipelagianismus ist in Gallien entstanden; er beruht auf den Prämissen der dorthin importierten morgenländischen Anthropologie. Dabei ist aber nicht an den frühen Zuhammenhang zu denken, welcher zwischen der kleinasiatischen und der gallischen Kirche bestanden hat. Dieser Zusammenhang, vermöge dessen die gallische Christenheit durch eine besondere Wurzel mit dem Urchristentum verbunden ist, hat nicht die Früchte getragen, die man erwarten sollte. Die Ansätze zu einer original-abendländischen Ausbildung der Heilslehre, welche sich in den Schriften des Irenäus fanden, sind nicht in Gallien, sondern in Afrika, und auch da nur zum Teil, weitergebildet.[187]) Merkwürdig, die gallischen Kirchenlehrer des fünften Jahrhunderts reden und rühmen unaufhörlich von der Tradition der Väter; und die allerbeste Tradition, welche ihnen ganz nahe lag, die durch Irenäus direkt in die Kreise des echtesten kleinasiatischen Urchristentums führte, lassen sie völlig beiseite liegen! Diese hat nur im Kultus nachgewirkt, da aber auch höchst bedeutend. Die Schriften des Irenäus hingegen, von

---

187) Bekanntlich hat Tertullian vielfach an Irenaeus angeknüpft, vergl. Loofs D·G.[3] p. 79 ff. Schmid—Hauck D. G. S. 133, vergl. bes. de anima 40.

denen es doch eine uralte lateinische Übersetzung gab, haben sie gar nicht in die Hand genommen; jedenfalls sind dessen tiefsinnige Theologumena ohne Nachwirkung in Gallien geblieben. Auch die Werke des Hilarius von Poitiers wurden zwar viel gelobt, aber wenig gelesen. Wie man sich *dort* durch die polemische Form abschrecken liess — wozu sollte man mit einer Widerlegung des Valentinus und anderer Gnostiker sich mühen! — so fühlte man sich *hier* durch den schwerfälligen und dunklen Stil abgestossen. Auch mochte es wenig zur Empfehlung gereichen, dass die abstruse priscillianische Theosophie sich vorzugsweise an Hilarius anlehnte. Gleichwohl hat die durchaus synergistische Lehrweise[138]) des Mannes, den der Nationalheilige Martin von Tours seinen Meister nannte[139]), den Charakter der gallischen Kirchenlehre entschieden beeinflusst. Hilarius hatte den Origenes zwar nicht citiert, aber bearbeitet[140]), und dadurch der origenistischen Freiheitslehre den Boden geebnet. Die glattere Form der Übersetzungen des Rufin verschaffte den Homilien des grossen Alexandriners Eingang; er galt ja (im Abendland) noch nicht als Ketzer. Cäsarius hat sie viel benutzt. Das grosse dogmatische Hauptwerk des griechischen Theologen haben Einzelne, wie Faustus, gelesen, ohne freilich die kühne Geistigkeit der Konzeption zu verstehen oder gar zu verwerten. Schon der herrschende magische Sakramentsbegriff verhinderte das, und die mechanisch-hierarchische Kirchenidee des fünften Jahrhunderts. Überhaupt fehlte die Unbefangenheit, welche nötig gewesen wäre, wenn man im vollen Ernst an

138) Hilarius Pictav. in ps. 118 lit. 16, 10 ed. Zingerle p. 501 l. 8 ss. „Divinae misericordiae est, ut uolentes adiuuet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat: ex nobis autem initium est, ut illa perficiat.“ Ibd. lit. 14, 10 ed. Zing. Nun p. 486 l. 2 ss. „uoluntas nostra hoc proprium ex se debet ut uelit; deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio uoluntatis;“ — in ps. 118 Tau 4 p. 542 l. 16 ss. „elegit autem non naturali necessitate, sed uoluntate pietatis, quia unicuique ad id, quod uult, uia est proposita uiuendi, et adpetendi atque agendi permissa libertas. et ob id uniuscuiusque aut poena aut praemiis adficietur electio“; — in ps. 64, 5 ed. Zingerle p. 236 l. 14 ss. „non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti electu facta discretio est. Beatus ergo, quem elegit deus: beatus ob id, quia electione sit dignus.“

139) Sulp. Sev. Vita S. Martini ed. Halm c. 5, § 1. 2 p. 115 Z. 3 ff. — c. 7 § 1. 2 p. 117 Z. 9 ff.

140) Hieron. de script. eccl. 100 über den Psalmenkommentar des Hilarius: „in quo opere imitatus Origenem.“ Reinkens H. v. P. S. 282 f. zeigt, dass diese Worte mit Einschränkung zu verstehen sind; derselbe S. 283 „Hilarius hat die Eigentümlichkeit, dass er, wo es sich um das Gemeingut der christl. Wissenschaft, insbesondere des Verständnisses der h. Schrift handelt, die Namen der einzelnen Schriftsteller nicht citiert. So nennt er denn auch Origenes nicht.“ Dieser Umstand ist für uns insofern von Interesse, als daraus hervorgeht, dass die Schriften des Hilarius nicht unmittelbar zu einem Studium des Origenes veranlasst haben. — Über die Herrschaft der Ideen und der Methode des letzteren in Gallien zur Zeit des Sulp. Sev. vergl. Bernays S. 66, der aber falsche Schlüsse für die Litteraturgeschichte daraus zieht. — Über Hilarius von Poitiers und sein Verhältnis zu Origenes vergl. i. ü. Harnack, D G III, 29.

Origenes selbst hätte anknüpfen wollen. Man befand sich gleichsam in dem Bann einer anderen geistigen Welt. Auch die Gegner des Augustin nämlich dachten vielfach nach Voraussetzungen und in Kategorien, die von ihm herstammten, und diese semipelagianischen Rationalisten waren viel zu wenig gewohnt, ihre Gedankenansätze wirklich zu Ende zu denken, sie waren zu hoch erfreut, wenn sie ihre Auseinandersetzungen mit einer prahlenden rhetorischen Antithese oder einem witzigen Oxymoron abschliessen konnten, als dass sie im Ernst versucht hätten, Vermittelungstheologen im grossen Stil zu werden und die Riesenaufgabe einer Synthese des Origenistischen und des Augustinischen Systems ernstlich in Angriff zu nehmen. Immerhin lag bei der um sich greifenden Barbarei schon darin ein Gewinn, dass Origenes-Rufin auf Lérins überhaupt gelesen wurde.

Auch die Schriften des Ambrosius las man, wie man seine Hymnen sang. Man bildete sich an seiner Beredsamkeit, erbaute sich an seiner asketischen Paränese, stärkte sich an seiner Rechtgläubigkeit und lernte von ihm die allegorische Schriftauslegung. Zu Chrysostomus[141]) stand das südgallische Mönchtum schon von Anfang an in Beziehung. War doch Cassian von diesem in Konstantinopel zum Diakon geweiht worden und hatte sich dann bei dem Bischof Innocenz I. von Rom für die Anhänger des damals schon verbannten Mannes verwandt. Seine Homilien entsprachen dem vorhandenen Bedürfnis. Wenn es damals noch keine Übersetzung derselben gegeben hat, so konnten die in nicht geringer Anzahl auf der Insel weilenden Orientalen das Verständnis vermitteln. Durch diese Männer ist eine Zeitlang überhaupt griechische Religiosität nach Gallien verpflanzt worden. Wiederholt wird von zeitgenössischen Schriftstellern hervorgehoben, dass sich auf der Insel Leute aus den verschiedensten Nationalitäten zusammenfanden. So mögen auch in der Zeit, als Cäsarius sich dort aufhielt, manche während des Schismas von der monophysitischen Regierung des Kaisers Anastasius verfolgte griechische Anhänger des Chalcedonense dahin verschlagen sein. Scheint doch auch zwischen den Akoimetenmönchen und dem Kloster Agaunum ein direkter Zusammenhang bestanden zu haben, und orientalische Kleriker schwärmten durch die ganze Welt.[142]) Papst Hormisdas sah sich später genötigt, selbst die Spanier zu ermahnen, vor ihrem Monophysitismus auf der Hut zu sein.[143])

Ob auch Syrer nach Lérins gekommen sind? Einen am Euphrat geborenen Abt Abraham, welcher einem Kloster in der Auvergne vor-

141) Die Schrift des Johannes Chrysostomus de sacerdotio scheint von Cäsarius benutzt zu sein M. 89, 2288 not. d).

142) Um 495 flüchteten dyophysitische Mönche sowie die Bischöfe Johannes und Sergius aus Syrien nach Rom und wurden dort von Gelasius aufgenommen. — Die scythischen Mönche müssen weite Reisen im Abendland gemacht haben. — Zu Clermont in der Auvergne lebte der Abt Abraham „qui super Eufratis fluvii litus exortus est.“ (Greg. Tur. vit. patr. c. 3 p. 672) († ca. 483). Er gründete dort ein Kloster zu Ehren des Tarsischen Märtyrers Cyricius.

143) Brief des Hormisda an alle spanischen Bischöfe vom 2. April 517 (J—K No. 787).

stand, lernen wir bei Apollinaris Sidonius kennen.[144]) Dass König Eurich ihm eine glänzende Bestattungsfeierlichkeit abhalten liess, ist ein beachtenswertes Beispiel westgothischer Toleranz. Ein Jahrhundert später hat sich Gregor von Tours die Siebenschläferlegende durch den Syrer Johannes übersetzen lassen[145]); im 6. Jahrhundert begegnen die Syrer überhaupt recht häufig in Gallien.[146]) Die Frage, ob Cäsarius auf der Insel mit Männern dieser Nation zusammengetroffen ist, hat für uns deshalb Interesse, weil manche Predigten, die dem Arelatenser mit Recht zugeschrieben werden, in einzelnen Handschriften Effrem als Verfasser nennen.[147]) Schwerlich wurden diese, wie jene Siebenschläferlegende, direkt aus dem Syrischen übersetzt; wahrscheinlich sind sie eine freie Bearbeitung von Homilien, die unter Effrems Namen in griechischer Sprache umgingen und in ihrem Grundstock allerdings von ihm herrührten.[148]) In einer gewissen Pietät, wie sie damals Sitte war, nannte wohl Cäsarius bei solchen Predigten, deren Grundgedanken er dem Effrem zu verdanken glaubte, diesen als Verfasser.

Zwischen der afrikanischen und der gallischen Kirche bahnte sich um die Zeit, als Cäsarius auf Lérins weilte, ein engeres Verhältnis an: bis dahin waren die Beziehungen recht lose gewesen. Datiert doch die erste Bezugnahme eines gallischen Konzils auf die Beschlüsse eines afrikanischen aus dem Jahre 506 (in dem von Cäsarius geleiteten Konzil von Orange.[149]) Vor den von den Vandalen verhängten Katholiken-

144) Apoll. Sidon. epist. VII, 17 ed. Lütjoh. p. 123 vergl. Greg. Tur. h. Fr. II, 21 ed. Arndt p. 84 Z. 27, vitae patr. c. 8 ed Krusch p. 672, der über die persische Christenverfolgung, von welcher jener Abraham betroffen wurde, auf Theodoret h. e. V, 38 (M. LXXXIII p. 1271) verweist

145) Greg. Tur. gl. mart. c. 94 ed. Krusch p. 552 Z. 11 „Quod passio eorum quam Siro quodam interpretante in Latino transtulimus, plenius pandit“ cf. A. S. Boll. 27. Juli VI, p. 389 „Explicit passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephysum translata in Latinum per Gregorium episcopum, interpretante Johanne Syro.“ Diese verloren geglaubte Übersetzung ist jetzt von Krusch wiederentdeckt und herausgegeben in den M. G. H. Greg. Tur. opera II, 847—853 vergl. Ebert I 2 S. 574.

146) Scheffer-Boichorst, Zur Geschichte der Syrer im Abendl. S. 536: „So oft wie Gregor v. Tours hat kein [abendl.] Geschichtschreiber der Syrer gedacht“. Sehr interessant sind die Mitteilungen von S.-B. über den syrischen Ursprung einer gewissen Art von Miniaturmalerei in der Merovingerzeit (nach Janitscheck). Nach der Beschreibung scheint auch die Arkadenmalerei in dem um das Jahr 700 geschriebenen Prachtkodex des Cäsarius zu Brüssel, dem später zu besprechenden codex Nomedianus, syrischen Einfluss zu verraten. (Abgebildet in den Notices et extraits XXXI, 1 Tafel 1).

147) Die Sermones app. Aug. 283. 286 und B. M. P. 35 haben in dem codex ecclesiae Carnutensis und dem cod. Compediensis die Bezeichnung domini Effrem. Die Mauriner bemerken dazu (M. 39, 2280 u. a.): „Nec alia tot in iisdem Caesarii sermonibus inscribendis diversitatum occurrit ratio, nisi quod optimus ille antistes [Cäsarius] suas ipse conciones modo Faustino, modo Effrem, nunc Augustino aliisve soleret adscribere, prout scilicet eorum dicta vel sensa in illis expressisset“.

148) Vergl. J. Gildemeister „Über die an der königl. preussischen Universität zu Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius“ S. 10f.

149) Löning G. d. d. KR. I, 537 „Der 7. Canon des Konzils von Agde beruft

verfolgungen waren manche Afrikaner nach Gallien geflohen, oder sie hielten sich in der Verbannung dort auf: so treffen wir die Afrikaner Quintianus zu Rhodez[150]), Pomerius zu Arles[151]), Eugenius zu Albi[152]) an. Von einigen derselben wissen wir, dass sie Augustinische Lehren verbreiteten. Auch nach Lérins mögen solche Flüchtlinge gekommen sein.

Während wir im allgemeinen nur auf Vermutungen angewiesen sind, wenn wir nach den persönlichen Einflüssen fragen, die Cäsarius auf der Insel Lérins erfuhr, oder höchstens den blossen Namen eines Römers erfahren, der sich damals dort aufgehalten habe[153]), sind wir in bezug auf einen merkwürdigen Mann, mit dem Cäsarius dort zwei Jahre lang zusammen gelebt zu haben scheint, in einer glücklicheren Lage.[154]) Über

---

sich auf die prisca canonum auctoritas und ist dem c. 4 des V. Konzils von Karthago vom 30. Sept. 401 entnommen. Es ist dies das früheste Beispiel einer Benutzung der afrikanischen Konzilienbeschlüsse in der gallischen Kirche." Es ist wohl zu beachten, dass Cäsarius der erste ist, welcher sie benutzt. So lange der Semipelagianismus in Gallien herrschte, hütete man sich davor.

150) Greg. Tur. vit. patr. c. 4 de sancto Quintiano ed. Krusch p. 674 Z. 8 „beatissimus Quintianus Afer natione"; über ihn an vielen Stellen der h. Fr.

151) Vita Caesarii I, 8 (7) (M. 67, 1004 C) „Pomerius scientia rhetor, Afer genere." — Gennad. de script. eccl. 98 (M. 58, 1117 B) „Pomerius natione Maurus, in Gallia presbyter ordinatus" vergl. über ihn den Abschnitt „Pomerius, der Lehrer des Cäsarius".

152) Eugenius v. Carthago ist in seiner zweiten Verbannung im J. 505 zu Albi gestorben. Greg. Tur. h. Fr. II, 3 ed. Arndt p. 65 glor. mart. 57 ff. ed. Krusch p. 527 Z. 17. — Vict. Tunn. chr. a. a. 505 (Theodoro cos.) vergl. bes. Krusch an der angef. Stelle und Neander Denkwürdigk. III, 1[1] S. 13—25. Alexis Schwarze Untersuchungen S. 158 ff. 172.

153) Domitius oder Domitianus, ein geborener Römer, hat nach Mabillon annal. p. 222 unter Porcarius auf Lérins gelebt und ist dann Gründer des monasterium Bebronense im Jura geworden. Über einen gewissen Apollinaris vergl. Silfverberg p. 90.

154) Dass Cäsarius mit dem h. Antonius aus Pannonien auf Lérins zwei Jahre lang zusammengelebt habe, würde völlig sicher sein (obwohl, soviel ich sehe, noch nie jemand darauf aufmerksam gemacht hat), wenn die Chronologie der Benediktiner unanfechtbar wäre, wonach Ennodius die Biographie des Antonius i. J. 498 verfasst hat. (Hist. lit. III, 98, 104.) Die Frage nach der Chronologie des Lebens und der Schriften dieses Mannes ist eine sehr verwickelte (vergl. Hasenstab Studien; Ebert I 2 433). Hier soll nur eine Äusserung berührt werden, welche der Abfassung jener Vita i. J. 498 entgegenzustehen scheint. Severinus ist auf keinen Fall vor 455 nach den Donauländern gekommen (Eugippii vita Severini I, 1 ed. Knöll p. 13 l. 1 ss.). Da Antonius acht Jahre alt zu ihm kam, kann dieser nicht vor 447 geboren sein. Nun nennt ihn Ennodius bei seiner Ankunft auf Lérins grandaevus. Wäre diese im Jahre 496 erfolgt, so müsste er damals 49 Jahre alt gewesen sein. Hätten wir es mit einem Schriftsteller zu thun, dessen Aussagen ernst zu nehmen wären, so wäre dieser Beweis gegen die frühe Abfassung der Schrift schlagend, und Cäsarius könnte mit Antonius nicht auf Lérins zusammen gelebt haben. Aber Ennodius ist durch und durch phrasenhaft. Es gehört einmal zu dem stereotypen Bild der Heiligen, dass sie uralt geworden sein müssen. Wäre die Lebensbeschreibung des Antonius die allerspäteste Schrift des Ennodius, die wir besitzen, was höchst unwahrscheinlich ist, so müsste sie im J. 513 verfasst sein (Hasenstab S. 6). Selbst dann könnte Antonius allerhöchstens

den heiligen Antonius aus Pannonien sind wir nämlich durch eine Schrift unterrichtet, welche Ennodius, später Bischof von Pavia, seinem Andenken gewidmet hat. Die geschwätzige Rhetorik dieses Schriftstellers gefällt sich freilich so sehr in dem Getändel mit künstlichen Wortspielen, dass wir weniger Thatsächliches über den Mann erfahren, als allgemeine Lobeserhebungen der athletenartigen Seelenstärke und der Wundermacht des Gefeierten.[155]) Uns ist er vor allem wichtig wegen der engen Verbindung, die zwischen ihm und einem der grossartigsten Menschen bestanden hat, von dem die Geschichte der alten Kirche berichtet, der in vielen seiner Zeitgenossen den schlummernden Funken der Frömmigkeit geweckt hat und — in Schleiermachers Sinn gesprochen — allen, die mit ihm in nahe Berührung kamen, ein „Mittler" wurde für die religiöse Anschauung der Dinge und des Universums. Es ist der heilige Severinus, von dessen hehrer Prophetengestalt tröstend, mahnend, Weg weisend das ewige Licht des Glaubens und der Liebe in die Herzen der Irrenden und Ratlosen strahlte, durch das Dunkel der Zeit und über die alles vernichtenden Fluten der unaufhörlich daherbrausenden Völkermassen, während ringsum Staat und Kirche dahinsanken. Bald nach dem Tode des Attila erschien Severinus zuerst an der Grenze von Pannonien oberhalb Wiens, dann in der Gegend des heutigen Erzherzogtums Österreich, welche damals Noricum hiess. Für uns kommen hier nicht die Erfolge seiner grossartigen sozialen Thätigkeit in Betracht, vermöge deren er den edelsten Wohlthätern der Menschheit beizuzählen ist, sondern wir fragen nur,

---

64 Jahre alt gewesen sein, als er auf der Insel anlangte. — Was die Mauriner h. l. III, 104 zur Stütze ihrer Chronologie ausführen, steht z. T. auf recht schwachen Füssen. Sie nehmen an, Leontius sei Abt von Lérins gewesen, und Ennodius habe im J. 494 auf seiner Reise, die er mit Epiphanius von Pavia machte, von Antonius gehört. Beides ist nirgends überliefert, das erstere höchst unwahrscheinlich. Vogel führt freilich in seinem Index nominum p. 356 den Leontius als abbas Lerinensis auf, (Hartel p. 625 ist vorsichtiger), aber dies beruht nur auf dem Schluss, weil Antonius auf Lérins gestorben sei, habe auch ein d o r t i g e r Abt die Lebensbeschreibung von Ennodius gewünscht. Wäre Leontius Lerinenser gewesen, so hätte das Ennodius in die Widmung oder in den Lobpreis der Insel § 38 f. sicher eingeflochten. Auch der Brief, den Ennodius ausserdem an den Abt Leontius geschrieben hat (CCXVIII ep. 5, 6 ed. Vogel p. 173, ed. Hartel p. 128) enthält nicht die mindeste Andeutung, dass die wortreiche Antwort des Briefschreibers auf eine Erkundigung nach seiner Gesundheit an einen Abt von Lérins gerichtet ist. — Hoffentlich bringen weitere Untersuchungen über die Chronologie der Schriften des Ennodius mehr Licht in diese für die Auffassung des Entwickelungsgangs des Cäsarius nicht unwichtigen Fragen.

155) Wenn Ebert I[2] 438 die vita Antonini als ein elendes Machwerk charakterisiert, so ist das nur allzu richtig. Aber darin kann man ihm nicht beistimmen, dass die Stoffarmut des Gegenstandes der Grund davon sei. Wie viel hätte ein Biograph, der wirkliches Interesse für seinen Helden gehabt hätte und nicht zu bequem gewesen wäre, um Nachforschungen anzustellen, über die Zustände in Pannonien und auf Lérins mitteilen können, das heute von hohem Wert für uns wäre! Für den Stil ist Eberts Bemerkung charakteristisch: „Man höre nur, wie ein simpler Mord hier ausgedrückt wird: Iste animam Dei manibus concessam per elisi fragmenta gutturis effugavit." —

welcher Art die religiösen Impulse waren, die von ihm ausgingen. Bei Favianis in der Nähe des heutigen Pöchlarn an der Donau hatte er seine Zelle, wo er in strengster Askese lebte. Auch bei grimmiger Winterkälte, wenn Lastwagen über den Strom fuhren, ging er stets barfuss, und während die Bevölkerung des Landes grossenteils im Taumel des Genusses den Ernst der Lage zu vergessen suchte, versagte er sich in unglaublichem Masse Speise und Trank. Wurde er wegen solcher Selbstverleugnung angestaunt, so pflegte er zu sagen: „Glaubet nicht, dass es mein Verdienst ist, was ihr hier seht, nein, es ist ein Vorbild zu eurem Heil. Es höre auf die menschliche Leichtfertigkeit, und die stolze Überhebung möge sich beugen. Auf dass wir etwas Gutes thun können, sind wir auserwählt, wie der Apostel sagt: ‚Er erwählte uns vor der Erschaffung der Welt, auf dass wir heilig und unbefleckt wären vor seinen Augen.‘ Betet lieber für mich, dass mir nicht zur ewigen Verdammung, sondern zu sich stets mehrender Gerechtigkeit die Geschenke des Heilandes dienen.“[156]) Solche und ähnliche Äusserungen in dem Munde des merkwürdigen Mannes sind von grossem Interesse, weil sie zeigen, dass Severinus von Augustinischen Ideen berührt gewesen ist. Hatte er in Afrika seine Heimat? Ist er gar von dem grossen Theologen persönlich beeinflusst worden? Er selbst hat keinem sagen wollen, woher er stamme. Fragte ihn jemand danach, so erwiderte er scherzend, ob man ihn für einen entlaufenen Sklaven halte, für den man das Lösegeld aufbringen müsse, oder er verwies die Äusserlichkeit, die in solcher Neugier läge. Ehe er es als den ihm von Gott anbefohlenen Beruf erkannte, unter den schwer heimgesuchten Menschen der Donaugegenden zu leben, hatte er sich längere Zeit im Morgenland aufgehalten. Aber seine Sprache verriet deutlich lateinische Herkunft[157]); in vielen Handschriften ist er als Afrikaner bezeichnet.[158]) Sicher ist auch, dass man sich in seiner Umgebung mit den Schriften Augustins ernstlich beschäftigt hat.[159]) Zu seinen Schülern gehörte jener Antonius, der

156) Eugippii vita Severini ed. Knoell IV, 11 p. 19. „Qui tamen talibus per dei gratiam uirtutibus sublimatus intima humilitate fatebatur dicens: 'ne putetis mei meriti esse quod cernitis: uestrae est potius salutis exemplum. cesset humana temeritas, elationis supercilium comprimatur. ut aliquid boni possimus, eligimur, dicente apostolo: qui elegit nos ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius (cf. Eph. 1, 4). orate immo pro me, ut non ad condemnationis cumulum, sed ad iustificationis augmentum saluatoris dona proficiant'.“

157) Eugippii epist. ad Paschasium ed. Knoell (C. S. E. L. VIII, 2 p. 4, § 7 bis p. 5, § 10); vgl. bes. an letzterer Stelle: „loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino latinum.“

158) In dem Knöll'schen Apparat habe ich die Angabe, dass Severinus handschriftl. als Afrikaner bezeichnet werde, nicht bestätigt gefunden. —

159) Eugippius hat bekanntlich eine grosse noch lange gepriesene Exzerptensammlung aus den Werken Augustins veranstaltet. Er verfasste sie mit Zuhilfenahme der Bibliothek Probas in Rom, einer Verwandten des Cassiodorius (Büdinger Eugipius S. 804), „cohortante domno meo Marino abbate uel ceteris sanctis fratribus“ (C. S. E. L. VIII, 1, 1.). Mabillon glaubte, damit sei der nur aus vita S.

seine letzten Lebensjahre auf der Insel Lérins zugebracht hat. Der persönliche Einfluss des Severinus auf diesen Mann musste um so nachhaltigere Wirkungen hervorrufen, da er schon begann, als Antonius acht Jahre alt war, und sich jahrzehntelang fortsetzte.[160] Der Vater des Knaben lebte, wahrscheinlich als höherer römischer Beamter, in dem pannonischen District Valeria, welcher erst am Ende des dritten Jahrhunderts infolge der Siege des Galerius, eines Adoptivsohnes Diocletians, dem römischen Reich dauernd einverleibt wurde und von der Tochter dieses Kaisers den Namen erhielt.[161] Als Antonius, acht Jahre

---

Eugendi 26 (A. S. O. S. B. I, 559) bekannte Abt Marinus von Lérins gemeint, auf dessen Anregung er um 510 dieses Leben des h. Oyan verfasste. Dazu bemerkt Büdinger (Eugipius S. 808 f.): „Ist das richtig, so müsste man ferner mit Mabillon annehmen, dass „die Verbindung durch eben jenen Antonius, der früher in Se„verinus' Aufsicht, später in Lérins lebte, veranlasst worden sei. Aber Eugipius' „Worte — da *domino meo* von einem fremden Abte um 500 schwerlich gesagt „werden kann — nötigten dann eben auch zu statuieren, dass er selbst eine Zeit„lang der dortigen Kongregation angehört habe. Mit den vorhandenen Mitteln „lässt sich die Frage nicht weiter aufklären." — Allerdings nicht; wohl aber kann es um 511, als Eugippius und der Biograph des h. Oyan schrieben, zwei Äbte Namens Marinus gegeben haben, von denen der eine auf Lérins, der andere in Italien sass, von denen der erstere die alte Strenge der Lerinenser Regel durch Anlehnung an die Agaunensische zu durchbrechen suchte und zunächst als ballon d'essai die vita Eugendi aufsteigen liess, der letztere die Schriften Augustins zu popularisieren strebte. Dass ein Abt von Lérins kurz nach dem Tode des Faustus auf Verbreitung des Augustinismus hingearbeitet haben sollte und alle Klosterbrüder mit ihm, ist so schwer glaublich, dass man es für einen Irrtum halten würde, wenn es überliefert wäre. Hätte Antonius auf der Insel einen solchen Umschwung bewirkt, so würde selbst ein Ennodius dies überliefert haben. Der Name Marinus war damals häufig. Vgl. vita Severini c. 46 ed. Knoell p. 66 Z. 15 „Marinus primicerius cantorum sanctae ecclesiae Neapolitanae." —

160) Dass Antonius als Knabe annorum ferme octo seinen Vater verlor und bald darauf zu Severinus kam, sagt Ennodius § 8 f. der Vita. Da der Knabe selbst diesen aufsuchte, wird sich Severinus damals noch in derselben Gegend aufgehalten haben, wo Antonius aufwuchs, d. i. in Pannonien. Dadurch werden wir in die erste Zeit des Aufenthalts des Severinus in den Donauländern geführt, also in die Jahre, welche auf den Tod Attilas unmittelbar folgten. — Ein längeres Zusammensein des Antonius mit Severinus anzunehmen, wird auch durch die Mitteilung des Ennodius nötig gemacht, dass der von ihm Gefeierte „hochbetagt" nach Lérins gekommen sei. Anm. 154 ist gezeigt, dass hier jedenfalls eine grosse rhetorische Übertreibung vorliegt. Unmöglich hätte aber Ennodius so schreiben können, wenn Antonius kurz vor d. J. 482 zu Severinus gekommen wäre, so dass seine Geburt kurz vor 474 fiele. Dann wäre ja Antonius gleichaltrig mit seinem Biographen gewesen (Ennodius geb. um d. J. 473); dieser schrieb seine letzten auf uns gekommenen Schriften, als er 40 Jahre alt war. —

161) Ennod. descr. vitae Ant. mon. § 7 ed. Vogel p. 186 Z. 21 „benedicitur indivisa trinitas deus noster, qui servum suum Antoninum . . . circa Danubii fluminis ripas in civitate [?] Valeria Secundino patre lucis huius ianuam iussit intrare. qui quamvis de splendore natalium conscientiae iubar hauserit, tamen fulgorem stirpis praecipuae morum radiis obumbravit, vincens decorem sanguinis ingenii claritate etc." — Über Valeria vergl. Amm. Marcell. XIX, 11, 4, ed. Gardthausen p. 189: (Erzählung

alt, seinen Vater verlor, wirkte Severinus noch in diesen östlichen Gegenden und stand erst am Anfang seiner Thätigkeit. Er nahm sich des Verwaisten mit der zärtlichsten Liebe an und sah sich durch die erfreulichen Fortschritte seines Zöglings belohnt. Dieser ist dann später mit seinem Pflegevater westwärts gezogen und wurde, wie einst Elisa in der Umgebung des Elias, Zeuge der Geistesmacht des christlichen Propheten, vor dem sich Könige beugten und dem ganze Städte gehorchten, weil aus jedem seiner Worte die überlegenste Einsicht und die lauterste Uneigennützigkeit sprach. Es ist ein Zeichen von dem gesunden Sinn, den der Meister in seinem Jünger gepflegt hatte, dass Antonius, als der heilige Severinus am 8. Januar 482 unter den Klängen des von ihm selbst angestimmten 150. Psalms verschieden war, nicht etwa versuchte, den Meister äusserlich nachzuahmen, sondern bei seinem Oheim, dem Bischof Constantius von Lauriacum[162] (heute Lorch an der Mündung der Ems), Schreiberdienste verrichtete. In den immer wilder werdenden Zeiten, die gleich nach dem Tode des Severinus eintraten, war freilich auch kaum die Möglichkeit vorhanden, eine solche Wirksamkeit, wie sie Severinus geübt hatte, wieder aufzunehmen. Im Jahre 488 wurde die Provinz Ufernoricum, wie Severinus vorausgesagt hatte, den Barbaren preisgegeben, was eine von Odovakar befürwortete allgemeine Auswanderung aller Provinzialen mit gesamter Habe zur Folge hatte. Antonius hat wahrscheinlich schon früher das Land verlassen. Er wandte sich, wie die übrigen, nach Italien, hielt sich erst in dem Thal Tellina und später am Comersee als Einsiedler auf, bis er sich endlich entschloss, die Insel Lérins aufzusuchen, wo er seine Tage beschloss. Ennodius berichtet über seinen dortigen Aufenthalt: „Leutselig erschien er den Jüngeren, würdevoll den Gereiften, kundig den Erfahrenen, demütig den einfachen Leuten. Das ganze Heer der Herde des Herrn, so vielfältig in der Leistungsfähigkeit, so verschiedenartig an Nationalität, vereinte er, wie ein Herz und eine Seele, in der Liebe zu seiner Person.“[163] Wie gern erführe man Spezielleres! Jetzt kann man nur sagen, dass sich Cäsarius gewiss am wenigsten dem Zauber dieser Persönlichkeit entzogen hat, der sich allen Mönchen auf Lérins fühlbar gemacht haben soll.

Wenn wir einen bedeutenden Einfluss des Antonius auf Cäsarius annehmen, so löst sich am leichtesten das Rätsel: „Wie ist der gallische Bischof dazu gekommen, mitten in einer semipelagianischen Umgebung, als Zögling eines Klosters und Mitglied eines Kreises, in welchem weder Verständnis noch aufrichtige Wertschätzung des grossen Theologen herrschte, den religiösen Kern der Augustinischen Gnadenlehre sicher

---

d. J. 359) „imperator . . . Valeriam uenit, partem quondam Pannoniae, sed ad honorem Valeriae Diocletiani filiae et institutam et ita cognominatam“; s. auch Schiller Gesch. d. röm. Kaiserz. II, 137.

162) C. Rodenberg S. 58 Anm. 1 seiner Übersetzung des Lebens des hl. Severin (Geschichtschr. d. deutsch. Vorz. Urzeit III. Bd.) unrichtig: „Constantius war der Neffe des h. Antonius von Lérins, dessen Leben Ennodius beschrieben hat.“

163) Ennod. l. c. 40 (ed. Vogel p. 190 Z. 12 ed. Hartel p. 392 Z. 27).

und kraftvoll zu erfassen?" Wir werden später sehen, dass es ein Irrtum ist, wenn man Avitus von Vienne als seinen Genossen ansieht, werden aber auch erfahren, dass von anderer Seite später noch einmal, und zwar dort weit sicherer nachweisbar als hier, der Augustinismus dem Arelatenser nahe getreten ist.

Man kann des langjährigen Aufenthaltes des Cäsarius auf Lérins nicht gedenken, ohne den tiefen Eindruck zu erwähnen, welchen der dort gepflegte Hymnengesang auf ihn machte. Dass er musikalisch beanlagt war, zeigt schon der Wohlklang seiner Predigten, deren Tonmalerei beim Vortrag äusserst wirkungsvoll gewesen sein muss. Seit Hilarius von Poitiers hat keiner so wie er in Gallien den Kirchengesang gepflegt, und der Bischof von Arles konnte sich dabei eines weit besseren Erfolges rühmen als jener.[164]) Dies hatte vor allem darin den Grund, dass der letztere auf der praktischen Erfahrung fusste, die er zu Lérins gemacht hatte, worauf von ihm selbst hingewiesen wird.[165])

Es lässt sich feststellen, welche Hymnen zur Zeit des Cäsarius auf Lérins gesungen worden sind. Manche derselben werden früher nirgends erwähnt und scheinen auf der Insel entstanden zu sein. Die Sache hat nicht bloss litteraturhistorisches, sondern ebenso gut kirchengeschichtliches Interesse: für die religiöse Bestimmtheit eines Zeitalters sind die gesungenen Lieder oft eine bessere Quelle, als die theologischen Schriften. Was insbesondere Cäsarius anlangt, so ist deutlich erkennbar, dass die Lerinenser Hymnen seine Religiosität beeinflusst haben.

Die erste Andacht am frühen Morgen, die s. g. Prim, wurde in den festlosen Zeiten mit dem Liede eröffnet[166]) „Der du den lichten Äther schufst", das den kraftvoll heiteren Sinn eines gesunden und zuversicht-

---

164) Hieronym. lib. II ad Galatas praef. (M. 26, 355 B) „Hilarius in hymnorum carmine Gallos indociles vocat." Cäsarius hat die gerade entgegengesetzte Erfahrung gemacht: M. 39, 2282, 1. Über Hilarius vergl. Ebert I² S. 172 f. „Vor Ambrosius wissen wir von keinen anderen lateinischen Hymnen als denen des Hilarius (s. Isidor. off. eccl. I, 6), diese jedoch sind litterarhistorisch nur indirekt von Bedeutung gewesen, insofern sie wahrscheinlich zu denen des Ambrosius die Anregung gaben; wie wenig sie im übrigen gewirkt haben, zeigt sich schon darin, dass sie nicht erhalten worden sind, und wir auch keine näheren authentischen Nachrichten von ihnen besitzen." Vergl. S. 176. — Kayser Beitr. I², 64—70 hält die in dem mozarabischen Brevier unter des Hilarius Namen aufgeführten Hymnen Deus pater ingenite, In matutinis surgimus und Jam meta noctis transiit für echt hilarianisch und ist geneigt, denselben Ursprung auch bei „Lucis largitor splendide" anzunehmen. Manitius S. 137 f. stimmt Ebert bei und bemerkt über die beiden ersten von Kayser dem Pictavienser zugesprochenen S. 138 Anm. 1): „Diese beiden Hymnen sind entschieden nicht von Hilarius verfasst, dagegen spricht schon die sehr fehlerhafte Prosodie."

165) A. S. Boll. Jan. I p. 735 l.

166) Ibd. p. 736 a: „Deinde dicenda est Prima cum psalmis sex et hymnus Fulgentis auctor aetheris, lectiones duae, una de veteri, alia de novo Testamento et capitellum. Hoc modo [etiam] Dominicâ vel Sabbatho et maioribus festivitatibus fieri debet." —

lichen Gemütes beim Beginn des neuen Tages zum Ausdruck bringt, angesichts der wieder erwachten Natur:

> Des Lebens Pulse schlagen frisch lebendig,
> Ätherische Dämmerung milde zu begrüssen.
> Du, Erde, warst auch diese Nacht beständig
> Und atmest neu erquickt zu meinen Füssen —

— so ungefähr haben jene Mönche auf der Insel gesungen, nur in kirchlichem Stil und geistlicher Tonart. Und man kann nicht leugnen, dass in dem Arelatenser trotz des Ernstes der Zeit, in die sein Leben fiel, und trotz seiner Askese ein unverwüstlicher Kern gottfreudigen Thatenmutes liegt. Dieser Zug seines Wesens hängt mit dem zusammen, was man als das antike Element in seinem Charakter bezeichnen könnte, — nur dass die liebevolle Beobachtung der Natur weniger der Antike, als gerade dem Anachoretentum eigentümlich ist, worauf schon durch Alexander von Humboldt aufmerksam gemacht ist.[167]) — In der österlichen Zeit freilich sollte sich der Blick gleich am Morgen von der Natur weg auf die Erlösung richten, von dem Aufstehn zum Auferstehn, vom Tageslicht zum Geisteslicht:

> Dies ist der wahre Gottestag,
> Der hell uns naht mit hehrem Licht,
> An dem getilgt das heilge Blut
> Die Schmach und Schuld der ganzen Welt.

Nun sollen auch die Verlorenen Vertrauen fassen, zu den Erblindeten dringt das Licht; denn muss nicht das Gedenken an den Schächer von finsterer Furcht erlösen, an ihn, der „mit kurzem Glauben Jesum ergriff“ und geradeswegs in das Gottesreich einging? Die ganze Natur staunt über das wundervolle Geheimnis, wie das Fleisch die Schuld des Fleisches wegnahm, der Tod an der Angel sich fing, das Leben starb, um als aller Leben zu erstehn! Wohl dringt der Tod zu allen hindurch, aber nun sollen alle Toten leben:

---

167) Alex. von Humboldt Kosmos (1847) II, S. 25ff.: „Während die Gefühle abstarben, welche das klassische Altertum belebten und den Geist auf Handlung und Äusserung menschlicher Thatkraft, nicht auf Zustände und Beschauung der Aussenwelt leiteten, gewann eine neue Sinnesart Raum. Es verbreitete sich allmählich das Christentum; und wie dieses in der grossen Angelegenheit der bürgerlichen Freiheit des Menschengeschlechts für die niederen Volksklassen wohlthätig wirkte, so erweiterte es auch den Blick in die freie Natur u. s. w.“ Humboldt bespricht die malerische Schilderung im Octavius des Minucius Felix und teilt dann ausserordentlich anziehende Naturschilderungen morgenländischer Anachoreten mit, aus Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Thalassius. Die beiden erstgenannten Kappadocier haben nach S. 112 schon früh Humboldts Aufmerksamkeit gefesselt, besonders hegte er für Basilius den Grossen schon lange eine besondere Vorliebe. Über die Naturschilderungen des Alten Testamentes ebenda S. 45ff. Auffallend ist es, dass Humboldt des Ambrosius keine Erwähnung thut; vielleicht erschienen ihm seine sich an Basilius oft anlehnenden Schilderungen zu wenig originell.

„Der Tod, er fiel durch eignen Schlag,
sein Sterben er beseufzen mag[168])!"

Um neun Uhr versammelte man sich zum zweiten Gebet. Eine heilige Zeit, in der Christus das Kreuz bestieg! Man feierte sie durch einen Hymnus des Ambrosius[169]), der, in altertümlicher Form, Lehre und Mahnung verbindet. In jener Stunde endete die Zeit der alten Schuld, die seligen Tage kamen, in denen die kirchliche Wahrheit den Erdkreis erfüllte. Am Kreuz verkündete Jesus durch sein Wort an Maria und Johannes das Geheimnis seiner jungfräulichen Geburt; das unheilige Volk glaubte dem nicht,

Wir aber glauben Gottes Sohn,
Den heilig die Jungfrau gebar,
Er trug die Sünden aller Welt,
Dem Vater sitzt zur Rechten Er.

Zur Mittagsstunde versammelte man sich zum drittenmal. Der um diese Zeit gesungene Hymnus[170]) ist weit jünger als der vorige. Er feiert das Mysterium der Trinität. Man fand es typisch geweissagt in der alttestamentlichen Erzählung von Abraham, der drei Engel bewirtete.

„Zu dieser selben Mittagszeit
Der glaubensstarke Abraham
Erfahren im Mysterium
Sah drei, doch Einen glaubte er."

Das Neue Testament beschreibt die Glaubensgrösse Abrahams anders. Man sollte denken, dass jener an poetischen Schönheiten nicht reiche Vers bei Cäsarius, wenn er ihn zu Lérins hörte und sang, einen nur geringen Eindruck hätte hinterlassen können. Auffallenderweise ist dem nicht so; gerade hierauf kommt er in einer Predigt, die nicht einmal von Abraham handelt, zurück.[171]) Unserem heutigen Empfinden und Urteilen liegt jener Gedanke so fern, dass wir nur schwer verstehen, wie er für Menschen des fünften und sechsten Jahrhunderts grossen Wert haben konnte. Und doch war es so, denn er handelte von der göttlichen Offenbarung des katholischen Grunddogmas, und man

---

168) Genau genommen sollte dieses Lied nicht zur Prim, sondern zur Matutin gesungen werden. A. S. Boll Jan. I l. c. „Hymnus Hic est verus dies Dei, quem hymnum totum Pascha et ad matutinos et ad vesperam psallere debetis."

169) Ibd. hymnus: Jam surgit hora tertia.

170) Ibd. hymnus: Jam sexta sensim volvitur.

171) M. 39, 1819, 2 serm. 37 app. Aug. (De David et Isai patre suo, et de Golia) zu I Reg. 17, 17. „Ephi, fratres mei, trium modiorum mensura est: et in tribus mensuris mysterium intelligitur Trinitatis. Bene noverat hoc mysterium etiam et beatus Abraham. Denique quando sub ilice Mambre in tribus personis sacramentum Trinitatis videre promeruit, tria sata similae misceri praecepit etc." — Die Strophe des Hymnus lautet:

Hoc et beatus tempore
Abrahamus fideliter
Peritus in mysterio
Tres vidit, unum credidit.

konnte sehr wohl meinen, es mahne die Zeit, vor allem hieran festzuhalten. Gerade in Gallien war die Erinnerung an die früheren Phasen des arianischen Streites lebendig, der den Athanasius aus der Ferne nach Trier verschlagen, den Hilarius von Poitiers in die Ferne verbannt hatte. War nicht jetzt abermals, wie während der Alleinherrschaft des Kaisers Constantius, die katholische Kirche jedes Schutzes einer weltlichen Macht beraubt? Wohl gab es einen Kaiser im Osten; aber er war ein Ketzer, ebenso schlimm wie die Arianer. Die Kirche war also auf geistige Kampfesmittel angewiesen. Und man muss gestehen, sie hat zu den wuchtigsten gegriffen, die sich finden liessen, und alle ihre Streiter haben sie gemeinsam gebraucht. Die Arianische Kontroverse war ausgegangen von der Frage nach der Person Christi. Dabei konnte es noch scheinen, als sei der Gott, den beide Teile anbeteten, derselbe, als handle es sich um die richtige Benennung und Würdigung des Mittlers, durch den man zu Gott komme. In der Zeit des Cäsarius kämpfen die Katholiken für die reine Lehre von Gott selbst, für die Trinität. Man sagte den Arianern: „Der wahre Gott ist der Dreieinige. Den haben wir, und ihr habt ihn nicht.“ Machte es aber das Wesen Gottes aus, der Dreieinige zu sein, so mussten Natur und Geschichte, von ihm geschaffen und gelenkt, auch von ihm das deutlichste Zeugnis ablegen. Wo immer in der Bibel drei Brote, drei Scheffel, drei Engel u. ä. vorkommen, — überall sah man Zeugnisse für die Trinität und gegen die arianischen Gewalthaber.

So diente also der im Abendland gepflegte Hymnengesang in der Zeit des Cäsarius neben der Erbauung auch apologetisch-polemischen Zwecken gegenüber dem Arianismus, Zwecken, welche Ambrosius sehr im Auge gehabt hatte, als er die lateinische Hymnendichtung begründete.[172])

Das vierte Tagesgebet fand um drei Uhr Nachmittags statt. Der dann recitierte Hymnus[173]) besingt das Ende der Kreuzesleiden Christi, ermahnt zum Ausharren in der Pflichterfüllung mit einem Hinweis auf das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg und erinnert an die Auferstehung (vgl. Mtth. 20, 5—27, 46, 52).

Die grösste Mannigfaltigkeit unter den auf Lérins gesungenen Gesängen und Hymnen zeigt sich in den Abendliedern. In dem einen [174])überwiegt die Bitte um Vergebung der geschehenen Fehltritte, ein anderes[175]) ruft Gott an, der nach festen Gesetzen den Wechsel von Tag und Nacht eintreten lässt, dass er auch in der Schlafenszeit seine ordnende Hand die Ruhenden spüren lasse, sie bewahre vor bösen Gedanken, Verführung, Sorge und Angst. Ein drittes[176]) ist in deutscher

172) Dass nach Kayser Beitr. I² p. 469 v. 17—28 des Liedes in einigen Hymnarien fehlt, thut nichts zur Sache.

173) A. S. Boll. l. c. hymnus: Ter hora trina volvitur.

174) Ibd. ad duodecimam ... hymnus: Christe precamur annue.

175) A. S. Boll. Jan. I, p. 736 Ad vesperam ... altera die: Deus qui certis legibus.

176) Ibd. p. 735: Die alia ad duodecimam: Christe qui lux es et dies.

Übertragung zu einem evangelischen Kirchenlied geworden, „Christ, der du bist der helle Tag". Das zarte Liebeswort des Hohenliedes „Ich schlafe, aber mein Herz wacht", wird hier auf die Seele angewandt, die wenn die Augen geschlossen sind, und das Bewusstsein schwindet, die Richtung auf ihren Herrn nie verliert. Endlich wurde auch jenes Abendlied des Ambrosius[177]) gesungen, das Gott preist, der eine Zeit der Ruhe geschaffen, in welcher die Müden sich erquicken, des Tages Sorge und Not verschlafen und vergessen sollen; jenes Lied, das einst dem Augustin die geistige Erstarrung löste, in welche der betäubende Schmerz um den Tod seiner Mutter ihn geschlagen hatte.[178]) Auch dieser Hymnus endet wieder mit einer lehrhaft gehaltenen Anrufung der Trinität.

Um zwölf Uhr Nachts wurde der Schlaf unterbrochen, und man sang den Hymnus „Dies ist die Zeit der Mitternacht".[179]) Wir begegnen ihm auch in den irischen Klöstern, von Columba wurde er in Luxeuil eingeführt.[180]) Kein anderer Gesang hat bei Cäsarius so deutliche Spuren hinterlassen, einige seiner Predigten erscheinen wie Nachklänge des tief empfundenen und gedankenreichen Liedes.[181]) Es besteht aus einer Einleitung, drei Teilen und einer Schlussstrophe. Den Anfang macht ein Hinweis auf das Wort des 119ten Psalms: „Zur Mitternacht stehe ich auf, dir zu danken für die Rechte deiner Gerechtigkeit." Dies Prophetenwort ermahnt zum Preise der heiligen Dreifaltigkeit, die *eines* göttlichen Wesens ist. — Mitternacht, eine Schreckenszeit für die Gottlosen, wenn der Würgengel auszieht, die Erstgeburt Ägyptens zu schlagen; aber er scheute zurück vor dem Blutzeichen des Passahlammes. Darum weinte nur Ägypten; Israel war froh. Jetzt sind wir das wahre Israel, froh in Gott, ohne Furcht vor dem Feind und dem Übel. — Mitternacht, eine Entscheidungszeit. Um diese Stunde erschallt der Ruf: „Der Bräutigam kommt!" Die klugen Jungfrauen gehen ihm mit brennenden Lampen entgegen, die thörichten müssen umkehren vor der verschlossenen Thür. Darum lasst uns wachen und den Geist hell erhalten, dass wir Jesu entgegengehen können, wenn er kommt! — Mitternacht eine Zeit der Befreiung. Um diese Stunde haben Paulus und Silas im Kerker und in Fesseln Christum ge-

---

177) Ibd. p. 736 Ad vesperam ... una die: Deus qui certis legibus.

178) Augustin. conf. IX, 12, 32 (M. 32, 777).

179) A. S. Boll. l. c. p. 735 Alia nocte ad primum nocturnum dicendum est: Mediae noctis tempus est.

180) Seebass (Über Col. v. Lux. Klosterregel u. Bussbuch) S. 25—27, woselbst einige Strophen des Hymnus abgedruckt sind.

181) Der Hinweis am Anfang des Hymnus auf ps. 118, 62 kehrt bei Cäsarius wieder M. 39, 2022, 5. „ad Vigilias alacri et ferventi devotione consurgite, propter illud quod scriptum est ...: Media nocte surgebam ad confitendum nomini tuo, Domine." Die Bibelstelle lautet: „Media nocte surgebam ad confitendum tibi super iudicia iustificationis tuae." Die Wendung, welche Cäsarius dem Citat giebt, passt genau zu den ersten Strophen des Hymnus. — An Strophe 3—6 erinnert stark der Anfang der 4. Homilie de paschate: M. 67, 1050 A B. — Auf Strophen 7—10 weist hin: M. 39, 1892, 1 vergl. M. 67, 1161 B.

lobt und wurden frei. Uns ist diese Welt ein Kerker. Dich loben wir, Gott Christus! Befreie uns von den Fesseln der Sünden, wir glauben an dich! Der Schlussvers erhält eine feierlich altertümliche Färbung, indem sich die griechische Sprache mit der lateinischen mischt, wenn die Sänger „dem heiligen König“ mit der Bitte sich nahen, er wolle die Anrufenden würdig machen des zukünftigen Reiches und fähig, ihm ewige Lobgesänge zu bringen.

Eine siebente Gebetszeit wurde bei Tagesanbruch gehalten, also im Sommer vor, im Winter nach der Prim. Sie wird von Cäsarius auch „der zweite Nachtgottesdienst“ genannt.[182] Dabei sang man den am meisten charakteristischen aller von Ambrosius gedichteten Hymnen „Du Ew'ger, der das Weltall schuf“. Hier tritt das Lehrhafte ganz zurück, jedes Wort dient zum Ausdruck der Morgenstimmung eines christlichen Gemütes, das nur so weit der Betrachtung sich hingiebt, als diese geeignet ist, den Entschluss zu frommer That zu kräftigen oder hervorzurufen. Die Vorgänge in der morgendlichen Natur — der Hahnschrei, das Erglänzen des Morgensterns, der sich zurechtfindende Wanderer, der sicher steuernde Schiffer, das ruhig werdende Meer, der scheu geborgene Dolch des Räubers, das strahlende Morgenlicht — alle diese Vorgänge „liefern dem Pinsel des Dichters die Farbe. Die Natur erscheint hier ihrer Selbständigkeit beraubt, nur im Dienst ideeller sittlicher Mächte“.[183] Wie viel konnte Cäsarius hier lernen für die von ihm später mit Meisterschaft geübte Kunst, mit populärer Anschaulichkeit zu predigen! Hatte er in Burgund sich gewöhnt, die äusseren Vorgänge des Landlebens und der Volkssitte zu beobachten, so wurde hier gezeigt, wie sich solche Beobachtungen zum Zweck der Erbauung und Ermahnung verwerten liessen. Nicht als ob er Stellen aus den Hymnen in seinen Predigten eingeflochten, oder den allzu raschen Wechsel der Bilder bei Ambrosius nachgeahmt hätte. Mehr unbewusst als bewusst liess er diese Lyrik auf sich wirken und bildete eine Fähigkeit in sich aus, welche in den Rhetorenschulen verkümmert oder verbildet wäre.

War nun der Morgengottesdienst, wie er gewöhnlich gehalten wurde, zu Ende, dann erscholl an Festtagen jener Wechselgesang, der Jahrhunderte hindurch bei feierlichen Gelegenheiten die frohe Stimmung zum Ausdruck gebracht hat: der sg. ambrosianische Lobgesang.[184] Als im

---

182) Nach dem jetzt vorliegenden Text wird es nicht klar, ob im Sommer Prim und Matutin zusammenfielen, so dass nur 6 Gebetszeiten herauskamen, oder ob vor der Prim die Matutin abgehalten wurde. Jedenfalls fanden im Winter zwei Nachtgottesdienste statt. A. S. Boll. l. c. p. 735. „A Kalendis Octobris usque ad Pascha addite secundos nocturnos.“ Die Prim hatte übrigens bei der Gründung von Lérins wohl noch nicht bestanden, ist aber durch Cassian, der diese Einrichtung von Bethlehem mitbrachte, wahrscheinlich bald eingeführt worden. Vergl. le Cointe p. 507, vergl. Möller KG I, 386.

183) Ebert I², 183. Aeterne rerum conditor.

184) A. S. Boll. Jan. I, 736: „In solemnitatibus vero ipsis impletis matutinis et hymnum dicant: Te Deum laudamus.“ Wahrscheinlich hat das Canticum damals mit Vers 21 abgeschlossen. V. 27—29 scheint, mit der 1 ps. sing. statt plur., für sich gesungen zu sein; s. die Vorschrift ad secundos nocturnos l. c.

Dezember des Jahres 800 Papst Leo III. sich von den wider ihn erhobenen Beschuldigungen gereinigt, und Karl der Grosse ihn wieder auf den Stuhl Petri zurückgeführt hatte, stimmten nach Beendigung der Messe die Bischöfe mit dem Klerus, dem Kaiser und dem Volke das Te Deum an.[185]) Schon im 8. Jahrhundert ist dieses Lied in deutscher Sprache als Thi Cot lopemus gesungen; spätere deutsche Übersetzungen sind zahllos, am grossartigsten das „Herr Gott dich loben wir“ Luthers. Nach der Legende ist der Gesang zuerst erklungen, als Augustinus aus dem Taufbrunnen hervorgestiegen war. Da habe Ambrosius mit den Worten Te Deum laudamus seiner Freude Ausdruck gegeben, Augustin habe geantwortet und nun hätten beide Männer vor allem Volk ihren Dank und ihre Freude im Wechselgesang ausgeströmt.[186]) An der Dichtung des Liedes hat keiner von beiden teil; zuerst in den Klosterregeln des Cäsarius und des Benedikt von Nursia begegnet es uns.[187]) Wahrscheinlich ist es auf Lérins gedichtet; jedenfalls weist die früheste Erwähnung auf die Insel hin. Mit Recht hat man das grossartige Gemälde, welches dieser Kirchenpsalm entrollt, mit Rafaels Disputa verglichen (ein Vergleich, der freilich dann besonders treffend ist, wenn man die legendarische Überlieferung für richtig hält). Welch triumphierender Glaube an den Sieg der Kirche als idealer Macht schallt uns aus dem flutenden Gewoge des Parallelismus der Versglieder entgegen, bald wie abgebrochenes, entzücktes Jauchzen von Engelstimmen, bald als festes Bekenntniswort männlicher Überzeugung, bald im inbrünstigen Flehen um den persönlichen Anteil an den kirchlichen Segnungen. Hier trat dem Cäsarius doch etwas noch Höheres entgegen, als das anachoretische Streben des Einzelnen nach moralischer Vollkommenheit: ein Himmel und Erde umspannendes, die graue Vorzeit und die fernste Zukunft umfassendes Allgemeines, in welchem auch der Einzelne seine Stelle finden soll, gegründet auf dem Felsengrund ewiger Wirklichkeit, realisiert durch geschichtliche Thatsachen der göttlichen Offenbarung und Erlösung. Kurz das Ideal erscheint hier nicht als etwas, was der Mensch hat, sondern als etwas, das ihn hat, nicht als eine von gut ge-

---

185) Vergl. Kayser Beitr. 1², S. 443 f. und G. Morin Nouvelles recherches sur l'auteur du "Te Deum" Rev. Bén. XI (1894) p. 49—77.

186) Vergl. Kayser l. c. S. 435. Vergleich mit Rafaels Disputa ebenda S. 450.

187) Caesarii regula ad monach. 21 (M. 67, 1102 B) „Perfectis missis dicite matutinos, directaneo: Exaltabo te, Deus meus et Rex meus. Deinde Confitemini. Inde Cantemus Domino. Lauda, anima mea, Dominum. Benedictionem. Laudate Dominum de coelis. Te Deum laudamus. Gloria in excelsis Deo, et capitellum. Omni dominica sic dicatur.“ — Aureliani Arelat. regula ad mon. Holsten cod. reg. I, 153b: „Omni Sabbato ad Matutinos: Cantemus Domino et Te Deum laudamus.“ — Regula S. Patris Benedicti ed. Schmidt c. XI p. 25. (Qualiter dominicis diebus vigiliae agantur) . . . Post quartum autem responsorium incipiat abbas hymnum „Te Deum laudamus“, quo perdicto legat abbas lectionem de Evangelio cum honore et timore stantibus omnibus; qua perlecta respondeant omnes „Amen“ et subsequatur mox abbas hymnum „Te decet laus“, et data benedictione incipiant matutinos. (Cf. Hildemari expositio regulae ed. Mittermüller p. 286.)

arteten Leuten löblicherweise anerkannte Vorschrift, mit der sie sich nach besten Kräften abzufinden suchen, sondern in objektiver lebendiger Realität, als eine den Einzelnen tragende, bestimmende, in sich aufnehmende, verklärende Macht. Wer diese Idee voll und ganz auf sich wirken liess, musste dadurch hinausgeführt werden über den armseligen, semipelagianischen Dualismus, in welchem das Subjekt mit vorlauter Gespreiztheit seine eigene Wichtigkeit betont und dann nebenbei auch den lieben Gott zum Worte kommen lässt. Der kirchliche Geist, welchen das Te Deum zum vollen Ausdruck bringt, trat nun aber auf Lérins nicht bloss in diesem Gesang und überhaupt nicht bloss in den Liedern hervor: der ganze Gottesdienst, soweit er nicht Predigt war, wurde von ihm beherrscht. Dieser Geist ist es gewesen, der Lérins zu einer Pflanzschule für gallische Bischöfe gemacht hat. Was Cäsarius in der Umgebung des Bischofs Silvester von Chalon nicht gefunden hatte, bot sich ihm auf der Eremiteninsel dar.

Fassen wir noch einmal alles zusammen, was auf Cäsarius in der Zeit von ca. 489—498 bildend eingewirkt hat. Sein Amt als Speisemeister förderte ihn in praktischer Beziehung. er gewann dadurch Geschicklichkeit in der Beschaffung und Verteilung von Lebensmitteln für eine bedeutende Anzahl von Menschen. Zugleich erfuhr er aber auch, dass es misslich ist, in einer grösseren Organisation allzu viel von dem persönlichen Einfluss abhängig machen zu wollen, dass namentlich in Klöstern feststehende Gesetze, welche das Einzelne regeln und den Einzelnen schützen, schwer zu entbehren sind. Persönliche Erfahrungen lehrten ihn, dass die Weltflucht nicht immer aus reinen Motiven, sondern bei manchen aus selbstsüchtigen und materiellen hervorgeht. Er warnt deshalb in seinen Klosterpredigten später eindringlich vor einer oberflächlichen Auffassung des Mönchtums und dringt auf Verinnerlichung. Es musste ihm ferner an sich selber klar werden, dass eine übertriebene körperliche Askese zweckwidrig sei. Während in den genannten Beziehungen eine Ernüchterung, eine Herabstimmung des ursprünglichen Enthusiasmus eintrat, erfuhr er in anderer Hinsicht auf Lérins positive Förderung in allerhöchstem Masse. Schon durch die Reise musste sich sein Gesichtskreis erweitern. In dem Verkehr mit den Männern aber, die von überall her auf der Insel zusammenkamen, ging ihm eine neue geistige Welt auf. Zunächst traten ihm die Nachwirkungen entgegen, welche die Abtszeit des Faustus von Riez auf der Insel hinterlassen hatte, in den letzten Jahren lernte er einen bedeutenden Vertreter des Augustinismus kennen. Er hörte und las tüchtige semipelagianische Predigten, vertiefte sich gemeinsam mit anderen in die Bibel, studierte Schriften des Origenes, Ambrosius, Eucherius, Hilarius von Arles und vielleicht noch mancher anderer „Väter“. Die gemeinsamen Gottesdienste befestigten und klärten seine orthodoxe Überzeugung, weckten und stärkten seinen kirchlichen Sinn, wiesen ihn hin auf praktische Bethätigung der Frömmigkeit, zeigten, wie man Bibellesen und Naturbeobachtung psychagogisch verwerten könne, und führten ihn zu der Einsicht, dass der gemeinsame Lobpreis Gottes in Wort und Lied fruchtbarer sei als die sich passiv verhaltende Beschaulichkeit oder die sprachlose

Ekstase. So führte das Leben auf der Eremiteninsel ihn über das Einsiedlertum, über das ganz und gar weltflüchtige Mönchtum, hinaus und wurde eine Vorbereitungsschule für das kirchliche Amt.[188])

Drittes Kapitel.

Cäsarius in Arles bis zur Bischofswahl.

Wäre Cäsarius nicht durch seine Krankheit genötigt worden, Lérins zu verlassen, so wüssten wir wahrscheinlich heute von ihm so wenig wie von zahlreichen anderen Asketen, die auf der Insel ihre Tage dem Streben nach Vervollkommnung weihten. Selbst wenn er später, infolge der Empfehlung seines Abtes, zum Bischof einer kleinen südfranzösischen Stadt gewählt worden wäre, würde er auf keinen Fall eine solche Thätigkeit haben ausüben können, wie er sie von Arles aus entfaltet hat. Auch darin zeigt sich eine höchst günstige Fügung der Umstände, dass sein Aufenthalt zu Lérins lange genug dauerte, um eine fruchtbare Einwirkung der dortigen Bildungsmittel auf seinen Geist zu ermöglichen, und doch nicht so lange sich hinzog, dass er inzwischen die Fähigkeit verloren hätte, andere Einflüsse in sich aufzunehmen.

Als der Abt Porcarius erkannte, dass Cäsarius der Anstrengung, welche das asketische Leben auf Lérins verlangte, auf die Dauer nicht gewachsen war, litt er selbst ersichtlich mit darunter und bestimmte ihn endlich, zur Wiedererlangung der Gesundheit sich nach Arles zu begeben; fast wider seinen Willen wurde er dorthin gebracht. Es kam auch sonst vor, dass Mönche die ungesunde Insel zeitweise verliessen und auf dem Festlande zur Erholung weilten.[189]) In Arles war nicht nur

---

188) Die Frage, **ob Cäsarius während seines Aufenthalts auf Lérins gepredigt habe**, glaube ich verneinen zu müssen. Er gehörte zwar schon in Chalon zum Clerus, ist aber erst zu Arles als Diakon geweiht. Es giebt eine zu Lérins gehaltene Predigt des Cäsarius; er hat sie aber erst gehalten, als er in seiner Eigenschaft als Metropolitanbischof die Insel wieder besuchte. Es ist die bei Migne fehlende hom. 25 des Cäsarius in M. B. P. VIII, 844, vergl. A. S. Boll. Sept. VII, 708 f. — Ferner ist der s. 299 app. Aug. ursprünglich ein von Arles aus nach Lérins geschickter Brief. Derselbe führt bei Barrali p. 277 die Überschrift „Dominis sanctis et in Christo desideratis fratribus in monasterio Lerinensi constitutis Caesarius." — Ob die Homil. VI M. 67, 1057 A sich auf Lérins oder auf das Rhone-Insel-Kloster bezieht, dem Cäsaris vorstand, lässt sich nach dem vorliegenden Text nicht sicher ausmachen. Dass in dem von Barrali gebotenen von **Eremiten** die Rede ist, beweist noch nicht, dass die Predigt nach Lérins gehört. In der rednerischen Sprache konnten recht wohl auch die Insassen des andern genannten Klosters so bezeichnet werden.

189) Vita Leobini c. 4 A. S. O. S. B. I, 116: Ligeris littora coepit peragrare perveniensque ad quandam cellam, ut in ea habitaret sibi oblatam, memor monitorum supradictorum (stets ein grosses Kloster aufzusuchen) se in illo loco alligare

das Klima besser, sondern es lebten dort auch berühmte Ärzte, die man von anderen Orten aus aufsuchte.[190])

So kam also Cäsarius von Lérins nach Arles, wie einst Honoratus und Hilarius von Lérins nach Arles gekommen waren. Aber jene waren Äbte gewesen und kamen, um den bedeutendsten Bischofsstuhl Galliens zu besteigen, — er kam als Kranker, der Heilung begehrte, hatte bis jetzt mehr Misserfolge als Erfolge aufzuweisen und konnte wie ein Schiffbrüchiger erscheinen, der einen Hafen aufsucht. Doch hatte er vor jenen Männern Eins voraus: sie kamen als Fertige, die trachteten, andere zu einer bereits erreichten Höhe hinanzuheben; er als Werdender mit der Fähigkeit, von anderen dankbar zu lernen.

Und wie viel gab es in Arles zu lernen für den, der sich ein offenes Auge bewahrt hatte! Gerade hier konnte ein Volksprediger sich bilden. Eine so strebsame Persönlichkeit wie Cäsarius, die darauf angelegt war, andere religiös zu beeinflussen, musste hier durch die tägliche Erfahrung auf die Einseitigkeit der bisherigen eigenen Ausbildung hingewiesen werden. Die kirchlichen Vorurteile jener Zeit haben ihm freilich die volle Bedeutung des Paulus-Wortes „Alles ist euer" verschlossen. Cäsarius hat die ängstliche Scheu vor der evangelischen Freiheit nie verloren. Auch als Bischof, mitten in einer vielseitigen Amtsgeschäftigkeit, hat er die weltflüchtige Richtung der mönchischen Sinnesweise festgehalten. Aber seine Ängstlichkeit erklärt sich aus der Übertreibung in Anwendung der oft verkannten Wahrheit, dass alles verderblich ist, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben. Die manichäische Furcht vor der Natur, dem sinnlich Wahrnehmbaren als solchem, fehlt nicht ganz, tritt aber zurück. Das Weltflüchtige in seinem Charakter hat seinen Grund in Glaubensschwäche, nicht aber in Selbstsucht oder Stumpfheit. Wie abstossend erscheint, mit der seinigen verglichen, die Charaktereigentümlichkeit des vielseitig gebildeten heiligen Hieronymus, weil bei diesem die Menschenfreundlichkeit des Arelatensers fehlt, wie starr und roh die Strenge des charaktervollen Columban, dem das Verständnis für das Natürliche fast ganz abzugehen scheint! Bei seinem Aufenthalt in Arles musste es dem Cäsarius klar werden, dass er nur dann die Erfahrungen seines Innenlebens mitteilen könne, wenn er in das Treiben der Menschen einen Einblick gewonnen habe, dass

---

voluit, sed volens Lirinum pervenire invenit quendam fratrem Lirinensem, dicentem se non posse illic temperiei incommoditatem ferre, quo dicto ab itinere, quod coeperat, revocatur.

190) Avitus von Vienne gab dem aus Burgund nach Arles reisenden Bischof Maximianus ein Empfehlungsschreiben an Cäsarius mit (Aviti epist. ad diversos XI [9] „Avitus episcopus Caesario episcopo"). In dem Briefe sagt er von Maximianus: (ed. Peiper p. 45 Z. 10): Principalis ei quantum dignatur adserere, causa veniendi est, ut peritiorem medicum quocumque perquirat, qui imbecillitati corporeorum luminum cuiuscumque remedio artis succurrat. Cäsarius möge sich dieses „Tobias" mit geistlichem Zuspruch annehmen: implebitur autem commune desiderium, si etiam qualiscumque infirmitatis medela provenerit. Mit andern Worten: Cäsarius soll einen recht tüchtigen Arelatensischen Arzt aussuchen und diesen für den Patienten interessieren.

er Anknüpfungspunkte suchen müsse, wenn er einwirken wollte. Das volle Menschenleben einer gebildeten grossstädtischen Bevölkerung war ihm etwas Fremdes: er hatte nur auf dem Lande, in einer Kleinstadt und auf einer Klosterinsel gelebt. Wollte er nicht darauf verzichten, in Zukunft auf weitere Kreise einzuwirken, so bedurfte er der Einsicht nicht nur in die am meisten verbreiteten Fehler und Schwächen, sondern auch in das Schöne und Gute, das sich, selbst bei seiner Auffassung, in der rein menschlichen Sphäre immer noch fand, wie sehr es auch entstellt und verkümmert sein mochte. Seine späteren Predigten, seine Wirksamkeit überhaupt, zeigen, dass sein angeborenes Talent, Eindrücke in sich aufzunehmen, Anschauungen auf sich wirken zu lassen, durch Askese und Weltflucht nicht zerstört worden ist.

Wenn Cäsarius, wie es wahrscheinlich ist, von der Ostseite her in die Stadt kam, so ist er an den Türmen vorbei und durch das Thor gezogen, deren Ruinen heute zu den Sehenswürdigkeiten von Arles gehören. Beim Betreten der Rhonestadt musste er sich wie auf heimischem Boden fühlen, weil die Lerinenser Honoratus und Hilarius hier gewaltet hatten. Diese Männer knüpften für ihn das Band zwischen der Gegenwart und dem Urchristentum; hier war die Stätte, wo jene Heiligen und ein glorreicher Märtyrer nicht nur nacheinander, sondern durch einen Himmel und Erde verbindenden Glauben sogar miteinander gewirkt hatten.[194]) Aus den Schriften des Hilarius und Faustus und durch mündliche Kunde wusste Cäsarius, dass Arles „die Stadt des heiligen Genesius" sei, und dass er sich gleichsam in dessen Schutz begebe, wenn er sie betrete.[192]) Wohl

---

191) Vergl. zum Folgenden den Plan von Arles in dem Dictionnaire géographique et administratif de la France . . . publié sous la direction de Paul Joanne (Paris 1890) I, 158.

192) Hilarii Arelatensis sermo seu narratio de miraculo S. Genesii martyris Arelatensis M. 50, 1274 ff. Die Schrift stammt nicht von Hilarius, denn dieser hielt sich damals nicht in Arles auf, aber von einem Augenzeugen. — Dem Faustus pflegt man die 50. Homilie des Euseb. Gallican. M. B. P. VI, 670 „de natali S. Genesii" zuzuschreiben, obwohl sich Bedenken dagegen geltend machen lassen. Über Genesius als eigentlichen Schutzpatron von Arles vergl. man: Prudentius ed. Dressel p. 342 Peristephanon IV, v. 35 f.

> teque praepollens Arelas habebit
> sancte Genesi.

Venantius Fortunatus nennt ihn in einem zu Ehren der h. Radegundis verfassten Gedicht zusammen mit Cäsarius (Ven. Fort. Miscell. VIII, 6. M. 88 p. 270 B), ed. Leo p. 185. Carm. VIII, 3, v. 157 s:

> Porrigit ipsa decens Arelas pia dona Genesi
> Astris, Caesario concomitante suo.

An einer andern Stelle nennt er geradezu Arles die Stadt des Genesius, nicht des Trophimus. Misc. V, 2 M. 88, 183 B. ed. Leo p. 105. Er empfiehlt die h. Radegundis der Fürbitte des Martin von Tours.

> Atque ascita sibi servetur ab urbe Genesi
> Regula Caesarii, praesulis alma pii,
> Qui fuit antistes Arelas de sorte Lirini,
> Et mansit monachus pontificale decus.

hätte man den Ort nach der offiziellen Kirchensprache „die Stadt des Trophimus" nennen sollen, aber die ältere und reinere Tradition behauptete sich gegenüber der zu hierarchischen Zwecken fingierten.[193]) Am 25. August, dem Gedächtnistag des Genesius, strömte von fern und nah das Volk zusammen. Als einst während des Bistums des Honoratus eine grosse Menschenmenge sich auf der Schiffsbrücke befand, die im NO. des Weichbildes die Altstadt mit der Neustadt verband, löste sich das Gefüge. In dem allgemeinen Schrecken wendet sich der Bischof, wie er nicht zweifelt von der Fürbitte des Genesius unterstützt[194]), im Gebet an Christus. Als schliesslich alle gerettet werden, erblickt man allgemein darin ein Wunder. Jetzt erschien der Strom wie geheiligt, die Rhone war zum Jordan geworden. Wie einst die Kinder Israel unter Josuas Führung unverletzt durch die Fluten des Jordan gezogen waren, so hatte nun die Fürbitte des Genesius allen Schaden abgewendet. In beredten Worten wurde dies Wunder von Hilarius gepriesen.[195]) Zum

---

Die Passio des h. Genesius bei Ruinart A. M. p. 561 wird dem Paulinus von Nola zugeschrieben (M. 61, 418—420). Vergl. H. l. II, 189. Nach Longnon p. 435 stammt sie aus dem 5. Jahrhundert. Es verdient bemerkt zu werden, dass Arles bei dem Hagiographen noch nicht als Doppelstadt erscheint, sondern nur auf der linken Seite des Flusses sich befindet (wie es auch heute der Fall ist). Die Neustadt auf dem rechten Ufer wurde im 4. Jahrhundert angelegt. Dass auch in der Zeit des Cäsarius das Genesius-Fest in Arles begangen wurde, zeigt die Bemerkung der Vita: „Tertio die post sancti Genesii festum sei der Bischof gestorben." Vita II, 34 M. 67, 1041 C.

193) Vergl. Löning G. d. d. K. R. I, 469. Dass die Trophimus-Geschichte eine Fiktion ist, wird auch von Tillemont und den Ballerini anerkannt. Villevieille p. 80 eifert vergebens dagegen. Er behauptet: „Le savant abbé Faillon, un enfant de la Provence, a répondu victorieusement à ses attaques et a vengé nos traditions dans ses ‚Monuments inédits'. Grâce à ses études remarquables, le doute en ces questions n'est plus possible aux esprits sérieux." Die Andeutungen Villevieilles beziehen sich auf die Passio S. Ursini Bituricensis, welche zuerst herausgegeben wurde in den Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Madeleine en Provence ed. Faillon II, 423 ff. (nicht erwähnt von Bennett S. W. IV, 1068). Vergl. Arndt zu Greg. Tur. h. Fr. I, 30 p. 48 A. 4 und Krusch zu Greg. Tur. glor. conf. 79 p. 796 A. 3: „Quod ad Passionem S. Ursini pertinet, quam Faillon primus edidit multisque Gregorio vetustiorem probare conatus est, ante saec. VII composita esse nequit, cum ex ipsis Gregorii verbis (sed librum in Gloria Conf. auctor ignoravit) pessime conglutinata sit." Auffallend ist das Urteil Möllers K. G. I, 195.

194) Es ist charakteristisch für die allmähliche Vergröberung der Heiligenverehrung, dass es bei [Hilarius] M. 50, 1273 C. noch heist, Honoratus habe in der allgemeinen Verwirrung ruhig dagestanden: erectis confestim ad coelum oculis intentione cordis luminibus exaequata ita a nobis circumstantibus mentis excessu totus abcessit, ut nemo dubitaret, quin tribunalibus Christi cum S. Genesio opem praesentis mali impetraturus astaret. Vergl. M. 50, 1275 A: Convenit utique episcopus martyrem, et dominum martyr. Gregor von Tours, welcher diese Schrift als Quelle benutzt, macht daraus, alle hätten gerufen: „Genesi beatissime, eripe nos propriae sanctitatis virtute, ne pereat plebs, quae fideliter advenit tua devote solemnia celebrare" (gl. m. 68 ed. Krusch p. 534 Z. 4). Dass Gregor die Schrift als Quelle benutzt, zeigt Krusch l. c. p. 533 Anm. 6.

195) M. 50, 1274 B: Erupit e vasto gurgite gloriosus exercitus, Jordanem iterum crederes, rupto divinitus amne, patuisse.

ersten Mal aber waren Stadt und Fluss geheiligt am 25. August 303. Genesius, Notar des Kaiserlichen Gerichts, weigerte sich damals die christenfeindlichen Erlasse vorzulesen und bekannte, obwohl noch ungetauft, die Religion der Verfolgten. Um seinen Bedrängern zu entgehen, springt er in den Fluss, wird aber am anderen Ufer ergriffen und unter einem Baum, den man noch nach Jahrhunderten zeigen wollte, enthauptet. So hatte der Katechumen die Bluttaufe empfangen, welche die Wassertaufe ersetzt. Man fand in diesen einfachen Vorgängen ein Mysterium: das Element des Wassers, von altersher im Celtenland in hohen Ehren gehalten, hatte wie durch ein Wunder nicht gefehlt. Genesius war in der Rhone untergetaucht, dieser Fluss war ihm zum Jordan geworden, in dem er wie Naeman rein wurde, wie Jesus die Taufe empfing.[195a])

Wandte nun Cäsarius von dem Ufer des durch diese Vorgänge geheiligten Rhoneflusses seine Blicke der vor ihm liegenden Altstadt zu, so erhob sich vor seinen Augen nahe dem Wasser der Kaiserpalast Konstantins des Grossen, prächtig durch Marmorgetäfel und Vergoldung, mit seinen Porphyr- und Granitsäulen, die man noch heute wegen der Härte des Materials und der Kunst der Glättung bewundert. Die acht schönsten sind freilich durch Katharina von Medici entfernt, um nach Paris geschafft zu werden.[196]) Cäsarius wird bei dem Anblick des Palastes an „die grosse Synode“ gedacht haben, wie man in Gallien das 314 gegen die Donatisten gehaltene Konzil zu Arles nannte, welches in der That für das Abendland einen ökumenischen Charakter hatte.[197]) In diesem Palast hatten die Väter damals getagt. Wenn Cäsarius den Kaiserpalast und den Fluss im Rücken liegen liess und sich weiter nach Süden begab, so gelangte er auf das Forum, von dem jetzt nur Überreste bei der Place des hommes zu finden sind. Er hat den Marktplatz noch gesehen, wie ihn Apollinaris Sidonius sah: von Säulenhallen umgeben und mit Statuen besetzt.[198]) Schon damals führte ohne Zweifel, wie es in dem modernen Arles mit der rue des arènes der Fall ist, in östlicher Richtung eine Strasse vom Markte direkt zum Amphitheater. In schönem Oval erhebt sich noch heute der grandiose Quaderbau. An Grösse kommt er dem Veronensischen Amphitheater nicht gleich — immerhin wurde für 25000 Sitzplätze gesorgt —; an äusserer Gliederung aber, durch Pfeiler, dorische und korinthische Säulen, übertrifft er dasselbe weit.[199]) An diesem

195a) Paulinus v. Nola M. 61, 420 A: ubi se perspicit deprehensum, instinctu Domini Rhodanum petiit, et sancta fluvio membra committit, ut eum illic a contagione mortali, velut alterius Jordanis undis, occultus Baptista purgaret, et mutuo alternoque mysterio et aquis corpus, et aquas corpore consecravit.

196) K. Bernh. Stark, Städteleben, Kunst und Altertum in Frankreich, S. 77: „Acht Porphyr- und Granitsäulen (des Kaiserpalastes), welche Katharina v. Medici nach Paris führen wollte, gingen samt dem Schiff auf der Rhone unter.“

197) Augustin nennt diese Synode zu Arles ein plenarium universae ecclesiae concilium ep. 43, 7, 19 (M. 34, 169). S. Hefele CG I², S. 202.

198) Apollinaris Sidonius epist. I, 11 § 7 ed. Lütjoh. p. 18 Z. 1—5.

199) Stark Städteleben S. 76. 148. — Eine Abbildung bei Joanne l. c. I, p. 159.

Punkte bewahrte Arles recht seinen Charakter als Militärkolonie: das martialische Vergnügen der Gladiatorenspiele erfreute die Augen der alten Soldaten. Aber die Unsitte hatte auch in der ganzen übrigen Bevölkerung so tiefe Wurzel gefasst, dass es dem Christentum nicht gelang, sie auszurotten. Zu Arles bestand sie noch im 6. Jahrhundert: dies geht daraus hervor, das Cäsarius dagegen predigt.[200]) Da es uns heutzutage schwer wird, das psychologische Verständnis für diese Dinge zu gewinnen, so möge an eine Erzählung Augustins in den Konfessionen[201]) erinnert werden: Alypius, ein jüngerer Freund Augustins, hatte unter dem Einfluss des letzteren seiner Leidenschaft für die Gladiatorenspiele entsagt. Da begegnet er an einem Spieltage mehreren Bekannten. Trotz seines entschiedenen Sträubens führen sie ihn mit freundschaftlicher Gewalt in das Amphitheater, während er ihnen zuruft: „meinen Körper könnt ihr zwar dorthin schleppen, aber mit dem Geist, den ihr nicht zwingen könnt, will ich abwesend sein.“ Als sie ankommen und Platz nehmen, erglüht alles von grausamer Lust, Alypius aber schliesst die Augen, fest entschlossen, sich auf nichts einzulassen. Hätte er doch auch seine Ohren verstopft! Als einer im Kampfe fällt, entsteht unter den Zuschauern ein ungeheurer Lärm. Von Neugier überwunden, öffnet er die Augen mit dem Vorsatz, das was er sehen werde zu verachten und zu überwinden. Aber eine schwerere Wunde ward ihm an seiner Seele geschlagen, als dem Gladiatoren am Körper. Denn sobald er das Blut sah, trank er gleichzeitig unmenschlichen Sinn ein, er wandte sich nicht ab, sondern heftete fest den Blick darauf, er sog die Wut ein und berauschte sich in blutgieriger Wollust. Er schaute, schrie, entbrannte. Die wieder angefachte Leidenschaft stachelte ihn an, später selbst wiederzukommen und andere dazu zu überreden. Es hat schwerer innerer Kämpfe bedurft, bis er endlich dieser Leidenschaft Herr wurde. Und dabei war doch Alypius sonst ein edel angelegter, auf das Ideale gerichteter Charakter!

Von dem Arelatensischen Amphitheater war kein weiter Weg zu dem Haus des Bischofs. Zwischen beiden Gebäuden lag das Theater, in edlem Stil erbaut, wahrscheinlich von Septimius Severus nach seinem Sieg über den Empörer Albinus. Gegenwärtig bewundert man an den Ruinen die fünf Arkaden, die zwei korinthischen Säulen aus afrikanischem Material und die graziöse Ornamentik, welche an vielen Stellen sichtbar wird.[202]) Noch im fünften Jahrhundert führten griechische Schauspielertruppen hier Szenen aus dem Mythenkreis der Aphrodite und des Bacchus auf, welche eine so grosse Anziehungskraft ausübten, dass die benachbarte Kirche fast verödete. Auch Cäsarius warnt davor.[203]) Aber derjenige Vergnügungsort, welcher Vornehme und Geringe am meisten anlockte, lag im Norden der Stadt: der Circus. Hier bot sich ein seltener Anblick: ein Obelisk

200) M. 39, 2225, 3 (Bal. 3).

201) Augustini conf. VI, 8. M. 32, 726.

202) Stark, Städteleben S. 75 f. Eine Abbildung der Ruinen bei Joanne I, p. 159.

203) M. 39, 2225, 3. (Bal. 3).

von ägyptischem Granit, dessen schlanke Spitze eine vergoldete glänzende Sonne zierte, wahrscheinlich von Konstantin d. Gr. aus der Ferne hierher verpflanzt. Jetzt steht er an einer anderen Stelle, an der place des hommes.[204]) Der Circus war in der Zeit des Cäsarius der Glanzpunkt des öffentlichen Festlebens. Einige Jahrzehnte ehe er hierher kam, hatte ein Kaiser, Majorianus, dort Hof gehalten. Apollinaris Sidonius wohnte den Spielen bei und entzückte durch seinen Esprit die kaiserliche Tafel.[205]) Er war nämlich noch nicht Bischof und brauchte aus seinen Einfällen und Liebhabereien keinen Hehl zu machen. Später warnte er natürlich vor allen solchen Zerstreuungen, wie es auch von Cäsarius gelegentlich geschieht. Trotzdem dauerten die Spiele fort, wie unter römischer so auch unter westgotischer und ostgotischer Herrschaft; und als Arles längst fränkisch geworden war, sechs Jahre nach dem Tode des Cäsarius, hören wir durch Procopius von Cäsarea, dass die Merovinger bei den dortigen Circusspielen den Vorsitz führten.[206])

So trat dem Einsiedler von Lérins zu Arles überall das bunte Leben entgegen. Und sollte es für seine Ausbildung als Redner und Stilist ganz gleichgültig gewesen sein, dass er auf jedem Schritt, in Statuen und Ornamenten, den Nachwirkungen des echt griechischen künstlerischen Geistes begegnete? Gerade in Gallien bewahrte man sich eine gewisse Offenheit für solche Eindrücke und teilte die bilderstürmende Wut orientalischer Mönche nicht. Vielmehr hat hier die junge christliche Kunst an die Antike angeknüpft[207]), und zwar besonders in Arles. Auf die liebenswürdige Anmut und Grazie, welche die Diktion des Cäsarius so weit von dem mürrischen Ernst des Weltüberdrusses und dem polternden Eifer des barbarischen Zelotismus entfernt, dürfte die geschmackvolle Umgebung, in der er sich zu Arles befand, nicht ohne Einfluss gewesen sein.

Wohl musste Cäsarius bei seinem Eintritt in Arles das Getriebe der grossen Welt als ungewohnt empfinden, aber diese Welt war keine völlig fremde für ihn. Eindrücke seiner Jugend, die in Lérins zurückgetreten waren, wurden wachgerufen. Wenn er überhaupt noch vermochte, sich

---

204) Stark, Städteleben S. 77. Joanne l. c.

205) Apollinaris Sidonius ep. I, 11 § 10 ed. Lütj. p. 18 Z. 16: postridie iussit Augustus, ut epulo suo circensibus ludis interessemus etc. Dieses Festmahl des Kaisers Majorianus fand i. J. 461 statt (Sulp. Sev. fälschlich 460). S. Index personarum zu Sidon. p. 418 und Mommsen in der praef. p. XLVIII. Sieben Jahre später wurde Sidonius Bischof.

206) Procop. Caes. bell. Goth. III, 33.

207) Siehe Stark, Städteleben S. 80. Die altchristliche Kunst ging hier in Arles sichtlich eine ganze Strecke mit der heidnischen parallel und nahm von jener viel herüber, nicht allein in Anordnung und architektonischem Schmuck, sondern auch in einer Menge ursprünglich mythischer Genien, Land- und Wasservögel u. dgl. — Ebda. S. 589: In Aix finden sich zwei aus Arles stammende Sarkophage. Der eine zeigt den Durchgang durch das rote Meer in ganz antiker Auffassung des Pharaonenheeres, an der Seite Joseph vor Pharao usw. — Vergl. Victor Schultze, Untergg. d. Heidentums II. S. 66. S. 115.

als Gallier, als Römer zu fühlen, so musste das hier in ihm lebendig werden, in der Stadt, welcher Ausonius[208]) zurief:

> Öffne, o Doppelstadt, weit deine freundlichen, gastlichen Häfen,
> Arles, du gallisches Rom!

Sechs Jahrhunderte und mehr waren vergangen, seit der Ort, bei der ersten Annexion gallischen Landes, römisch geworden war.[208a]) Er verdankte ganz und gar den Römern seine Grösse.[209]) Der 18 Millien lange Kanal, welchen Marius von hier bis zum Golf de Fos, östlich der Rhonemündungen, hatte graben lassen, um seine Soldaten zu beschäftigen, kam Arelate selbst zunächst nicht in vollem Umfang zu gute. Ehe Julius Cäsar hier nach Bezwingung von Massilia die siegreichen Krieger seiner sechsten Legion ansiedelte[210]), bestand es nur als Marktflecken des Salyerstammes und als Kommandite von Marseille. Dann aber wuchs seine Bedeutung, vor allem seit Konstantin der Grosse, dessen Vater schon gern hier weilte, das rechte Rhoneufer in das Weichbild hineinzog.[211]) Nun sprach man von dem „doppelten Arles". Hier residierte der Kaiser Konstantius nach Besiegung des Usurpators Magnentius.[212]) Der damals noch nicht versandete Rhonearm[213]) war von zahlreichen Fluss- und Seeschiffen belebt. Von Arles liefen Kriegsflotten aus, um Afrika zu bekriegen.[214]) Hier war ein Hauptsitz der römischen Finanzverwaltung.[215]) Die Thronprätendenten, Schattenkaiser und Nebencäsaren pflegten hier ihren Sitz aufzuschlagen. Den germanischen Barbaren gegenüber hat sich die Stadt bis nach dem Sturz des Romulus Augustulus römisch erhalten. Erst 477 — um die Zeit als Cäsarius lesen und schreiben lernte — ist sie den immer wiederholten Anstürmen des Westgotenkönigs Eurich erlegen.[216]) Aber noch bis in das sechste Jahrhundert hinein lebte der

208) Auson. ordo urbium nobilium 8, 1 ed. Schenkl p. 100:

> Pande duplex Arelate, tuos, blanda hospita, portus:
> Gallula Roma, Arelas.

cf. Auson. ep. 24, 81.

208a) Im Jahre 121 v. Chr. wurde die Gegend von Arles römisch. Mommsen RG II[6] 168.

209) Vergl. zum Folgenden: Jung, roman. Landsch. S. 214 f.

210) Caesar. b. c. I, 36. im Jahre 49 v. Chr. Die Stadt heisst nach Plin. nat. hist. III, 4 Arelate Sextanorum. Jung l. c. S. 207: Nach der gewaltsamen Bezwingung von Massilia i. J. 49 bestrafte Cäsar die Stadt um den grössten Teil ihres bisherigen Gebietes und verwendete denselben zur Anlage einer Reihe von Städten, die er nach seinen siegreichen Legionen benannte. So entstanden Arelate Sextanorum etc. — Die Stadt hiess auch Colonia Julia Paterna (von Cäsar und nicht erst von Augustus angelegt). Vergl. Stark S. 72.

211) Eumenius paneg. Constantini Aug. 18 § 4. 6.

212) Ammianus Marcellinus XIV, 5, 1 (z. J. 353).

213) Vergl. Guthe-Wagner, Geogr. S. 521.

214) Amm. Marcell. XXIX, 5, 5 (z. J. 373) und XV, 11, 18: Rhodanus uehit grandissimas naves uentorum difflatu iactari saepius adsuetas.

215) Vergl. H. Schiller Geschichte d. röm. Kaiserzeit II, 76.

216) Annales Arelatenses ad a. 477: Arelate capta est ab Eorico cum Massilia et ceteris castellis.

von dem römischen Reichsgedanken beherrschte politische Sinn hier weiter: bis zum Jahre 510 sind zu Arles im engen Anschluss an die Konsularlisten Annalen geführt worden; sie bilden eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der damaligen Zeit und sind von Jordanes, Gregor von Tours, Isidor von Sevilla und Paulus Diakonus benutzt.[217])

Aber war nicht Cäsarius so vollständig von religiösen Interessen beherrscht, dass es für ihn gleichgültig war, ob er mit Verfassern und Lesern von politischen Annalen in derselben Stadt zusammenlebte oder nicht? Kam nicht gerade damals neben dieser absterbenden Litteraturgattung eine neue auf, die der Heiligenleben, welche von einem ganz andern Gesichtspunkt aus die Welt betrachtete, und musste der Mönch von Lérins nicht solchen geistigen Strömungen sein Interesse ausschliesslich zuwenden?

Man hätte ein Recht so zu fragen, wenn wirklich die abendländischen Asketen so sehr allen Weltinteressen abgestorben gewesen wären, wie ihre Versicherungen uns glauben machen wollen. Aber einerseits reagierte dagegen, was noch von gesunder Natur in ihnen war (das innere Leben krankhaft zu versteinern, wie es später Frau von Guyon unternahm, hat damals in Gallien niemand versucht, und Cäsarius am allerwenigsten). Anderseits setzte sich trotz der starken manichäisierenden Neigung, wenn auch oft auf wunderlichen Umwegen, immer wieder die grosse alttestamentliche Wahrheit durch: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdboden und was darauf wohnet.“ Wir bemerkten eben, dass die Rhone durch Genesius, und dann wieder durch Honoratus, den Gläubigen zum „Jordan“, zum heiligen Fluss ward. So sahen sie auch Arles als eine von Gott auserkorene Stadt an, in deren weltlicher Blüte eine Wirkung der göttlichen Vorsehung zu erkennen sei. Selbst Rom gegenüber wurde das mit Nachdruck hervorgehoben. Neunzehn Bischöfe haben in einem feierlichen Schreiben Leo den Grossen darauf hingewiesen, dass Arles wie eine gemeinsame Vaterstadt für alle Gallier sei. Hier sei der Sitz der Präfektur und der übrigen höchsten Regierungsgewalten. Wie durch den Apostelfürsten Petrus die römische Kirche den Primat über alle Kirchen der ganzen Welt besitze, so ständen in Gallien der Kirche von Arles durch den Apostelschüler Trophimus die höchsten Vorrechte zu.[218]) Erst 43 Jahre war es her, seit die Trophimus-

217) Holder-Egger Über die Weltchronik des s. g. Severus Sulpitius etc. S. 44 ff. bes. S. 50 und S. 70.

218) libellus Leoni Pontif. ab episcopis Gallicis oblatus (mit ungenauer Überschrift unter Leonis M. Epistolae als 65. M. 54, 879—883) vergl. bes. c. III col. 882 A: Haec in tantum a gloriosissimae memoriae Constantino peculiariter honorata est, ut ab eius vocabulo praeter proprium nomen, quo Arelas vocitatur, Constantina nomen acceperit. Hanc clementissimae recordationis Valentinianus et Honorius fidelissimi principes specialibus privilegiis et, ut verbo ipsorum utamur [?], Matrem omnium Galliarum appellando decorarunt. In hac urbe quicumque intra Gallias ex tempore praedictorum ostentare voluerit insignia dignitatis, consulatum suscepit et dedit. Hanc sublimissima praefectura, hanc reliquae potestates, velut communem omnibus patriam, semper inhabitant. Ad hanc ex omnibus civitatibus multarum utilitatum causa concurritur; et plane ita sibi erga privilegia

Legende aufgetaucht war. Anfangs mit Befremdung, ja mit Widerstreben aufgenommen, wurde sie nach und nach als uralte Tradition betrachtet, wenn auch das Bewusstsein lebendig blieb, dass Arles eigentlich „die Stadt des Genesius" heisse. Man darf den Sieg der späteren Fiktion nicht einzig und allein den schlauen Manövern herrschsüchtiger Päpste und ehrgeiziger Bischöfe zuschreiben, obwohl diese wesentlich mitgewirkt haben. Hauptsache bleibt: die Trophimus-Legende kam einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Sie war der konkrete Ausdruck dafür, dass die katholische Kirchenverfassung, wie überall so auch hier, an die Organisation des römischen Reiches anknüpfte, sich nach der politischen Bedeutung der Städte richtete.[219]) Kaum war der Hauptsitz der kaiserlichen Regierung der Westprovinzen von Trier nach Arles verlegt, als man auch auf dem Stuhle Petri die Entdeckung machte, diese Stadt habe „von altersher" die allergrösste kirchliche Wichtigkeit gehabt, von hier aus sei das ganze Land durch Trophimus, Schüler des Apostels Petrus, christianisiert worden.*) Zum ersten Mal wird die Stadt Arles als ein von der

---

memoratae vel Ecclesiae vel civitatis, divina, ut credimus, dispensatione omnia consenserunt, ut semper sicut Ecclesia Arelatensis intra Gallias primatum in sacerdotio antiquitatis merito, ita etiam civitas ipsa principatum in saeculo opportunitatis gratia possederit. Über die 19 Bischöfe, an welche Leo d. Gr. am 5. Mai 450 sein Antwortschreiben (J—K no. 450) richtete, s. Löning G. d. d. KR. I, 489 Anm. 2). Die Verhandlungen selbst sind am ausführlichsten dargestellt von Jos. Langen Geschichte der röm. Kirche II, 89 ff. — Es ist sehr interessant, dieses Schreiben mit dem in Anm. 220 citierten zu vergleichen, weil hierbei mit Händen zu greifen ist, wie die Kirchenbehörden die Staatsbehörden nachahmen, sowohl im Ausdruck wie in der Sache.

219) Vergl. die lichtvolle Darstellung K. Müllers in den Preuss. Jahrbb. LX, 297 ff. —

---

*) Es sei gestattet, hier auf zweierlei aufmerksam zu machen, was zum Verständnis der Anschauungsweise des Cäsarius dient. 1) Es ist nationalrömisch, Institutionen, welche offenbar Gründen der Zweckmässigkeit ihren Ursprung verdanken, durch fingierte Traditionen zu rechtfertigen und zu stützen. Die moderne Kritik hat gezeigt, dass die gesamte überlieferte Geschichte der altrömischen Republik davon durchseucht ist. Schwerlich wird sich irgendwo sonst in der Welt diese Eigentümlichkeit so stark ausgeprägt finden, als gerade bei den Römern. Cäsarius ist in dieser Hinsicht durch und durch römisch. Führt er in den Canones der Synoden oder in seinen Klostervorschriften irgend etwas Neues ein, so ist er nicht beruhigt, bis er sich auf antiqua statuta ecclesiastica oder die institutiones patrum berufen kann. Etwas Zweckmässiges von sich aus anzuordnen fühlt er sich nicht berechtigt; er will überall das unmittelbare und direkte Bewusstsein haben und wecken, nur das ausführende Organ eines grossen Ganzen zu sein, das eher war als der Einzelne, und das diesen ganz und gar bestimmt. Dieses Ganze ist die katholische Kirche. Sein Verfahren ist römisch-katholisch. 2) sei hier nur angedeutet, dass dieser Traditionalismus auf der richtigen Idee beruht, dass in der That das Spätere immer in dem Früheren präformiert liegt, dass die spätere Ausgestaltung als vorwärts treibender Stachel der Entwickelung in der Vergangenheit verborgen wirksam gewesen ist. Wo diese Idee ganz ausser Acht gelassen und doch das eben geschilderte Verfahren eingeschlagen wird, da ergiebt sich ein toter Traditionalismus mechanischer Nachäffung oder plumper Fälschung.

göttlichen Vorsehung auserkorener Ort gepriesen in der Konstitution des Kaisers Honorius vom 17. April 418. Hier sei der Hauptsitz des Handels, der Sammelplatz aller Herrlichkeiten der Welt. „Die glückliche Lage von Arles bringt es mit sich, dass in keiner Stadt leichter der Austausch der Produkte statt hat. Hier findet man die Schätze des Orients, die Spezereien Arabiens, die kostbaren Waren Assyriens, den reichen Getreidetribut von Afrika, die edlen, schönen Tiere von Spanien, die Waffen, welche Gallien verfertigt, beisammen, als seien sie eigentümliche Produkte des Landes selbst. So dient gleichsam die ganze Erde dieser einen Stadt, und Segel, Ruder, Wagen, Landweg, Meer und Fluss führen hier alles zusammen.“ [220])

Wir sehen also, dass der Aufenthalt in einer Stadt wie Arles für Cäsarius Erweiterung des Gesichtskreises, Kenntnis des Menschenlebens, ästhetische Anregung, Kräftigung seines Bewusstseins als eines Römers und Galliers bringen konnte, ohne dass er damit die kirchliche Religiosität aufzugeben brauchte. Es kam aber sehr darauf an, mit welcher Art von Menschen er in nähere Berührung kam. Waren diese der streng asketischen Richtung ergeben, so wurde aller Gewinn, der aus jenen Eindrücken erwachsen konnte, in Frage gestellt oder verkümmert. Als um

---

220) Imperatoris Honorii constitutio de conventibus annuis in Urbe Arelatensi habendis (ed. Haenel [Lipsiae 1845] p. 10 ff. Corpus legum p. 238), gerichtet an den praefectus Galliarum Agricola: Ac plane praeter neccessitates publicas etiam humanae ipsi conversationi non parum credimus commoditatis accedere, quod in Constantina urbe (d. i. Arles) iubemus annis singulis esse concilium. Tanta enim loci opportunitas, tanta est copia commerciorum, tanta illic frequentia commeantium, ut quicquid usquam nascitur, illic commodius distrahatur. Neque enim ulla provincia ita peculiari fructus sui felicitate laetatur, ut non haec propria Arelatensis soli credatur esse foecunditas. Quicquid enim dives Oriens, quicquid odoratus Arabs, quicquid delicatus Assyrius, quod Africa fertilis, quod speciosa Hispania, quod fortis Gallia potest habere praeclarum, ita illic affatim exuberat, quasi ibi nascantur omnia, quae ubique constat esse magnifica. Iam vero decursus Rhodani et terreni recursus necesse est, ut vicinum faciant ac paene conterminum, vel quod iste praeterfluit, vel ille quod circuit. Quum ergo huic serviat civitati quicquid habet terra praecipuum, ad hanc velo, remo, vehiculo, terra, mari, flumine deferatur, quicquid singulis nascitur: quemadmodum non multum sibi Galliae nostrae praestitum credant, cum in ea civitate praecipiamus esse conventum, in qua divino quodam munere commoditatum et commerciorum opportunitas tanta praestatur? (Hänel begleitet den Text der Konstitution mit kritischen und erklärenden Anmerkungen.) Vergl. ausserdem Löning G. d. d. KR. I, 465 f. — Langen G. d. r. K. I, 742. Ähnlich wird die Bedeutung von Arles gepriesen in der Expositio totius mundi ed. Riese p. 122, vergl. auch Notit. dignitat. III p. 48. 49. 58 ed. Böck, und annot. II, 349. 162. 471. 1014. Weitere Zeugnisse bei Stark l. c. S. 590.

Dieser findet sich schon hie und da in der Zeit des Cäsarius, aber nicht bei ihm selbst, und auch nicht in der Trophimus-Legende. Ein Trophimus ist wirklich einmal von Rom nach Gallien, wahrscheinlich auch nach Arles gegangen, aber nicht der im N. T. Act. 20, 4; Act. 21, 29; 2. Tim. 4, 20 erwähnte, sondern ein viel späterer.

dieselbe Zeit Theodorich d. Grosse zum erstenmal in Rom einzog, und alle Welt von der dabei entfalteten Pracht begeistert war, befand sich Fulgentius von Ruspe unter den Zuschauern. Dieser ernste afrikanische Mönch redete die Anwesenden so an: „Brüder, wie schön muss das himmlische Jerusalem sein, wenn schon das irdische Rom solchen Glanz besitzt. Und wenn in dieser Welt denen, welche die Eitelkeit lieben, so viel Ehre und Würde verliehen wird, wie viel Ehre und Ruhm und Friede wird dann den Heiligen zu teil werden, welche die Wahrheit betrachten.“[221]) Wer wollte dem Manne, der, wie es bei Fulgentius in der That der Fall war, sich durch den sinnlichen Eindruck nicht fesseln lässt, sondern alles Vergängliche als Gleichnis des Ewigen betrachtet, seine Hochachtung versagen — aber ein Verständnis der relativen Berechtigung des Endlichen, eine Einsicht, dass die äusseren Dinge in den Dienst des Geistes genommen werden sollen, wird auf diesem Wege nicht gewonnen. Zum Glück kam Cäsarius, der auf Lérins schon oft Ähnliches hatte predigen hören, in eine ganz andere Umgebung. Ein vornehmer Mann, Namens Firminus, und seine Gattin, „die Frau des Hauses“ Gregoria, nahmen ihn bei sich auf.[222]) Dort wehte eine ganz andere Luft als im Kloster, obwohl auch sie durchaus kirchliche Leute waren. Sie standen nämlich in nächster Verbindung mit dem schöngeistigen Kreise, dessen Mitglieder durchgängig der römischen Aristokratie angehörten. Hier wurden die Traditionen der Rhetorenschule, die Beschäftigung mit den Klassikern, die Liebe zur Kunst gepflegt.[223]) Auf die

---

221) vita Fulgentii Ruspens. c. 13 (27) M. 65, 130C—131A vergl. Langen, Gesch. d. r. K. II, 223.

222) und 223) Vita Caes. I, 8 (6) M. 67, 1004 B: Erat igitur tempore illo Firminus, illustris et timens Deum, et proxima ipsius materfamilias Gregoria, illustrissima feminarum in praedicta urbe Arelatensi . . . Qui praedictum S. Caesarium ad se causa misericordiae receperunt. Auf welche Weise Firminus und Gregoria den Cäsarius kennen lernten, wird nicht gesagt. Jedenfalls nicht durch die Empfehlung des Abtes Porcarius von Lérins, wie Gellert I, 7 angiebt. Wäre dies der Fall gewesen, so würde es die Vita sicher berichten. Das Bestreben des Biographen geht überall darauf aus, religiös gesinnte Leute wie Firminus und Gregoria einzig und allein als erbauliche Heilige zu behandeln. Gregor von Tours macht es mit Apollinaris Sidonius ebenso, vergl. Kaufmann N. Schw. Mus. V, 1 ff. — Unzweifelhaft hat Sirmond sich mit Recht (not. ad Ennod. p. 10) für die Identität des in der Vita erwähnten Firminus mit dem Korrespondenten des Sidonius und Ennodius ausgesprochen. Ennodius war Arelatenser von Geburt (Vogel Proleg. p. III), seine Schwester Euprepia wohnte in Arles (Ennod. CCCXIII ep. 7, 8 ed. Vogel p. 234, Z. 24). Firminus, nach ep. 1, 8. ep. 2, 7 sein Verwandter, lebt zu Arles, Pomerius, der alumnus Rhodani, wie Ennodius ihn ep. 2, 6 nennt, begegnet uns als naher Freund, „familiarissimus“, des Firmin in der vita Caesarii. Er gehört mit Firminus zusammen zu den Korrespondenten sowohl des Sidonius wie des Ennodius. Auch die Chronologie stimmt. Firmin war der jüngere Zeitgenosse des Sidonius; dieser nennt ihn nicht nur domine fili, worin sich vielleicht der bischöfliche Rang des Schreibenden ausspricht; er erscheint auch als einer der jüngeren Freunde des Schriftstellers in ep. IX, 16. Ennodius dagegen verkehrt mit Firminus als mit einem Älteren. Alles dies stimmt mit den Angaben der Vita des Cäsarius. Mit Recht behandelt daher Vogel, ob-

„mönchische Einfalt“ sah man etwas herab.[224]) Untereinander hielten diese Litteraturliebhaber eng zusammen; der lebhafte Briefwechsel, den sie führten, wurde als eine höchst wichtige Sache betrieben; jeder Absender bemühte sich, sein Schreiben zu einem kleinen Kunstwerk zu gestalten; jeder Brief, der ankam, war nicht bloss für den Empfänger ein Ereignis, sondern für das ganze Haus und für alle Bekannten. Man teilte ihn möglichst vielen mit, las ihn immer wieder, und gewöhnlich wurde die ganze Sammlung nachher publiziert. Kurz, man muss sich an die Korrespondenz erinnern, welche die Humanisten miteinander führten, oder an die Briefe, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts gewechselt wurden, um dieses Treiben zu verstehen. Ein derartiger Gedankenaustausch bildet oft den Ersatz für eine durch die Verhältnisse unmöglich gemachte Bethätigung im öffentlichen Leben. So war es auch hier. Diese Adligen betrachteten sich als Römer und wollten Römer bleiben, und doch gab es kein römisches Reich mehr. Um so fester hielt man nun an der römischen Bildung, an der lateinischen Litteratur fest. Die vaterländischen Staatsmänner waren gefallen, die römischen Feldherren besiegt: die lateinischen Philologen und Rhetoren waren noch da, an diese klammerte man sich förmlich an. Einer, Namens Johannes — wir wissen heute nicht einmal mehr, wo er gelehrt, geschweige was er geleistet hat — wollte seine Thätigkeit aufgeben, besann sich aber eines anderen. Mit überschwenglichen Lobsprüchen wird er dafür von Sidonius gefeiert. Die römischen Waffen hätten Schiffbruch erlitten, jetzt sei der Hafen für das lateinische Wesen durch Johannes erhalten worden. Dieser verdiene, mit Statuen geehrt zu werden, als der Demosthenes und Cicero seiner Zeit. Die staatlichen Würden seien dahin, durch die sich noch vor kurzem der Edele von dem gemeinen Pöbel unterschieden habe; jetzt werde es in Zukunft nur noch ein Erkennungszeichen der Nobilität geben: Litteraturkenntnis.[225]) Leider ist in diesem Brief, wie es bei Sidonius überhaupt der Fall ist, zu viel Phrase und einseitiges Standesbewusstsein vertreten, als dass wir an dem Idealismus, der sich darin ausspricht, rechte Freude empfinden könnten. Wo in kraftvollerer Weise der Enthusiasmus für das Römertum herrschte, wie z. B. bei Avitus, da hat er das Papsttum gestützt und den römischen Katholicismus fördern helfen. Die von römischem Geist erfüllten gallischen Kirchenmänner sind die ersten und echtesten Ultramontanen gewesen: bei ihnen war der Ultramontanismus noch patriotisch.

Derselbe Sidonius hat auch zu Firminus, dem Gönner des Cäsarius,

---

wohl er im Index nur von einer Vermutung des Sirmond spricht, die Identität des Gönners unseres Cäsarius, des Verwandten des Ennodius, des Korrespondenten des Sidonius, Prol. p. III als ausgemachte Thatsache.

224) Vita Caesarii I, 9 (7) M. 67, 1005 A Firminus habe in bezug auf Cäsarius gewünscht, ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas polleret.

225) Apollinaris Sidonius ep. VIII, 2 ed. Lütj. p. 127. Dort heisst es u. a. te per Gallias uno magistro sub hac tempestate bellorum Latina tenuerunt ora portum, cum pertulerint arma naufragium ...... iam remotis gradibus dignitatum, per quas solebat ultimo a quoque summus quisque discerni, solum erit posthac nobilitatis indicium litteras nosse.

ein nahes Verhältnis gehabt. Ihm hat er das neunte Buch seiner Briefe gewidmet, und das letzte weltliche Gedicht, das er gemacht hat, ist an ihn gerichtet, eine sapphische Ode in 21 Strophen.[226] Wie Sidonius selbst eine recht umfassende Kenntnis der lateinischen Litteratur besessen hat, so lernen wir auch Firminus aus dem ersten der zwei an ihn gerichteten Briefe als einen Verehrer der Schriften des jüngeren Plinius kennen.[227]

Wie Apollinaris Sidonius innerhalb der älteren Generation, so ist Ennodius unter den Zeitgenossen des Cäsarius der Hauptrepräsentant jener schöngeistigen Richtung. Wir werden noch sehen, dass er an unsern Arelatenser einen Brief gerichtet hat. Wahrscheinlich ist die Bekanntschaft durch Firminus vermittelt worden. Ennodius ist Gallier von Geburt, Arles war seine Vaterstadt[228], der Gönner des Cäsarius sein Verwandter. Wir besitzen noch zwei Briefe von ihm an den letzteren. Sie sind durch und durch rhetorisch gehalten, ausserordentlich geziert und gesucht im Ausdruck; die Aussprache der Gedanken nimmt nicht den natürlichen Gang, sondern bewegt sich so zu sagen in einem tänzelnden Schritt. Wenn, nach einem bekannten Ausspruch, der Tenor von Briefen für den Adressaten noch charakteristischer ist, als für den Schreibenden, so muss man aus diesen Kundgebungen schliessen, dass Firminus ein grosser Freund von derartigen Kunstleistungen gewesen ist. Er wird denn auch von Ennodius als ein wahrer Meister des Stils gepriesen[229], dem das echt lateinische Kolorit, der auserlesenste Wortschatz, Fülle des Ausdrucks und der harmonische Rhythmus der Diktion in geradezu überraschender Weise zu Gebote stehe. Mit ihm wetteifern heisse mit Lampen gegen der Sonne Strahlen zu kämpfen. Indessen versäumt Ennodius doch nicht, seine eigene Belesenheit im Cicero an den Tag zu legen. Er sieht in seiner allerdings nicht ungeschickten Verwertung einer höchst nebensächlichen Reminiscenz aus dem Werk *de oratore* so viel Feinheit, dass er dieselbe später in einer kirchenpolitischen Parteischrift noch einmal auftischt, dort selbstverständlich, der höheren Würde des Gegenstandes entsprechend, in enger Verbindung mit einer

---

226) Sidon. ep. IX, 16 ed. Lütjoh. p. 170—172. Eine Besprechung und Erklärung dieses Gedichtes giebt Manitius Gesch. der christl.-lat. Poesie S. 222 f.

227) Sidon. ep. IX, 1, ed. Lütjoh. p. 149: Exigis, domine fili, ut epistularum priorum limite irrupto stilus noster in ulteriora procurrat, numeri supradicti privilegio non contentus includi. addis et causas, quibus hic liber nonus octo superiorum voluminibus accrescat: eo quod Gaius Secundus, cuius nos orbitas sequi hoc opere pronuntias, paribus titulis opus epistulare determinet.

228) Vergl. Vogel Prol. p. III.

229) Ennodius epist. I, 8 (ed. Hartel p. 17) ed. Vogel XII p. 17. — epist. 2, 7 (ed. Hartel p. 46) ed. Vogel p. 88. Vergl. besonders in dem letzten Brief § 8 p. 89, 8 ff.: „vos quos libra peritiae in eloquii lance pensavit, quibus ubertas linguae, castigatus sermo, Latiaris ductus, quadrata constat elocutio, quaeritis nimirum in aliis quod exercetis, quaeritis quod amatis. Nos ab scolarum gymnasiis sequestrati, arentis ingenii guttis quaedam oceani fluenta provocamus, quasi lychnis contra solis radios pugnaturi. mei macies longe se monstrat studii et, nisi excusetur pietate garrulitas dispendium proprii pudoris est, quod amavi.

Bibelstelle, die angeblich dasselbe sagen soll.[230]) Aber diese Verbindung des Biblischen und Klassischen, welche doch nicht zu einer wahren Harmonie führt, weil sowohl Christentum wie Humanismus oberflächlich aufgefasst werden, findet sich nicht bloss in den kirchlichen Schriften des Ennodius, sondern manchmal auch in seinen Briefen. Er schlägt in seiner Korrespondenz namentlich dann diesen Ton an, wenn der Adressat als kirchlich gerichteter Mann bekannt ist. Charakteristisch ist dafür ein Brief, den er an einen Pomerius nach Gallien, und zwar in die Rhonegegend, schickt.[231]) Wir erfahren aus dem Schreiben, dass Pomerius ein hochgebildeter Mann war, der als Fremder[232]) an seinem jetzigen Wohnort sich aufhielt. Ennodius setzt seine ganze Beredsamkeit in Bewegung, um ihn nach Italien zu ziehen; Anspielungen auf bekannte klassische Aussprüche werden nicht gespart, auch ein Dichtercitat wird eingeflochten, welches zeigen soll, dass der Einladende ebenso sehr in den Werken des Claudian zu Hause ist, wie er den Homer kennt.[233]) Aber die Bibel ist dem Ennodius ganz augenscheinlich noch wichtiger; er erwartet von dem Freunde Aufschlüsse über interessante Fragen, z. B.: Welche Eltern hatte Melchisedek? Wie war die Arche Noahs konstruiert? Worin beruht das Mysterium der Prophetie[234])? Man sieht aus diesen Vorschlägen, dass er sich keine andere Behandlungsweise von Themen denken

---

230) Bei Cicero de oratore I, 24, 112 giebt einer der Hauptunterredner des Dialogs, M. Antonius, Grossvater des Triumvirs, ehe er seine Ansicht über die Redekunst darlegt, seiner Befangenheit Ausdruck vor dem ehrwürdigen Q. Mucius Scaevola zu sprechen, dessen Gegenwart er sich immer höflich verbeten habe, wenn er durch die Verhältnisse gezwungen worden sei (wie bei der Kandidatur), etwas Unpassendes zu thun. Jetzt aber wolle es das Geschick, dass Scävola Zeuge seiner ineptia sei. „Nam quid est ineptius, quam de dicendo dicere, cum ipsum dicere numquam sit non ineptum, nisi cum est necessarium?“ Ennodius führt in seinem Brief an Firminus ep. II, 7 ed. Hartel p. 46 Z. 9 diese Stelle an. Durfte er voraussetzen, dass jener sie kannte? Dann lag darin vielleicht die Andeutung, dass Firminus ihm in ähnlicher Weise ehrwürdig sei, wie Scävola dem Antonius. Wie ausserordentlich gross die Kenntnis der Klassiker in diesen Kreisen gewesen ist, hat ja Eug. Geisler am Schluss der Sidonius-Ausgabe von Lütjohann gezeigt. (p. 351—416). In seinem Libellus pro synodis ed. Hartel p. 288 Z. 12 führt Ennodius nach dem Citat Eccles. 3, 8 fort: „uel post fidem prophetici oraculi cuiusdam oratoris exemplum“, worauf wieder die Cicerostelle folgt.

231) Ennod. ep. II, 6, ed. Hartel p. 44 ed. Vogel XXXIX p. 37.

232) L. c. ed. Hartel p. 45 Z. 13.

233) L. c. p. 45 Z. 10.

234) L. c. p. 45 Z. 19: nunc uale, mi domine, et circa me ecclesiasticae magis disciplinae exerce fauorem. scribe uel manda Melchisedech parentes quos habuerit, explanationem arcae (d. i. vor allem: Welche verschiedenen mystischen Bedeutungen hatte die Arche? Besonders hat Arator dieselben behandelt, s. Manitius S. 374), circumcisionis secretum et quae propheticis nupteriis includuntur. ista quae sunt saecularium schemata respuantur, caducis intenta persuasionibus, telae similia Penelopae. Diese Stelle ist wichtig, weil sich Ennodius offenbar den theologischen Interessen des Adressaten accommodiert. Seine eigene ganze Theologie und sein Kircheneifer beruhen grösstenteils auf Accommodation und Streberei.

kann, als die in den Kunstübungen der Rhetorenschulen gepflegten.[235]) Dieser Brief steht in der Sammlung der Ennodianischen Schriften, welche wesentlich in chronologischer Ordnung auf uns gekommen ist[236]), unmittelbar vor dem Schreiben an Firminus. Schon daraus, dass Pomerius und Firminus beide mit Ennodius in Korrespondenz stehen, lässt sich schliessen, dass zwischen den beiden an der Rhone weilenden Litteraturfreunden eine Beziehung bestanden hat. In der That erfahren wir nun aus der Biographie des Cäsarius, dass jener „Ausländer" Pomerius zu den vertrautesten Freunden des Gönners unseres Heiligen gehörte, dass er aus Afrika stammte, in der Wissenschaft der Rhetorik erfahren war und durch seine philologische Bildung zu Arles in hohem Ansehen stand. Firminus und Gregoria sahen die einseitig klösterliche Erziehung des Cäsarius als einen Mangel an; sie bestimmten ihn, sich von Pomerius unterrichten zu lassen.[237]) Der Zögling Lérins' konnte um so unbedenklicher darauf eingehen, da jener Afrikaner im besten Einvernehmen mit dem Bischof Aeonius von Arles stand. Dieser befand sich als Amtsnachfolger des Honoratus und Hilarius gleichsam unter dem Schutz dieser Heiligen, welche von der Insel Lérins ausgegangen waren. Pomerius und Aeonius hatten einen gemeinsamen Freund in Ruricius, Bischof von Limoges: auch er gehörte dem schöngeistigen Kreise an. Es war ein vornehmer Mann, der sich nicht wenig darauf zu gute that, aus dem altrömischen Geschlecht der Anicier (natürlich durch Adoption) abzustammen[237a]), in welchem die nationalen Traditionen stets eifrig gepflegt wurden. Erst spät hatte er die alte Religion verlassen und sich dem Christentum zugewandt. Als Ruricius auf einige Tage nach Arles kam, besuchte er selbstverständlich den Bischof, begab sich aber auch zu Pomerius und fand solches Wohlgefallen an ihm, dass er ihn dringend zu sich einlud. Aber Aeonius war keineswegs gewillt, den hochgeschätzten Mann von Arles wegziehen zu lassen. Ob der letztere von Ruricius so entzückt war, wie dieser von ihm, mag billig bezweifelt werden; wahrscheinlich fühlte er sich von der gespreizten Geschwätzigkeit desselben wenig angezogen. Als der ersehnte Rhetor ausblieb, wandte sich der Bischof von Limoges an seinen Arelatensischen Kollegen. „Glaubt nur nicht, dass Pomerius sich von Euch trennt, wenn er zu mir kommt. Ihr könnt versichert sein, dass er in mir nur Euch selbst zum zweiten Mal wiederfindet, wie ich meinerseits ja davon überzeugt bin, dass Ihr ihn nicht kommen lassen könnt, ohne ihn mit Euren Geist und Herzen zu begleiten.

---

235) Vergl. die Themata der Dictiones des Ennodius (Hartel p. 423—506) und darüber Ebert I² S. 436.

236) Vergl. Hasenstab Studien zu Enn. § 2.

237) Caesarii Vita I, 8 (7) M. 67, 1004 C: Erat autem ipsis (d. i. dem Firminus und der Gregoria) personis familiarissimus quidam Pomerius nomine, scientia rhetor, Afer genere, quem ibi singularem et clarum grammaticae artis (d. i. Philologie) doctrina reddebat. Concipiunt igitur animo personae generosae, quatenus tanta Dei gratia S. Caesarius refertus, tantaque memoria dono Christi videretur esse fulcitus, ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas polleret.

237 a) Venant. Fortunat. carm. IV, 5, 7.

Ausserdem werdet Ihr Euch ein grosses Verdienst dadurch (im Himmel) erwerben, wenn sein Wissen mir vielleicht von Nutzen sein wird, um mich in der Furcht Gottes zu unterweisen."[238]) An Pomerius selbst aber richtete er zwei von überschwenglichen Freundschaftsversicherungen überströmende Briefe, beide mit der Aufschrift: „Bischof Ruricius dem Herrn seiner Seele, dem in dem Herrn Christus mit der allerinnigsten Liebe zu verehrenden Abt*) Pomerius." Seit sie sich getrennt hätten, fühle er sich innerlich wie halbiert, er könne ohne ihn das Leben nicht mehr ertragen, genug, Pomerius solle und müsse kommen. In gewissem Grade war es dem Ruricius mit diesen Versicherungen Ernst. So hochmütig diese Adeligen waren (Sidonius spricht einmal von der niedrigen Menge, die nur zum Brieftragen gut sei): auch in den niedrig geborenen Gelehrten erkannten sie ihres Gleichen. Ein vornehmer Herr wurde von einer Rede des gelehrten Pragmatius so begeistert, dass er ihn in seine patrizische Familie aufnahm und ihm seine Tochter zur Frau gab.[240]) Hinter den höflichen Redensarten eines Ennodius und Ruricius steckt das Bewusstsein von dem hohen Wert der nationalen Sprache und Litteratur. Wir werden uns also nicht wundern, dass Aeonius den vielbegehrten Mann nicht von Arles fortliess. Er hat ihn dadurch zu fesseln gewusst, dass er ihn zum Presbyter weihte.[241])

---

238) Ruricii epist. II, 9 ed. Engelbr. p. 385 Z. 5. Dass dieser Brief, dessen Überschrift fehlt, an Aeonius gerichtet ist, an welchen auch das vorhergehende Schreiben II, 8 adressiert ist, wird von Krusch in dem Index personarum seiner Ausgabe mit Recht behauptet. Vergl. über das Verhältnis der beiden genannten Männer zu Pomerius H. l. II, 666.

239) Ruricii epist. I, 17 ed. Engelbr. p. 369 epist. II, 10 ibd. p. 385.

240) Kaufmann Rhetorenschulen und Klosterschulen S. 38.

241) [Gennadius] de script. eccl. 98 (M. 58, 1117 B) Pomerius natione Maurus, in Gallia presbyter ordinatus. Ich glaube diese Nachricht, so wie es im Text geschieht, kombinieren zu sollen.

---

*) Nur in der Überschrift der beiden Briefe des Ruricius an Pomerius wird der letztere als „Abt" bezeichnet. Dabei ist aber von dem Kloster, das er leitete, in keiner Weise die Rede. Noch viel weniger wird irgendwo gesagt, dass Aeonius ihn zum Abt eines Arelatenser Klosters gemacht habe; und doch findet man dies in allen Handbüchern behauptet. Die Mauriner der histoire litéraire haben die Kombination aufgebracht, Pomerius sei Abt an demselben Arelatenser Kloster geworden, dem später Cäsarius vorstand. Davon ist nichts überliefert. Auch sagt keine einzige Quelle, dass er in Gallien zum Abt gemacht worden ist; nur dass er in Gallien zum Presbyter geweiht wurde, sagt [Gennadius]. Hätte Pomerius an der Spitze eines Arelatenser Klosters gestanden, so wäre es unbegreiflich, dass Ennodius und Ruricius nicht müde werden, ihn zu sich einzuladen und in ihre Nähe zu ziehen. Alles aber erklärt sich aufs beste, sobald wir annehmen, dass Pomerius während des Aufenthalts in seiner Heimat einem dortigen Kloster vorgestanden hatte, dass er, durch die Vandalen aus Afrika vertrieben, sich ebenso wie z. B. Quintianus und Eugenius nach Gallien begeben hatte und sich in der Fremde durch rhetorischen Unterricht sein Brot verdiente, während Quintianus z. T. von Geschenken lebte. In den kirchlichen Kreisen Afrikas war viel humanistische Bildung zu Hause; man denke an Catus (Ebert I², 478. 480) u. v. a. Ebert I², 429 ff. u. s.

Pomerius selbst zeigt sich in einer auf uns gekommenen, höchst wertvollen Schrift als einen Mann von einer so umfassenden Bildung, wie sie in der damaligen Zeit selten war. So ist er z. B. des Griechischen kundig[242]) und kennt die späthellenische Philosophie gründlicher, als z. B. Faustus v. Riez.[243]) Das genannte Werk enthält die älteste abendländische Pastoralanweisung, die auf uns gekommen ist. Dass sie verhältnismässig unbekannt ist, erklärt sich aus dem höchst unzutreffenden (wohl unechten) Titel „Vom betrachtenden Leben"[244]), und aus dem Umstand, dass sie schon früh unter die Schriften des Prosper von Aquitanien geraten ist, denen man sie wohl deshalb beigesellt hat, weil der Verfasser sich allerwärts als einen Verehrer des Augustinus zu erkennen giebt. Das ist aber auch die einzige Verwandtschaft zwischen beiden. Pomerius schreibt nicht bloss einen einfacheren und weniger sententiösen Stil als der Aquitanier: der Lehrer des Cäsarius vertritt auch einen anderen theologischen Standpunkt. So sehr nämlich seine Schrift mit Augustinischen Gedanken durchtränkt ist, seine Auffassung ist dabei weit weniger starr und einseitig als die, welche wir bei dem epigonenhaften Zeloten des Prädestinatianismus antreffen.

Aber war denn Pomerius Theolog, ist er nicht vielmehr Rhetor gewesen? Er war beides zugleich, oder richtiger, er konnte das Eine und das Andere sein. Er ist in Cicero und Vergil zu Hause, aber er prunkt nicht mit klassischen Citaten. Er kennt die Gesetze der Rhetorik und kann sie anwenden, aber er legt keinen allzu hohen Wert auf solche Dinge. Er selbst hat diesen Standpunkt am Schluss seines Werkes in Worten zum Ausdruck gebracht, welche in übertriebener Weise die Form der Rede dem Inhalt gegenüber herabsetzen, in Worten, die doch selbst der rhetorischen Kunst nicht entbehren. „Das ist, wie ich meine, die echte Latinität", — so schliesst er diese seine Erklärung und zugleich sein Werk — „welche kurz und klar, unter Beibehaltung der ursprünglichen Wortbedeutungen, das heraussagt, was sie zu verstehen geben will, und nicht in dem Reiz und der Farbenpracht einer blühenden Diktion schwelgt. Verständigen Männern gefällt nicht gekünstelter Schmuck, sondern das Tüchtige. Denn die Dinge sind nicht der Worte wegen da, sondern die Worte sollen Dinge aussagen."[245])

---

242) Wenn Ennodius dem Pomerius sagt, utriusque bybliothecae fibula, perfectionis ex gemino latere venientis partes maximas momordisti (ep. 2, 6 ed. Vogel XXXIX, p. 38 Z. 5), so ist das mit Vogel Indices p. 358 von der Erfahrenheit desselben in der griechischen und lateinischen Litteratur zu verstehen. Dieselbe Kenntnis zeigt das Werk de vita contemplativa.

243) Vergl. Juliani Pomerii de vita contemplativa III, 27 (M. 59, 509). Kaufmann S. 42 citiert die Stelle als prosperisch.

244) Vergl. Nirschl, Patrologie III, 299.

245) Pomer. de vita contempl. III, 34, 2 (M. 59, 520). — Ciceros Tusculanen citiert: III, 31, 3 (M. 59, 515 C). Vergils Aneide und C. in Catil. ibd. III, 31, 4 (M. 59, 516 B). Vergl. über den Schluss der Schrift de vita contemplativa Léonce Couture: Le cursus ou rhythme prosaique dans la liturgie et dans la littérature de l'église latine du IIIe siècle à la renaissance. in Compte Rendu du congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris de 1 au 6 Avril 1891.

Von einem solchen Manne, sollte man denken, hätte sich Cäsarius ungemein gefesselt fühlen müssen. Auch dann, wenn dies im höchsten Grade der Fall war, folgt daraus nicht, dass der unerfahrene Schüler im stande war, zu begreifen, wie die durchaus verschiedenartigen Elemente in dem Geistesleben des gereiften Freundes sich nicht widersprachen, sondern ergänzten. Diese Einsicht zu gewinnen, musste ihm um so schwerer fallen, wenn Pomerius selbst nicht vermochte, eine volle Harmonie zu erreichen, die Berechtigung aller Funktionen seines Geistes auf Grund ihres inneren Zusammenhanges darzuthun. Wenn Cäsarius eklektisch verfuhr, das seiner Natur und Lebensaufgabe nicht Homogene ausschied, was aber für ihn passte, um so stärker auf sich wirken liess, gerade dann war er ein echter Schüler, kein gedankenloser Nachbeter. In der That hat nun Pomerius auf ihn den bedeutendsten Einfluss ausgeübt, ihm geradezu seine theologische Richtung gegeben. In dem Zusammensein mit diesem Afrikaner liegt die Lösung des Rätsels, dass ein Zögling der Lerinenser, ein Genosse von lauter Semipelagianern, rein und tief das Wertvollste und Bleibende des Augustinismus in sich aufnahm, das ist, nicht das theologische System, sondern den religiösen Gehalt. Die theologische Bedeutung des Cäsarius liegt darin, dass er die Siegesbeute der Seelenkämpfe des grossen Afrikaners, die seit dem Apostel Paulus von keinem Einzigen so durchlitten und durchstritten waren, für Gallien und damit für das Abendland gerettet hat, während die afrikanische Kirche verkümmerte und dahinsank. Dass er dies vermochte, verdankt er dem Afrikaner Pomerius.

Wie viel er diesem noch sonst im Einzelnen verdankte, wie die Art und Weise seiner Amtsführung als Bischof und Volksprediger im Grunde nur eine Verwirklichung des von dem Verfasser der Pastoralanweisung aufgestellten Ideales ist, werden wir später sehen. Zunächst haben wir zu erzählen, welchen Nutzen er von dem rhetorischen Unterricht des Mannes zog.

Wer die Predigten des Cäsarius mit Aufmerksamkeit liest, kann sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass sie zwar von der Künstelei der damals in der Mode stehenden Rhetorik weit entfernt sind, dass aber ihr Verfasser mit den Regeln der Sprache und Beredtsamkeit vertraut gewesen sein muss. Es ist wahr, sie sind volkstümlich, aber nur an sehr wenigen Stellen verlieren sie sich in das Formlose, Platte und Rohe. In der Regel macht eine Einleitung den Anfang, eine Rekapitulation den Schluss. Die Mittel der Überredung werden nicht wüst gehäuft, sondern einsichtsvoll gesteigert. Tropen und Figuren werden mit

Paris Picard 1891 (mir durch die Güte des Herrn Prof. Marx zugänglich) p. 6. Mit pl bezeichnet L. C. den cursus planus, mit t den cursus tardus, mit v den cursus velox. „. . . Ea mihi visa est compositio sátis ornáta[pl], — quae conceptiones animi cum necessaria quadam perspicuitáte proférret[pl] — non, quae illecebris aúrium deservíret[v]. — Ea est enim, ni fallor, judicáta latínitas[t], — quae breviter et aperte . . . res intelligéndas enúnciat[t], — non quae vernantis eloquii venustate atque amoenitáte luxúriat[t]. — Et prudentibus viris non placent phaleráta sed fórtia[t] — quando non res pro verbis sed pro rebus enuntiandis vérba — sunt institúta[v]."

Geschick verwertet. Wir treffen eine Abwechselung von Anaphora und Chiasmus. Allitteration und Homoioteleuta fallen ins Ohr. Die Formen der Metonymie, Allegorie, Paronomasie, Ethopöie, Aposiopese, Präteritio, Geminatio, Epizeuxis und manche andere beleben die Rede. Vor allen Dingen aber ist eine spezifisch oder doch vorherrschend christliche Form der Rhetorik, nämlich der s. g. cursus Leoninus, d. h. der Prosa-Rhythmus angewandt, eine künstliche Redeform, welche sich bei Augustin höchst selten findet, die aber Julianus Pomerius in ausgiebigster Weise verwertet hat. Lehrer und Schüler haben auf die Form der Rede sehr viel mehr Fleiss gerichtet, als sie selbst Wort haben wollen. Freilich ist der Stil des Cäsarius vorherrschend der simplex stilus, das tenue genus dicendi[246]; aber nicht immer. Ihm steht, wenn er will, auch das volle Pathos zu Gebote. So schlicht und einfach ferner für gewöhnlich seine Rede ist, so wenig der Bischof von Arles darauf ausgeht, durch zeremoniöse Feierlichkeit auf Schritt und Tritt fühlen zu lassen, dass hier einer der höchsten Würdenträger der abendländischen Kirche spricht: wenn er will, versteht er es gleich Einem, die konventionellen rhetorischen Floskeln und eleganten Zieraten anzuwenden. Man lese nur den Brief an Ruricius[247], in welchem die bittere Pille des gerechten oberhirtlichen Tadels durch die feinste Höflichkeit verzuckert wird. Moderne Leser mutet die graziöse Religiosität seiner Worte oft seltsam altfränkisch an; in Erbauungsbüchern der Zopfzeit, als der französische Geschmack auch die asketische Litteratur beherrschte, findet sich Ähnliches. Besonders in den Briefeingängen hat selbst ein Cäsarius sich der Modeherrschaft der Phrase, die aus den Rhetorenschulen stammte, nicht entziehen können. Keine Frage, dass er Lüge und Heuchelei, wo er sie als solche erkannte, gehasst und verachtet hat. Aber „die menschliche Gebrechlichkeit“, von der er so oft redet[248], spielte ihm hier einen Streich: er spricht von der bäurischen Form seiner Rede[249] und stellt sich, als improvisiere er[250], während in der That seine Sätze nach einer bestimmten Schablone sorgfältig ausgearbeitet sind, und gesuchte Wortspiele vorgetragen werden.[251] Er affektiert eine wahre Angst, dass seine

---

246) Kaufmann Rhetorensch. S. 93 „Die Zeitgenossen Gennadius und Hieronymus heben in ihren Katalogen den Gegensatz des simplex stilus und mos dialecticus bei den einzelnen Schriftstellern scharf hervor.“

247) Epistolae ad Ruricium scriptae ed. Engelbrecht n. VII (C. S. E. L. XXI, p. 445 Z. 14) Fausti aliorumque epistolae ed. Krusch n. VII (M. G. h. A. a. VIII p. 274 Z. 5).

248) Ausdrücke wie „ut se habet humana fragilitas, ut est humana fragilitas, pro ista fragilitate carnali“ u. ä. sind bei Cäsarius überaus häufig und für ihn ebenso charakteristisch wie das „Gebresten der Erbsünde“ für Zwingli. Vergl. Nonnenregel 24 M. 67, 1111 B. M. 39, 2221, 1 (B. P. 14). M. 39, 2219, 1. (B. P. 13). M. 39, 1872, 1. M. 39, 2256, 1. (Bal. 7). M. 39, 2265, 4 (B. P. 21) usw.

249) M. 67, 1154 D und 1128 A. — M. 67, 1136 B.

250) M. 67, 1125 D.

251) Ein Wortspiel ist augenscheinlich M. 67, 1126 A beabsichtigt. Cäsarius will dort sagen: „Ich will die Virginität preisen, will darstellen, wie dieser die Welt unter den Füssen liegt. Andere mögen das in den Versfüssen derer zu

unwürdigen Briefe könnten verbreitet werden, und dabei sind sie doch unleugbar zur Veröffentlichung bestimmt.[252]) In den Briefen selbst weiss er als ein treuer Seelsorger mit unverkennbarem und wirkungsvollem Ernst ins Gewissen zu reden, aber vorher hält er sich für verpflichtet, die Frömmigkeit seiner Adressaten und Adressatinnen zum Gegenstand galanter Komplimente zu machen.[253]) Die Zeitsitte verlangte es so, und

---

besingen versuchen, von denen sie nachher belobt zu werden begehren: ich habe einen ganz andern Weg einzuschlagen," d. h. er will nicht in der Dichtung mit andern wetteifern, weil das nur zur Eitelkeit führt. — Der Text bei Migne ist ganz verderbt. — Besonders gekünstelt und geziert ist die Sprache in der epistola hortatoria ad virginem Deo dedicatam M. 67, 1135.

252) Am Anfang seiner Briefe pflegt Cäsarius darzulegen, dass seine Bescheidenheit nicht gewagt haben würde, an den in jeder Hinsicht ihn unendlich weit übertreffenden Adressaten einen Brief zu richten, wenn ihn derselbe nicht auf das Hartnäckigste bedrängt und ihm das Schreiben gleichsam entwunden hätte. Wie durchaus konventionell diese übertriebene Höflichkeitsbezeugung war, die weiter nichts ausdrücken sollte, als heute unsere Anrede- und Unterschrifts-Formeln in Briefen sieht man aus den Übergangssätzen, welche sich in ihrer Nüchternheit hinter dem tönenden Schwall von Phrasen wunderlich ausnehmen. „Remoti igitur a temeritate atque ab elatione liberi, proposito insudemus operi." M. 67, 1125 D. — Ebenso ist es eine blosse Höflichkeitsform und keineswegs ernst gemeint, wenn Cäsarius schreibt: Et ideo rogo vos venerabiles filiae, ut audaciae meae veniam dantes, quaecumque suggessero, patienter et benigne suscipiatis, et consulentes rusticitati vel verecundiae meae, qualemcunque exhortationem meam secretius relegite, nulli alii tribuentes, ne cuiuscunque eruditae aures sermonis nostri asperitate feriantur (M. 67, 1128 D) oder gar scheinbar im bittersten Ernst: Tamen si das fidem nulli te lecturam alii, nec ad legendum edituram, secundum quod Deus vires dederit faciam quae hortaris (M. 67, 1125 D). Gerade weil man allgemein auf Briefe einen hohen Wert legte, sich auch bei der Abfassung derselben viel Mühe gab, unter Umständen geradezu Studien für sie machte, musste man sich höflicherweise dagegen verwahren, als meine man nun durch sein Schreiben den Adressaten und die ganze Welt belehren, bessern und bekehren zu können. Dass Cäsarius nicht entfernt daran dachte, seine Briefe geheim zu halten, geht schon daraus hervor, dass er sich selbst in ihnen vielfach ausschreibt. Lange Passagen kehren in andern Briefen wieder. Derartiges wiederholt sich immer in ähnlicher Weise in den Zeiten, in denen der Austausch der Gedanken durch Briefe im Vordergrund der Interessen steht. In meinen Händen befindet sich aus C. H. Gildemeisters Nachlass ein anonymes Gedicht Lavaters, das die intimsten Regungen und Wünsche seines Herzens darlegt, mit der eigenhändigen Aufschrift „Keiner Seele als Hamann". Das Poem selbst aber ist nicht geschrieben, sondern mit geschmackvoller Ausstattung auf einigen Sedezblättern gedruckt. Lavater hatte also nichts dagegen, wenn auch andere Seelen davon erfuhren, und den Schleier der Anonymität wird er nicht bloss dem Königsberger Freunde gelüftet haben.

253) M. 67, 1136 A an die virgo Deo dedicata (Oratoria): „ab ipsis pene cunabulis per annos infantiae atque adolescentiae, a iuventute usque studiis regularibus exercuisti vitam, in quibus vivendi didicisti normam, et doctrinae copiam affatim es consecuta. Ego vero qui scientiae praerogativam, praepediente segnitia, assecutus non sum, et ab abstinentia quam in te intulit divina dignatio procul distare me video et terrenis necessitatibus implicari. Unde garrulus potius a sapientibus quam recte aliquid loquens iure reprehendor, sicut etiam ipsius dictionis designat

er fügte sich ihr. Diese Widersprüche würden unerträglich sein, wenn nicht das reinste menschliche Wohlwollen überall zu spüren wäre, wenn nicht die innere Noblesse seines Geistes seine Worte adelte und seine natürliche Anmut uns nicht seine Fehler vergessen machte.

Auch der Biograph erkennt die Redekunst seines Helden an, aber er trumpft darauf, dass Cäsarius dieselbe einzig und allein dem göttlichen Geist und nicht der menschlichen Unterweisung verdanke. Werden wir so trennen dürfen? Und wenn wir es nicht dürfen, werden wir dann nicht darauf hingeführt, dass die Verbindung zwischen Pomerius und Cäsarius bedeutend tiefer und weiter gereicht haben muss, als der Biograph angiebt? Dieser verrät allzu deutlich das Bestreben, den Heiligen als völlig unberührt von der ihn umgebenden Welt hinzustellen. Den Doketismus hatte man aus der Christologie einigermassen entfernt, in der Kirchengeschichtschreibung und namentlich den Heiligenleben herrschte er durchaus. Durch Firminus und Gregoria, so erzählt die Biographie, tritt eine Versuchung an Cäsarius heran, die desto gefährlicher ist, da fromme Leute als Werkzeug derselben erscheinen. Seine Gönner suchen ihn in den Bannkreis heidnisch-litterarischer Interessen zu ziehen, ihn zu einer Behandlung christlich-theologischer Gegenstände zu verleiten, welche der Art entsprach, wie die Rhetoren mit den klassischen Schriftstellern umgingen. Doch vergebens. Von Gott selbst gewarnt, bebt der Heilige gleich anfangs vor dem Irrweg zurück und verschmäht jede andere Unterweisung als die des göttlichen Geistes. „Die verbildenden Einflüsse menschlicher Gelehrsamkeit nahm der nicht an, den die göttliche Gnade sich bereitete, damit er durch sie selbst unterwiesen werde. Als der Lehrer ihm ein Buch durchzulesen gab, legte er es, durch Nachtwachen ermüdet, um bei einer Pause, die er im Lesen machte, wach zu bleiben, unter die Achsel. Als er nun wider Willen über demselben einschläft, wird er bald durch ein gottgesandtes schreckliches Gesicht erschüttert. Er fühlt, wie die Schulter, unter der er sich stützt, der Oberarm, welchen er über das Buch streckt, von einer bei ihm liegenden Schlange zernagt wird. Aufgescheucht aus dem Schlaf, erschreckt durch das, was er eben gesehen, beginnt er infolge des Erlebnisses sich selbst auf das schwerste anzuklagen, weil er das Licht der heilsamen Regel mit der thörichten Weisheit der Welt hatte verbinden wollen. Daher verachtete er dies fürderhin und war gewiss, dass dem

---

impolita materies. Sed licet stolidus et terreni operis luto foedatus, prisci tamen amoris recordans (die gottgeweihte Jungfrau hatte sich für Cäsarius herzlich interessiert, als dieser im Jünglingsalter nach Arles gekommen war M. 67, 1135 D) credi non potest, postquam hoc quod nunc habes officium sortita fuisti, qualem de te habeam sollicitudinem vel timorem. etc." — M. 67, 1154 D: Ego enim licet peccatorum meorum sim conscius, et vestrae puritatis non sim ignarus, praesumo tamen tepidus admonere ferventes, lentus et negligens incitare currentes, languidus sanis consilium dare, et in via remanens ad aeternae patriae desiderium vos provocare; et quia secundum sanctum votum vestrum frequentius vos visitare non valeo, hanc admonitiunculam serenitati vetrae ad vicem praesentiae meae pie et humiliter transmitto. Ganz dasselbe: 67, 1128 CD.

der Schmuck vollkommener Beredtsamkeit nicht fehlen werde, welchem erst einmal das geistliche Verständnis aufgegangen sei.“[254])

An der Geschichtlichkeit dieses „Wunders“ zu zweifeln, liegt kein Grund vor. Cäsarius war zugleich tief und sensibel angelegt; die stete Anspannung seiner sittlich-religiösen Energie liess auch im Schlaf nicht nach; es war ihm so zur anderen Natur geworden, alle Eindrücke auf das Ewige zu beziehen, dass dies auch in seinen Träumen nachwirkte. Mit pietätvoller Scheu haben jüngere Kleriker, die in seiner Umgebung zubrachten, später solche Äusserungen vernommen und einige aufgezeichnet. Die fortgesetzte Unterbrechung der Ruhe durch die Vigilien liess es bei ihm zu keinem gesunden, festen Schlaf kommen; in diesem Falle wurde ausserdem durch die Blutstauung eine Reflexbewegung der Phantasie hervorgerufen, welche er beim Erwachen sofort auf die inneren Kämpfe bezog, die ihn unausgesetzt beschäftigten. Auch von anderen Heiligen jener Zeit wird Ähnliches berichtet. Als Hieronymus den Gegensatz zwischen seiner rhetorischen Bildung, die er doch zum grossen Teil dem Unterricht des christlichen Rhetors Victorinus verdankte, und dem christlichen Geist lebhaft empfand, erschien ihm Christus im Traum; auf die Frage, was er sei, erklärte er sich als Christ, erhielt aber die Antwort: Du lügst, ein Ciceronianer bist du und nicht ein Christ, denn wo dein Schatz ist, da ist dein Herz.[255]) Hieronymus hat nicht für immer das Studium der Alten aufgegeben[256]); er hat die Philologie in den Dienst der Kirche gestellt, wie es auch Augustin that, dessen Schriften wir u. a. die wertvollsten Auszüge aus den Werken des Varro verdanken. Für Cäsarius lagen die Dinge wesentlich anders, als bei den älteren Kirchenlehrern. Hieronymus hat jenen Traum zu Antiochia etwa hundert Jahre vor der Geburt des Cäsarius gehabt; seitdem hatten sich in dem litterarischen Leben des Abendlandes fast noch grössere Wandlungen vollzogen, als im politischen. Die edle Einfalt und natürliche Kraft der Antike schwand bei der einreissenden Entartung dahin. In den Wirren und Kämpfen der Zeit kam den Menschen die Ruhe und die Stärke des Geistes abhanden, um das geistige Erbe der Vergangenheit wahrhaft zu durchdringen und zu verarbeiten; so lastete es wie ein Alp auf den Seelen. Die grosse Mehrzahl, auch der Vornehmen, machte es sich freilich leicht, diese Last loszuwerden. Zügellose Genusssucht und herzlose Gier nach Besitz, Völlerei und namentlich der Geiz, auch bei ganzen Völkern das Laster des Greisenalters, beherrschten trotz der Unsicherheit aller Verhältnisse weite Kreise. Gegen diese Fehler hat Cäsarius weit mehr zu predigen gehabt, als gegen die Verirrungen der überlebten Rhetorik. Edlere Naturen aber versuchten doch immer wieder, den neuen Wein des christlichen Lebens in die alten Schläuche der antiken Bildungsformen zu fassen. Es hat etwas Rührendes, zu sehen, wie man uner-

---

254) M. 67, 1005 AB.

255) Hieronym. epist. 22 ad Eustochium c. 30. M. 22, 416. Der Vorgang fällt ungefähr in das Jahr 374 n. Chr. (Zöckler Hieron. S. 47 f.) vergl. Ebert I², S. 187. — Möller K. G. I, S. 382. —

256) vergl. Zöckler Hieronymus S. 324—329 und ebenda S. 48 Anm. 2.—

müdlich an den alten Formen herumbessert. Einer, dem es am meisten Ernst damit gewesen, ist Claudianus Mamertus. Er hat sich mit seinem Denken an die tiefsten Probleme gewagt. Was er geleistet hat, ist unfertig[259]), aber er eilte mit seinem Streben der Zeit weit voraus.[257]) Er gab sich keine Mühe, die abgeschliffene, ebenso ausdruckslos wie eindruckslos gewordene Denk- und Redeweise seiner Zeit durch Zurückgehen auf die Muster einer weit hinter ihm liegenden Vergangenheit aufzufrischen. Den Erfolg hatte er, dass sein Archaismus als modernste Errungenschaft von angesehenen Kritikern gepriesen wurde, er erreichte jedoch nichts.[258]) Er selbst hat das schmerzlich gefühlt, aber er suchte den Grund seines Misslingens an einer falschen Stelle. „Das Eine“, schreibt er, „steht mir felsenfest: Es fehlt unserem Zeitalter nicht an Talenten, aber am Studium.“[259]) Das war grundfalsch. Gerade die Studien, wie er und seines-

257) Claudianus Mamertus ist als Presbyter zu Vienne um 474 gestorben, sein Hauptwerk ist ca. 470 verfasst. Die Übereinstimmung seiner Grundgedanken mit den Prinzipien des Cartesius ist oft bemerkt worden. de Marville, Basnage, du Pin u. a. haben darauf hingewiesen und z. T. eine direkte Abhängigkeit des letzteren von dem Philosophen des fünften Jahrhunderts statuieren wollen (hist. lit. II, 450). Diese lässt sich nicht nachweisen. Wohl aber hat Berengar von Tours ihn studiert und hoch geschätzt (M. 178, 1869). Nicolaus, der Sekretär des Bernhard von Clairvaux, preist ihn wegen seines subtilen Scharfsinns (M. 202, 499), im dreizehnten Jahrhundert wird er von Richard de Furnivalle erwähnt. In der That ist der Verfasser des Buches de statu animae Vorläufer der Scholastik in einem viel spezielleren Sinne, als man dies von andern, z. B. Augustin, sagen kann. Er bedient sich schon im wesentlichen der Methode, welche wir später bei Roscelin und Abälard finden (vergl. de la Broise S. 186). Claudian glaubt zwar durchaus auf platonischem Boden zu stehen, in Wirklichkeit aber ist er der erste christliche Peripatetiker. Seine Sprache trägt schon das scholastische Gepräge. Die abstrakten Adverbia accessibiliter, scientialiter, seminaliter, sensualiter sind zuerst von ihm eingeführt. Engelbrecht zählte 82, de la Broise 40 solcher scholastisch gearteter Adverbien auf, wie z. B. accidenter, essentialiter, figuraliter, indissociabiliter etc. — Vergl. über ihn das Urteil Eberts (I², S. 475): „Das Werk des Claudianus Mamertus zeugt nicht bloss von einer damals seltenen Gelehrsamkeit und Schulung des Geistes, sondern auch von einer Freiheit und Selbständigkeit des Denkens, die für jene Tage alle Anerkennung verdient.“

258) Apoll. Sidon. epist. l. IV, ep. 3 ed. Lütjoh. p. 55 Z. 4: nova ibi verba, quia vetusta, quibusque conlatus merito etiam antiquarum litterarum stilus antiquaretur. ibd p. 56 Z. 16: tuam tubam totus qua patet orbis iure venerabitur etc. p. 55 Z. 24: suadet ut Cato, dissuadet ut Appius, persuadet ut Tullius—instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantins, adstruit ut Augustinus etc.

259) Über die Unfertigkeit seiner Arbeit äussert sich Claudianus Mamertus selbst in seinem an Sidonius gerichteten Widmungsschreiben (ed. Engelbrecht p. 18, Z. 12): scripsi igitur pauca haec ueluti quaedam rationum semina, quae studiosus quisque si non otiose capessat, ut ego arbitror, multa exinde deriuare poterit ... ego uero et fraudatus temporis et occupatus animi satis habui, quantum ad negotii praeeminentiam spectat, quam succinctim atque uti digito uel denotare uitanda uel ostendere sequenda. — Der höchst interessante Brief an den Viennensischen Rhetor Sapaudus mahnt von der Beschäftigung mit der neueren Litteratur ab und weist auf Nävius († ca. 200 v. Chr.) und Plautus, Varro, Gracchus u. a. ältere Muster hin. Doch hat Claudian den Apulejus viel benutzt und

gleichen sie betrieben, verbildeten und verdarben die Talente, weil sie das individuelle Leben und das originale Denken erstickten. „Kaum war ein Gedanke halb ergriffen, kaum regte sich ein Gefühl — und gleich ist ein Citat zur Hand; Horaz lässt sie nicht ausdenken, sie fühlen wie Vergil befiehlt.“ [260]) Das ist es vor allem gewesen, wogegen die gesunde Natur bei Cäsarius reagierte. Er war mit einem vorzüglichen Gedächtnis begabt [261]); gerade diese Geistesform wurde durch jene Übungen am stärksten in Anspruch genommen. Je weiter er nun in seinen rhetorischen Studien kam, um so mehr fühlte er seine Selbstentfaltung gehemmt, der Schacht seines Inneren, die Quellen seines individuellen Lebens, drohten verschüttet zu werden. Die Angst, welche ihn nach jenem Traum ergriff, entsprang der Furcht, sich selbst zu verlieren. Mit kraftvollem Entschluss schleuderte er die Last von sich, die ihn zu ersticken drohte, und rettete dadurch seine geistige Freiheit.*) Auf die Periode, die nun hinter ihm lag, hat er später wie auf eine Zeit der Verirrung geblickt. Es kam ihm nachmals vor, als sei er eine Zeitlang in weltlichem Treiben untergegangen gewesen. [262]) Von einer strikten Beobachtung der Lerinenser Regel war er am Anfang seines Aufenthalts zu Arles von dem Abt Porcarius seiner Gesundheit wegen dispensiert; der Aufenthalt im Hause des Firminus, das freundliche Zureden des besorgten Freundeskreises mochten diesen Zustand weiter ausdehnen, als seiner strengen Selbstbeurteilung später zulässig erschien. Das ganze schöngeistige Treiben jener Tage verstand er im Alter selbst nicht mehr, es erschien ihm als etwas Fremdes. Damals aber stand es noch mit dem kirchlichen Leben in Beziehung, der

---

namentlich an Augustin sich gebildet. Mit Schrecken sieht er die Barbarei und Roheit um sich greifen. epist. poster. ed. Eng. p. 204 l. 16: unum illud procul ambiguo dixerim nostro saeculo non ingenia deesse, sed studia. quorum egomet studiorum quasi quandam mortem flebili uelut epitaphio tumularem, nisi tute (Sapaudus) eadem uenerabili professione, laudabili sollertia, acri ingenio, profluente eloquio resuscitauisses. (Vergl. oben Anm. 225).

260) Kaufmann Rhetorenschulen S. 17.

261) Zum Überfluss wird die Begabung des Cäsarius mit einem ausserordentlich guten Gedächtnis von der Vita ausdrücklich bezeugt M. 67, 1005 A: Concipiunt igitur animo personae generosae (nämlich Firminus und Gregoria), quatenus tanta Dei gratia S. Caesarius refertus, tantaque memoria dono Christi videretur esse fulcitus, ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas polleret.

262) M. 67, 1135 D ... me hominem iuvenem et non magnae indolis virum, qui per abrupta voluptatum lasciviamque vagabatur, ac peraerumnosis anfractibus, propter laetitiam scilicet temporalis felicitatis, in clandestino iactu festinabat immergi ...

---

*) Wohl erscheint es befremdend, in einem Klosterbruder und Kirchenfürsten einen Kämpfer für Geistesfreiheit sehen zu wollen. Und doch, — wer diesen Zug an Cäsarius verkennt, versteht den Mann nicht. Freilich beschränkten die Klosterordnungen und Kirchensatzungen die Freiheit, aber trotzdem ist ihre Anerkennung bei ihm ein Akt der Selbstbehauptung, denn jene Beschränkungen sind selbstgewählte und entsprechen seiner Eigenart. Aber nicht bloss der letzteren, sondern im grossen und ganzen auch den Bedürfnissen jener Zeit. Weil beides zusammentraf, darum hat er eine so bedeutende Wirkung ausüben können.

Bischof Aeonius von Arles stand diesen Dingen nicht (wie man nach der Vita glauben sollte) feindlich gegenüber, sondern steckte mitten darin. Firminus, Gregoria und Pomerius haben den jungen Mann bei dem Bischof eingeführt.[263]) Der Biograph erzählt natürlich, einzig und allein die Mönchsheiligkeit des Cäsarius sei zu seiner Empfehlung vorgebracht. Nach ihm hätte Aeonius nur deshalb eine Unterredung mit demselben gewünscht, um in einer Art Privatbeichte sich zu vergewissern, wie hoch der Grad der Vollkommenheit sei, den der Schüler von Lérins bereits erreicht habe. In Wirklichkeit ist ohne Zweifel die hohe Begabung, welche Cäsarius an den Tag legte, der Hauptgrund gewesen, weshalb die Freunde den Bischof für ihn zu interessieren suchten. Aeonius fand die Erwartungen, welche man in ihm erregt hatte, vollauf bestätigt. Wie er den Rhetor Pomerius trotz der Bemühungen des Ruricius, diesen in seine Nähe zu ziehen, bei sich festzuhalten wusste, so liess er jetzt auch den Cäsarius nicht los. Firminus, Gregoria, Pomerius, und wie es scheint auch Cäsarius selbst, hatten nicht gewusst, dass eine persönliche Beziehung zwischen ihrem Schützling und dem kunstliebenden Bischof bestand. Alle waren freudig überrascht, als sich herausstellte, dass beide dieselbe Heimat hatten und derselben Familie angehörten.

Es war die bedeutendste Wendung im Leben des Cäsarius. Krank und als Fremdling war er in Arles eingezogen, jetzt stand er als Nepot eines der mächtigsten Männer des Westgotenreiches da, der mit dem Bischof von Rom nahe Beziehungen unterhielt.[264]) Durch seinen Charakter und seine Talente hatte er sich die Wertschätzung eines Verbandes erworben, zu dem die regsamsten und lebendigsten Vertreter des geistigen Lebens jener Zeit gehörten, und dabei seine innere Selbständigkeit sich gewahrt. Nun trat er in den Klerus von Arles ein. Der Abt von Lérins wurde von dem Metropoliten aufgefordert, allen Ansprüchen auf Cäsarius zu entsagen. Dieser wurde erst zum Diakon, dann zum Presbyter ordiniert.[265]) Damit war ihm der Weg eröffnet, seine Begabung zur volkstümlichen Predigt zu verwerten. Aber auch seine auf St. Honorat erworbenen Fähigkeiten sollten Verwendung finden. Als der Abt eines Klosters auf einer Rhoneinsel nahe bei der Stadt gestorben war, bestimmte

263) M. 67, 1005 B: Post aliquos autem dies suprascriptae personae suggesserunt S. Eonio, episcopo civitatis, dicentes esse quemdam penes se venerabilem monachum etc. Hiernach könnte es scheinen, als sei Pomerius, der doch von der Vita als familiarissimus des Firmin und der Gregoria bezeichnet wird, bei der Empfehlung des Cäsarius an den Bischof ganz unbeteiligt. Da wir jedoch aus den Briefen des Ruricius wissen, dass der Rhetor dem Äonius sehr nahe stand, und die enge Verbindung zwischen Cäsarius und Pomerius anderweitig feststeht, so ist anzunehmen, dass der letztere ganz besonders den Bischof auf den hoffnungsvollen Jüngling aufmerksam machte.

264) Vergl. das Schreiben des Papstes Gelasius vom 23. Aug. 494 „Dilectissimo fratri Aeonio“ Thiel I, 385. J—K n. 640. Langen Gesch. d. röm. K. II, 176, ferner die Briefe des Papstes Symmachus vom 21. Okt. 499 und 28. Sept. 500. Thiel I, 654. 655. J—K n. 753 u. 754. Langen l. c. II, 222 f.

265) M. 67, 1005 C.

Aeonius ihn zu dessen Nachfolger.[266]) Hier konnte er im kleinen sein Organisationstalent üben, als Seelsorger und Lehrer eine erspriessliche Thätigkeit entfalten.

Die Aufgabe, welche seiner wartete, war keine leichte. Die Klosterzucht lag tief darnieder, Unordnungen und Misshelligkeiten hatten sich eingeschlichen.[267]) Viele machten sich das Leben bequem und schienen ganz vergessen zu haben, weshalb man hier zusammengekommen war. Andere thaten sich auf ihr Fasten und Nachtwachen viel zu gute, sahen in dem, was doch nur als Mittel dienen sollte, den Zweck und waren in ihrer sinnlosen Werkgerechtigkeit ebenso weit von wirklicher Andacht, wie von brüderlicher Gesinnung gegen ihre Genossen entfernt; sie steckten voll von Hochmut, Neid, Bosheit und zorniger Leidenschaft.[268]) Mit

---

266) M. 67, 1006 A: Post haec autem defuncto abbati in suburbana insula civitatis, dirigitur a sancto Eonio beatus Caesarius Pater, ut monasterium, quod fuerat recentius destitutum obitu rectoris, ipse in eadem reverentiae auctoritate succedens, ad disciplinam formaret abbatis. Wenn Gellert I, S. 7 schreibt: „Als der Abt eines benachbarten Klosters, jener oben erwähnte Pomerius, gestorben war, setzte Bischof Eonius den Cäsarius zum Abte ein", so wiederholt er damit eine Behauptung, die gang und gäbe ist, aber in den Quellen durchaus keinen Anhalt hat. Die Vita weiss offenbar nichts davon, dass Pomerius der Vorgänger des Cäsarius gewesen sei, und es ist auch nirgends überliefert, dass der erstere um diese Zeit gestorben wäre. Vergl. über diese Frage das oben Bemerkte. — Wo das Kloster gelegen, und ob mit der insula suburbana die heutige Ile de Camargue im Rhonedelta gemeint sei, oder eine jetzt verschwundene, wissen wir nicht, s. Villevieille S. 61 f. Mabillon Annales I, 18: „Excisum est iam pridem hoc monasterium, in quo sanctus Ailbeus seu Alveus Caesario abbate prae aliis floruisse dicitur. Der h. Ailbeus (auch Albeus, Alveus, Elvius, Helveus genannt) soll als Bischof von Emly (episcopus Imelacensis) am 12. Sept. 527 gestorben sein. Wäre die Nachricht, dass er sich bei Cäsarius im Kloster auf der Rhone-Insel aufgehalten habe, gut bezeugt, so hätten wir damit vielleicht eine Erklärung für die grossen sachlichen Übereinstimmungen zwischen der Regel des Columba v. Luxeuil, die nach Angabe ihres Urhebers auf altirische Überlieferung zurückgeht, und der Cäsariensischen. Aber wir wissen von dem Bischof von Emly nichts Sicheres. Die Vita, welche Papebroch im Anhang von A. S. Boll. März II mitteilt, und auf welche unter dem 12. Sept. verwiesen wird, bringt alberne Geschichten und ist ohne historischen Wert; von Cäsarius ist in ihr nirgends die Rede. Auf welche Quelle sich das „dicitur" Mabillons bezieht, ist mir unbekannt. Tanner Bibl. Brit.-Hib. (1748) 14 giebt vielleicht weitere Auskunft; mir ist das Werk nicht zugänglich. SW. II, 892: Helve form of Ailbhe, aber diesen Namen sucht man SW. I, 67 vergebens.

267) Vergl. Gellert I. 8. — Villevieille p. 62.

268) M. 67, 1068 B u. w. Dieser Sermo ist von den besten Handschriften als Cäsariensisch bezeugt und hat ganz und gar das Gepräge seiner Eigenart. Dass Cäsarius bei seinem Amtsantritt als Abt eine verfallene Klosterzucht vorgefunden habe, sagt die Vita nicht und ist überhaupt nirgends direkt bezeugt. Wenn nun auch als sicher gelten kann, dass Cäsarius den Sermo Videte vocationem etc. selbst gehalten und nicht etwa nur als „Logograph" an andere verschickt, oder gar (wie Ennodius es in seinen Dictiones macht) als Redeübung aufgesetzt hat, so ist es doch ebenso gut möglich, dass er die Predigt später als Bischof an eine verwahrloste Klostergenossenschaft gerichtet hat. Indessen ist immerhin das Wahrscheinlichste, dass sie in diese Periode gehört. Ein neuer Abt

voller Kraft und frischem Mut griff der junge Abt sein neues Amt an. Er, der Dreissigjährige, hatte jetzt die Stürme der Jünglingszeit hinter sich. Von nun an beharrt er fest auf dem einmal gewonnenen Standpunkt, demütig vor Gott, aber Menschen gegenüber nicht ohne Gefühl des eigenen Wertes: denn der Boden, auf dem er steht, ist selbsterkämpftes Land, und er ist entschlossen, dasselbe im tapfern Ringen gegen innere und äussere Feinde zu behaupten. Werkthätige Liebe ist die Seele seines Thuns; er ist ebenso weit entfernt von schlaffer Nachsicht, welche die Dinge gehen lässt, wie von pharisäischer Härte, die ihre Ehre darin sucht, andern schwere und unerträgliche Bürden aufzulegen, an welche sie selbst doch mit keinem Finger rührt.[269]) Zwei Dinge sind es, die er erstrebt: Ordnung und Innerlichkeit. Wohl hat er in beiden Beziehungen an die auf Lérins gemachten Erfahrungen angeknüpft; aber er suchte das Zusammenleben einheitlicher und regelmässiger zu gestalten, und er strebte, das innere Leben, welches sich dort in Einzelnen entfaltet hatte, wo möglich allen mitzuteilen. Um diese Zwecke zu erreichen, verfasste er seine Mönchsregel und hielt er seine Predigten. Die Lebensordnung, welche der junge Abt für das Kloster auf der Rhoneinsel vorschrieb[270]), ist in der Gestalt, wie er sie später als Bischof diktiert hat, auf uns gekommen; im wesentlichen ist dabei aber die ursprüngliche Form beibehalten. Sie zerfällt in 26 Artikel und eine längere Schlussermahnung. Die letztere ist für den Geist des Schriftstücks nicht unwichtig. Sie ist von jugendlichem Enthusiasmus erfüllt. Auf Grund der festen Hoffnung des zukünftigen, von Gott zu gewährenden, geistlichen Sieges fordert sie zu dankbarer Freude auf, der Welt entronnen zu sein. Daran schliesst sich die dringende Bitte, keine verderbliche Sicherheit aufkommen zu lassen. Endlich warnt der Abt vor einer äusserlichen Auffassung des Klosterlebens, bei welcher vergessen wird, dass eine geistlose Beobachtung der Vorschriften ver-

---

fand damals fast immer viel zu tadeln und zu bessern, besonders nach längerer Sedisvakanz, und der Ausdruck monasterium quod fuerat recentius destitutum obitu rectoris (M. 67, 1006 A) zwingt uns nicht geradezu, eine unmittelbare Amtsnachfolge des Cäsarius hinter seinem Vorgänger anzunehmen.

269) Vergl. folgende schöne Stelle aus einem Brief, den Cäsarius als Bischof an eine Abtissin, Präposita oder Seniorin richtete: Cum vero ad annuntiandum verbum Dei te sororibus affectaveris, seu propter utilitatem animarum tenoremque regulae custodiendum necessitas incubuerit altercandi, prius cauta consideratione pensa, ut quod ore promis, factis impleas; ut quod aliis praedicas, operibus praebeas: scilicet ut in tuis humeris atque cervicibus prius sentias utrum gravibus an levibus oneribus colla sororum onustes, verbi gratia, si jejunium super quotidianum, vel abstinentiam extra consuetudinariam, nec non, ut assolet, plus solito in synaxi psalmos placuerit decantare. M. 67, 1136 D.

270) Dass die Mönchsregel älter ist als die Nonnenregel, lässt sich beweisen; ferner lässt sich darthun, dass bei ihrer Abfassung die Belesenheit des Urhebers weniger umfangreich war als bei der letzteren, endlich dass sie eine jugendlichere Färbung trägt. Ist dies aber der Fall, so gehört sie aller Wahrscheinlichkeit nach in diese Periode (vergl. als Analogie den oben angeführten Brief des Sidonius nach dem Tod des Abtes Abraham und das geschilderte Vorgehen des Abts Johannes im Kloster Reomé nach seiner Rückkehr von Lérins).

derblich ist, dass vielmehr ein unablässiger, bis zum Tode fortzusetzender Kampf der Seele erforderlich ist. Erst diese Beharrlichkeit führt zum Ziel.[271]) Denn „nicht wer anfängt, sondern wer beharrt bis an das Ende, wird selig werden": der eschatologische Gedanke, den wir bei Cäsarius überhaupt sehr stark vertreten finden, beherrscht auch hier das Ganze. Die Regel giebt eine Antwort auf die Frage: „was muss ich thun, um sicher zu sein, dass ich dem zukünftigen Gericht entgehe, welches der Welt droht?" Diese Antwort beginnt mit der Vorschrift Matth. 19, 21, die in der Geschichte des Mönchtums eine so grosse Rolle spielt: völlige Entäusserung des Eigentums an die Armen ist der erste Schritt zum Heil.*) (c. 19 wird auf dieselbe Schriftstelle zurückgegriffen).

Neu sind in der Regel des Cäsarius vor allem die Aufnahmebedingungen.

Der letzte Satz der Mönchsregel des Cäsarius: „Wer beharrt bis an das Ende, der wird selig werden" weist zurück auf die Anfangsworte: „Vor allem, wenn jemand sich bekehren (d. h. Mönch werden) will, soll er nur unter der Bedingung aufgenommen werden, dass er bis an den Tod dort (in dem Kloster, in welches er eintritt) verharre."[272]) Damit ist der überaus wichtige Satz von der Stabilität des Ortes an die Spitze gestellt, und zwar mit so ausnahmsloser Allgemeinheit, wie er in dem Kloster zu Lérins keine Geltung hatte. Dort kam es nicht häufig vor, dass sich Klostergenossen als Anachoreten aus der Gemeinschaft entfernten, um einen höheren Grad der Heiligkeit zu erzielen, überhaupt war das Kommen und Gehen von Mönchen an der Tagesordnung. Gerade mit solchen Elementen mag Cäsarius während seiner Amtsverwaltung als Speisemeister übele Erfahrungen gemacht haben. Unter die Mönche mischten sich nicht selten Abenteurer und gefährliche Betrüger. Augustin klagt, dass sich überall Heuchler im Mönchsgewand umhertrieben. „Sie durchziehen die Provinzen, sie lassen sich von niemand senden, nirgends bleiben sie fest, nirgends haben sie ihren Stand, nirgends ihren Sitz. Einige verkaufen angebliche Glieder von Märtyrern, andere machen ihre Denkzettel breit und die Säume an ihren Kleidern gross (Matth. 23, 5), wieder andere geben vor, sie hätten von Eltern oder Verwandten erfahren, die in dieser oder jener Gegend

---

271) M. 67, 1103 B.

272) Die Mönchsregel schliesst mit den Worten: Quia non qui incoeperit, sed qui perseveraverit usque ad finem, hic salvus erit. Sie beginnt mit dem Satz: Imprimis si quis ad conversionem venerit, ea conditione excipiatur, ut usque ad mortem suam ibi perseveret.

---

*) Die Versuchung liegt nahe, hier Vergleichungen anzustellen mit dem Ziel des orientalischen Mönchtums, vollkommener Heilsgenuss im Diesseits auf dem Wege der Ekstase, mit den Grundgedanken der rechtlich gearteten, römisch-christlichen Legalität, endlich mit der Frage der Reformatoren: „wie werde ich gerecht vor Gott?" Aber nur, wenn wir uns auf das Nächstliegende beschränken, werden wir der Gefahr entgehen, den Überblick über die Vorschriften des Cäsarius und die Einsicht in den zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu verlieren.

weilten, und sie müssten diese aufsuchen: sie alle wissen mit bittender Miene aus ihrer angeblichen Armut Gewinn herauszuschlagen."[273]) Hieronymus weiss von Gesellen, die sich auf diesem Wege ein hübsches Vermögen sammelten und den Ertrag ihrer Bettelreisen in Wohlleben verprassten. Manche ahmten in ihrem Aufzug die Cyniker nach. Barfuss mit langen Haaren und struppigen Bärten, mit einem schwarzen Mantel bekleidet, schlichen sie mit trübseligen Mienen umher, wussten bei Ungebildeten, namentlich Frauen, ihren Orakelreden den Schein tiefsinniger Weisheit zu geben, hielten aber zur Nachtzeit üppige Gelage.[274]) Man nannte sie Gyrovagen, die besonders Aufsässigen Sarabaiten.[275]) Auch wo die Neigung zum Wanderleben weniger schlimme Früchte trug, führte sie zu Unordnungen. Cäsarius selbst hatte in seiner Sturm- und Drangperiode eine innere Unruhe verspürt, die ihn erst aus dem Elternhause zu dem Bischof Silvester, dann von Chalon nach Lérins getrieben hatte. Andere kamen gar nicht oder sehr spät über diese Entwickelungsstufe hinaus. Der h. Leobin ist ein Repräsentant des ehrlich gemeinten, aber zügellosen Enthusiasmus, des weder an feste Regeln gebundenen, noch in den Dienst der Kirche genommenen Asketentums, das seine Kraft vergeudet haben würde, wenn der Katholicismus sie nicht für die Gesamtheit nutzbar gemacht hätte. Um jenen Leobin hat sich Cäsarius dies Verdienst erworben. Seine überlegene, ausgereifte sittliche Persönlichkeit machte auf den Wanderasketen einen solchen Eindruck, dass er alle hochfliegenden Pläne aufgab, sich auf den unscheinbaren Pfad der Pflicht weisen liess und sich dem Dienst der Kirche weihte. Er hat später als Bischof von Chartres erfolgreich gewirkt.[276]) Bis dahin war er unstät in der Welt umhergeirrt und wollte gerade nach Lérins eilen, als ihm Cäsarius entgegentrat, wobei der letztere im Grunde seine eigene

---

273) Augustin de opere monachorum c. XXVIII § 36 M. 40, 575: (callidissimus hostis) tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificant; alii parentes vel consanguineos suos in illa vel in illa regione se audisse vivere, et ad eos pergere mentiuntur; et omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis. (verkürzt angeführt von Gieseler K G I[8] S. 546) ibd. 576: Nonne ergo inflammamini zelo Dei? Nonne concalescit cor vestrum intra vos, ... ut eis amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra laeditur, et infirmis offendiculum ponitur? Vielleicht hat Cäsarius damals schon die Schrift gekannt und in dem Appell an die ehrenhaften Mönche, jenen Vagabonden das Handwerk zu legen, eine Aufforderung gesehen, die stabilitas loci zu verlangen.

274) Hieronymus ep. 125 ad Rusticum (den späteren Bischof von Narbonne, welcher um 458 seinen Archidiakon Hermes mit Anfragen an Leo d. Gr. sandte) § 16. M. 22, 1081 und ep. 22 ad Eustochium § 22 M. 22, 413 vergl. Gieseler l. c.

275) Cassian conl. XVIII, 4 ed. Petsch. p. 509 l. 12. — ibd. 6 p. 513 l. 22. — Regula S. Patris Benedicti ed. E. Schmidt c. I p. 7 de generibus monachorum. Hildemari expositio regulae ed. Mittermüller p. 745. Bei Walch de Sarabaitis (novi commentarii soc. Gott. VI (1776) — nicht V (1775), wie Gieseler angiebt — p. 3 ff. finden sich über die Sarabaiten keine weiteren Aufschlüsse.

276) A. S. O. S. B. I, 118 (Vita S. Leobini episcopi Carnotensis 13).

Vergangenheit verurteilte. Es kam aber auch vor, dass Mönche lange in einem Kloster weilten und es dann plötzlich aus irgendeinem Grunde verliessen. Im Burgundergebiet, und zwar in dem nördlichsten Teil, der sich keilartig in das Reich des Chlodovech einschob, lag das Kloster Reomé, geleitet von dem Abt Johannes, einem Mann, der einer der vornehmsten Familien des Landes entstammte. Sein Eifer in der Befolgung der Klosterordnungen verschaffte ihm die Verehrung aller Untergebenen in einem solchen Masse, dass er selbst darin eine Versuchung zum Stolz erblickte. Er sehnte sich nach einer Umgebung, in der er nicht Meister, sondern Schüler sei, in welcher auch die christliche Vorzeit eine deutlichere Sprache rede als in seiner burgundischen Heimat. Er entwich mit zwei Gefährten heimlich nach Lérins und blieb dort anderthalb Jahre (Cäsarius hatte schon vor längerer Zeit die Insel verlassen und war inzwischen als Bischof an die Spitze der Kirche von Arles getreten). Als in der Diözese Langres der Aufenthalt des verschwundenen Abtes bekannt geworden war, wandte sich der Bischof an den Vorsteher der Lerinenser Genossenschaft und an Johannes selbst mit zwei gleichlautenden Briefen und drohte, er werde den Flüchtigen einst vor dem Richterstuhl Christi verklagen, wenn er das Kloster und die Mönche länger ohne Leitung und Verwaltung liesse. Johannes gehorchte, fand die Disziplin zu Reomé in voller Auflösung begriffen und nahm nun im Anschluss an die Regel des h. Macarius Reformen vor.[277])

---

277) Für das Leben des Abtes Johannes stehen uns vier Quellen zu Gebote. Der liber miraculorum, welchen Jonas von Bobbio ca. 650 verfasste (A. S. O. S. B. I, 616 ff.), ist ohne historischen Wert, da der Jünger Columbas eine Menge von ungeschichtlichen und chronologisch unmöglichen Traditionen aufgenommen hat. Wir können sein Verfahren noch jetzt an der Hand der älteren Biographie kontrollieren, vergl. bes. le Cointe I p. 219 und 234 f., ausserdem S W III, p. 480 und p. 405. — Noch später und unhistorischer sind die frühestens unter Karl dem Grossen abgefassten Translationes et miracula S. Joannis (ed. Mabillon A. S. l. c. p. 618 ff.). — Eine dritte Quelle bietet sich dar in Greg. Tur. glor. conf. c. 87 (ed. Krusch p. 803). Aber die von Johannes handelnde Stelle fehlt in allen Handschriften mit Ausnahme des cod. Paris. lat. 2204 saec. IX und des von ihm abgeschriebenen Bernensis 199 saec. IX. Die Diktion ist abweichend von der in den echt Gregorianischen Stücken, endlich sind von dem Verfasser nachweisbar jene Translationes benutzt (s. Krusch l. c. p. 803 Anm. 2). Die einzige zuverlässige Quelle ist die von Mabillon A. S. O. S. B. I, 612—616 mitgeteilte Vita S. Joannis abbatis Reomaensis auctore monacho Reomaensi anonymo suppari. — Die Flucht des alten Abtes Johannes, welche in ihren Motiven mit der Lérins-Reise des Antonius, in ihrer Ausführung mit der Flucht des jungen Cäsarius von Chalon Ähnlichkeit zeigt, erzählt der Anonymus so: (Joannes abbas) . . . l. c. cap. 5 p. 614 coepit anxio corde pensare, quid melius foret, quidve salubrius mercedis cumulo obveniret, si plebi dominando praeesset, aut subiectus aliis obediendo sub obtentu religionis proficeret. Fuit tandem consilii, melius esse sub vinculo mortificationis se subdere, quam aliis imperando dominari. Denique hujus religionis gratia capessendae duobus secum comitantibus Fratribus, densissimas noctis tenebras captans aufugit. Hinc iterum in insulam marinam, quae Lirinum nuncupatur, Monasterium petiit . . ., ubi cum fuisset exceptus, humilitatis causa sui reticuit propositi dignitatem. Cumque ibidem anno et sex fere mensibus delitescens per

Für Cäsarius lag also in den Missständen seiner Zeit reichlich Veranlassung vor, die Anerkennung des Grundsatzes der Stabilität des Ortes als Hauptbedingung für die Aufnahme in das Kloster an die Spitze seiner Regel zu stellen. Dies ist ihm so wichtig, dass er ausser der Entäusserung des Besitzes keine andere Forderung für den Eintritt in die Gemeinschaft aufstellt.

Nicht bloss wegen der Bekämpfung äusserer Missbräuche ist dem Cäsarius die Stabilität wichtig, sondern weil nur auf diese Weise sein Klosterideal verwirklicht werden kann. Was nämlich viele Mönche von einem Kloster zum andern trieb, war der separatistische Hochmut, welcher auf die eigene asketische Leistungsfähigkeit pochte und verlangte, nur solche sollten in die Gemeinschaft aufgenommen werden, die bereits einen hohen Grad der Selbstverleugnung erreicht hätten, oder doch wenigstens mit keinerlei offenbaren Fehlern und Schwächen behaftet seien. Wurde diesem Verlangen nicht gewillfahrt, so brachen sie in die Worte aus: „Hier kann ich es nicht aushalten! Ich werde eine eigene Einsiedlerhütte empfangen, und zwar, wo es der Herr will.“ [278]) Solche donatistische Eiferer verkannten die pädagogische Aufgabe des Klosterlebens. Cäsarius war mit seinem Zeitgenossen, dem h. Romanus, von der Überzeugung durchdrungen, dass die Erziehung zu einem christlichen Leben, die Ausbildung noch unfertiger Charaktere die Hauptaufgabe des Mönchtums sei. In dem Jurakloster, welchem Romanus vorstand, bildete sich unter Führung eines der ältesen und verehrtesten Insassen eine Partei, welche hartnäckig die Forderung stellte, nur ganz heilige Männer dürften unter den „Religiösen“ weilen. Es kam so weit, dass eine Secession dieser Unzufriedenen unmittelbar bevorstand. Da

---

universam patriam quaereretur, a quodam tandem visus est, qui de Galliae partibus commearat.

278) Regula Macarii 27 cod. reg. Holsten. p. 21: „hic ego durare non possum, sed accipiam casulam meam et eam ubi voluerit Dominus.“ In den letzten Worten liegt der separatistische Hochmut. Aus dem nam am Anfang von 27 könnte man schliessen, es handele sich um ein Wegziehen-Wollen wegen empfangener Rüge oder Strafe. Aber wo wir in dieser Regel Anknüpfungen mit nam, ergo u. ä. lesen, sind es fast immer Flickworte oder -sätze, welche ganz Verschiedenartiges verbinden. 27 hat mit 26 und 28 gar nichts zu thun, so wenig wie 23 mit 22. In dem letztgenannten Kapitel wird vorgeschrieben, dass mit notwendigen Besorgungen ausserhalb des Klosters je zwei oder drei zuverlässige Mönche betraut werden sollen, denen man weder Essgier noch Schwatzhaftigkeit zutraut. Das folgende Kapitel knüpft mit ergo die Bestimmung an, dass dem, der sich zum Eintritt in das Kloster meldet, die Regel vorgelesen werden soll, was doch offenbar mit den Einkäufen und Besorgungen in c. 22 nicht das Mindeste zu thun hat und überhaupt merkwürdig spät auftaucht. c. 24 enthält eine Rückverweisung auf etwas, wovon vorher nirgends die Rede gewesen ist, kurz, die regula Macarii besteht aus sehr verschiedenen Bestandteilen, die nur äusserlich verbunden sind. Holsten p. 19 spricht von Interpolationen aus Hieronymus. Aber so liegt die Sache nicht. Man kann in den einzelnen Kapiteln verschiedene Stadien der Bekämpfung des Anachoretentums durch das Mönchtum unterscheiden, sowie morgenländische (c. 6. 9. 24 a. E.) und abendländische Bestandteile.

gelang es Romanus, in so überzeugender Weise aus der heiligen Schrift und seinen eigenen seelsorgerlichen Erlebnissen die Richtigkeit seines Verfahrens zu erhärten, dass die Widerstrebenden sich fügten. Mit eindringlicher Beredsamkeit führte er aus, dass Gott allein das Innere der Menschen richte. Hienieden seien Gute und Böse gemischt. Saul und Salomo seien zum Königtum, ein Judas zum Apostel berufen worden — und hätten später alle Hoffnungen vereitelt. Manche zeigten anfänglich im Klosterleben den grössten Eifer und fielen doch nachher ab, wie sie es ja selbst kürzlich an dem Bruder Maxentius erlebt hätten. Nicht wenigere bekehrten sich aus matten Anfängen, nach schimpflichen Fehltritten, zur wahren Frömmigkeit. Er könne Bischöfe nennen, deren segensreiches Wirken unverkennbar sei, welche diesen Weg genommen hätten.[279])

Romanus hatte seiner Überzeugung zum Sieg verholfen durch die Macht des Wortes und durch den Eindruck seiner pflichttreuen, nur auf die Sache sehenden Persönlichkeit. Auf dieses Mittel vertraut auch Cäsarius. Man darf die Schwierigkeit der damaligen Lage nicht unterschätzen! Die Klosterpflichten waren noch nicht von der Kirche als solche sanktioniert, ein rechtlich bindendes Mönchsgelübde gab es nicht.[280]) Die Regel des Macarius, wie sie uns jetzt vorliegt, sucht den separatistischen Hochmut mit Gewalt zu brechen. Wenn einer derartige Neigungen zu erkennen giebt, so soll erst dem Präpositus, dann dem Abt Anzeige gemacht werden. Dieser beruft eine feierliche Versammlung aller Mönche. Der Widerspenstige wird vorgefordert und mit Ruten geschlagen; dann wird ein Gebet abgehalten, und so wird er wieder in die Gemeinschaft aufgenommen „damit, wer nicht durch Unterweisung gebessert werden kann, durch Schläge gereinigt werde."[281])

Obwohl Cäsarius nicht von dem Gebot der Gottes- und Menschenliebe den Ausgang nimmt, wie das bei Macarius und Basilius geschieht,

279) Mabillon Annales I, 22. —

280) Löning G. d. d. K R II, 400. Möller K. G. I, 394.

281) Regula S. Macarii 27 (Holsten cod. reg. p. 21). Wenn ein Mönch sich aus dem Kloster (aus der oben angegebenen Ursache) entfernen will, so soll das vor den Abt gebracht werden. Abbas coram omnibus fratribus resideat et eum exhiberi jubeat, et virgis purgetur: et oratio fiat et sic ad communionem recipiatur. Ut si quis sane non emendatur doctrina, virgis purgetur. Hiermit ist zu vergleichen der 6. Kanon des Konzils von Vannes. (i. J. 465) mit der Überschrift: Ut monachi sine commedatitiis non vagentur. Der Kanon schliesst mit den Worten: quos si verborum increpatio non emendaverit, etiam verberibus statuimus coerceri. Diese Worte sind in den 38sten Kanon des i. J. 506 unter Vorsitz des Cäsarius abgehaltenen Konzils von Agde aufgenommen worden; dasselbe greift mehrfach auf die Verordnungen des Veneticums zurück. Cäsarius hat in die Beschlüsse auch den 5. Kanon von Vannes aufgenommen, wodurch prinzipiell seine eigene Flucht von Chalon streng verurteilt wird. So siegt allmählich das Interesse der Ordnung über die Freiheit des Enthusiasmus in ihm. Über das Konzil von Vannes vergl. Löning G. d. d. K R. I, 351. Löning scheint mir dort die Einwirkung der Chalcedonensischen Bestimmungen auf das Klosterwesen in Gallien viel zu hoch anzuschlagen. Doch ist hier nicht der Ort, näher darauf einzugehen. — c 27 der regula Macarii ist vielleicht ein späterer Zusatz, der nach d. J. 465 gemacht ist.

haben seine Anordnungen doch einen humaneren Charakter. Erst die Freiwilligkeit der Leistungen macht nach seiner Lehre dieselben vor Gott angenehm.[281a]) Der Arelatensische Abt will nicht bloss befehlen, sondern vor allem überzeugen; nicht zwingen, sondern begeistern. Als Mittel dazu dient ihm das Wort Gottes, indem er teils treffende Sprüche aus der heiligen Schrift einprägt, teils in freierer Weise eindringlich zu einem heiligen Leben ermahnt. Darum liegt ihm auch der Psalmengesang am Herzen,[282]) dessen erbauliche Wirkung er zu Lérins erfahren hatte. Bei der Tafel herrscht nach Macarius dumpfes Schweigen, wenn nicht der Abt spricht oder fragt. Cäsarius ordnet Vorlesungen bei Tische an, „damit wie der Leib durch die Speise gestärkt wird, so die Seele sich stärke durch Gottes Wort, wie der Herr sagt: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Worte Gottes. Wie das Land ohne Regen, wie der Körper ohne Speise, so ist die Seele, wenn sie nicht durch Gottes Wort erfrischt wird.“[283]) Darum befiehlt er nicht, wie die Macarius-Regel, dass sich die Mönche nach der Matutin stundenlang der wortlosen Kontemplation hingeben, sondern er ordnet an, dass die Morgenstunden der Lektüre gewidmet sein sollen. Befremdlich muss uns freilich die Anordnung erscheinen, dass der, welcher sich beim Gebet verspätet, „sofort“(!) einen Denkzettel mit der Gerte auf die Hände bekommen solle“ (der Abt führte also dies Erziehungswerkzeug während der Andacht bei sich).[284]) Ausserdem wird nur ein Vergehen mit körperlicher Züchtigung bestraft: die Lüge: „Wer als ein Lügner erfunden wird, soll die legitime Disziplin — d. h. neununddreissig Schläge[285]) — erhalten“, weil geschrieben steht: Ein Mund der lügt, tötet die Seele und Du bringst die Lügner um.[286]) Die Biographie bezeugt ausdrücklich, dass Cäsarius dieses Laster ganz besonders gehasst hat[286a]), was ihm um so mehr zur Ehre gereicht, da sich sonst in den kirchenregimentlichen Kreisen jener Zeit ein erschreckender Mangel an Wahrhaftigkeit zeigt. Durch jene Strafandrohungen für nachlässige Verachtung der Gnadenmittel und für das Lügen wird freilich der Grundsatz der Freiwilligkeit und der pädagogischen Einwirkung allein durch das Wort Gottes durchbrochen. Doch dürfen wir deshalb über Cäsarius nicht allzu hart urteilen. Auch der milde Benedikt von Nursia hat der körperlichen Züchtigung nicht ent-

---

281a) Mönchsregel des Cäsarius c. 18 M. 67, 1104 A vergl. die Klosterpredigt „Scimus quidem“, besonders M. 67, 1065 A.

282) Caesarii regula ad monachos c. 21 M. 67, 1102 A B.

283) Ibd. c. 9 M. 67, 1099 D.

284) Ibd. c. 11 M. 67, 1100 B: ad omne opus Dei nullus tardius veniat. Si tardius venerit, statim de ferula in manus accipiat.

285) Deuteron. 25, 3.— 2. Kor. 11, 24. —

286) Caesarii reg. ad monach. c. 5: Mentiri qui inventus fuerit, disciplinam legitimam accipiat; quia „Os quod mentitur occidit animam“ (Sap. 1, 11); et „Perdes eos qui loquuntur mendacium“ (Ps. 5, 7).

286a) Vita II, 6 M. 67, 1027 C: praecipue infidelitatis, mendacii, superbiae atque luxuriae vitia et ebrietatis (es kam vor, dass Priester betrunken waren, wenn sie predigen sollten) impatientissime omnino abhorrebat. —

raten zu können geglaubt[287]), und wie weit entfernt ist die Art und Weise des Cäsarius von der Barbarei der Regel des h. Columban, bei deren Lektüre der Leser die Hiebe förmlich hageln sieht![288]) Man darf nicht vergessen, dass im Altertum Schläge keineswegs in dem Masse als ehrenverletzend angesehen wurden, wie sie es nach unserem heutigen Empfinden sind. Jedenfalls zeigen die Festsetzungen des Cäsarius jene Züge massvoller Besonnenheit, welche man oft als eine Eigentümlichkeit der Benediktinerregel gerühmt hat, in demselben Grade. Wie Benedikt tritt er der übertriebenen Askese entgegen, wie dieser will er nicht völlige Ermattung des Körpers durch Fasten, Wachen und Handarbeit herbeiführen.[289]) Auch darin stimmt er mit dem Vater der Mönche überein,

287) Reg. S. Patris Benedicti ed. E. Schmidt c. 23 p. 34: sin autem improbus est, vindictae corporali subdatur. Dazu die Expositio Hildemari ed. Mittermüller p. 339: Et hoc, quod dicit „vindictae corporali subdatur" duobus modis intelligitur, i. e. ieiuniis nimiis aut certe flagellis, quae latius in tricesimo capitulo explanantur. — Regula Benedicti c. 30 p. 37 quoties pueri vel adolescentiores aetate aut qui minus intelligere possunt, quanta poena sit excommunicationis, — hi tales, dum delinquunt, aut ieiuniis nimiis affligantur aut acris verberibus coerceantur, ut sanentur. Dazu Hildemar Expositio p. 371: Ille enim non intelligit, quanta poena sit excommunicationis, qui per simplicem excommunicationem non emendat se. — Es lässt sich nicht leugnen, dass Benedikt in der Verhängung körperlicher Strafen vorsichtiger verfährt, als Cäsarius.

288) S. Columbani regula coenobialis cap. X de diversitate culparum. M. 80, 216 ss.: qui non custodierit benedictionem ad mensam et non responderit „Amen" sex percussionibus emendare (l. emendari) statuitur. Si locutus fuerit comedens, non necessitate alterius fratris, sex percussionibus. Qui dixerit suum proprium aliquid sex percussionibus: et qui non signaverit (mit dem Kreuzeszeichen) cochleare quod lambit, sex percussionibus ..... qui orationem ante opus aut post opus oblitus fuerit duodecim percussionibus .... qui tussim in exordio psalmi non bene caverit, sex percussionibus emendari statuitur: similiter qui percusserit dentibus calicem salutaris, sex percussionibus .... Sacerdos offerens qui ungulas non dempserit, et diaconus cui barba tonsa non fuerit; de rastro sacrificium accipientes ad calicem accedentes, sex percussionibus .... Qui altare concusserit, quinquaginta percussionibus. Die Strafen gehen bis zu 200 Hieben. Aber M. 80, 219 D: amplius viginti quinque percussionibus simul non dentur. Vergl. Hauck KG D. I, 250 Seebass S. 47. Nach demselben S. 50 wird die Prügelstrafe in keinem altbritischen oder irischen Pönitential erwähnt. Wohl aber heisst es bei Cassian Instit. IV, 16, 3 ed. Petsch. p. 58 l. 11 in Ägypten verfahre man bei schwereren Vergehen der Mönche strenger als in Gallien huc usque et in huiusmodi ac similibus admissis procedit animaduersio spiritalis. residua uero .... non illa increpatione qua diximus spiritali sed uel plagis uel expulsione purgantur.

289) Macarii reg. c. 8 Holsten p. 20: In vigiliis confectus, in opere justo affectus, ambulans quasi dormitans, lassus ad stratum tuum venias. In den Juraklöstern herrschte z. T. eine überaus strenge Askese. Der h. Lupicinus schlief stets sitzend, die Xerophagie wurde mit der äussersten Energie geübt. Lupicin lebte nur von Brei und liess keinen Tropfen Öl oder Milch dazugiessen. Die letzten 8 Jahre seines Lebens trank er überhaupt nichts, sondern begnügte sich mit der in der pulticula enthaltenen Feuchtigkeit. Auch in früheren Jahren rührte er nicht nur keinen Wein an, sondern er legte sich selbst im Wassertrinken die äusserste Beschränkung auf. Mabillon Annales I, 23. — Über den Unterschied der Speiseordnung des Cäsarius von der Benedikts vergl. Grützmacher S. 47.

dass er Schwachen und Kranken gegenüber die aufmerksamste Fürsorge fordert, allen den Weingenuss gestattet[290]), die Schenkung des Vermögens an das Kloster erlaubt (der Grund, weshalb man dies früher verboten hatte, fiel weg: wenn der Mönch gleich bei seinem Eintritt erklärte, für immer bleiben zu wollen, so konnte es nicht zu Vermögensstreitigkeiten zwischen ihm und dem Kloster kommen, was früher oft geschehen war).[291]) Zur Handarbeit, zu unbedingtem Gehorsam gegen den Abt und zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit verpflichtet der Arelatenser so gut wie jener. Materiell sind also die Grundzüge bei beiden dieselben. Benedikt scheint nur den Vorzug grösserer Spezialisierung und prägnanterer Fassung zu haben. Gleichwohl sind auch seine Vorschriften so zu sagen unvollständig, da er keineswegs darauf ausgeht, in kasuistischer Weise für alle möglichen Vorkommnisse des Klosterlebens Anordnungen zu treffen. Auch in der Formulierung steht die Benediktinerregel kaum höher als die Cäsariensische. Um von der wenig klassischen Diktion zu schweigen, kann die Anordnung der Gedanken keineswegs als mustergültig hin-

290) Cäsarius nimmt in seiner Speiseordnung auf die Natur der Gallier Rücksicht. Vergl. ausser den oben Anm. 131 angeführten Stellen aus Sulpicius Severus die auf Vegetius (schrieb um d. J. 390) basierende Schilderung bei Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Grossen² S. 78: „Der Gallier verzehrte viel, namentlich an Wein und anderen berauschenden Getränken, hatte aber dafür jene Anlage des geborenen Soldaten, welche bis ins vorgerückte Alter keine Furcht kannte und keine Anstrengung mied. Man meinte, dies hänge mit seiner kräftigen Blutfülle zusammen, und verglich ihn mit jenen mageren, verkommenen Südländern, welche zwar mit einer Zwiebel des Tages ihren Hunger stillen, dagegen im Krieg ihr Blut sparen, dessen sie so wenig übrig haben.“ — Cäsarius erlaubt je zwei Becher Weins zu den beiden Mahlzeiten, und in der Fastenzeit zu dem einen Mahl drei Becher. Indem er sich den Gewohnheiten und den Bedürfnissen seiner Landsleute anbequemte, konnte er sich mit der Regel des h. Basilius decken, wenn es in dieser heisst: si quid est, quod in unaquaque Provincia facilius et vilius comparatur, et quod in usu hominum communiter habetur, hoc ad usus nostros oportet assumi. Die Basilius-Regel rechnet freilich trotz Joh. 2 den Weingenuss nicht mit unter die berechtigten provinziellen Eigentümlichkeiten. Sie lehrt vielmehr, aus Christi Speisungswunder Joh. 6 gehe hervor, quod omnibus sufficiens esse possit aquae usus et pernecessarius; nisi forte aliquis per infirmitatem corporis laedi ex hoc videatur; cui sine dubio secundum consilium apostoli Pauli ad Timotheum scribentis cavendum est, quod est noxium. (S. Basilii M. regula resp. 9. Holsten c. r. I, 76.) Die regula Antonii befiehlt: Ne commemores in loco, ubi vinum exprimitur, nec comedas carnem omnino, c. 14 l. c. p. 4 und die regula Pachomii c. 45 l. c. p. 28: Vinum et liquamen absque loco aegrotantium nullus contingat. S. Grützmacher S. 47.

291) Die Vermögensfähigkeit und der Vermögensbesitz der Mönche und Nonnen dauerte freilich trotz der Klosterregeln faktisch fort, und damit wiederholten sich auch die alten Konflikte. Höchst charakteristisch und naiv ist die Schenkungsurkunde in welcher anno 831 ein Mönch dem Kloster St. Bertin seine Güter schenkt, aber mit der Bedingung „quodsi contigerit, ut sepe evenit, ut propter invidiam vel avaritiam praepositorum de jam dicto monasterio egressus fuero, tunc absque ulla contradictione iterum hereditatem meam recipiam“. Löning G. d. d. KR II, 400 Anm. 1.

gestellt werden, obwohl es dem Scharfsinn älterer[292]) und neuester[293]) Kommentatoren gelungen ist, auch da einen psychologischen Zusammenhang nachzuweisen, wo die Dinge bunt und kraus durcheinanderzugehen scheinen. Immerhin behauptet in formeller Beziehung die strikt legislatorische Redeweise der Benediktinerregel einen praktischen Vorzug vor der paränetischen des Cäsarius. Besonders auf rohere Naturen pflegt die erstere mehr Eindruck zu machen, während die vornehmere Art des Arelatensers ein feineres Organ voraussetzt. Nach dem Tode des Cäsarius nahm die Roheit reissend überhand; ihm werden auch diejenigen, welche der Kirche die Hauptschuld daran beimessen, das Zeugnis nicht versagen können, dass er gethan hat, was in seinen Kräften stand, um dem zu wehren. Es ist hohe Zeit, seinen Namen der, zwar durch eine eigentümliche Verkettung von Umständen erklärlichen, aber trotzdem für die Kirchengeschichtschreibung wenig ehrenvollen Vergessenheit zu entreissen, welche ihn noch immer deckt.

Aber wie ist es gekommen, dass, seit Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit die hohe Bedeutung des abendländischen Mönchtums für die europäische Zivilisation in edler Beredsamkeit verkündete[294]), alle Kulturhistoriker die Segnungen preisen, welche von den Benediktinern ausgegangen sind, während von „Cäsariensern" niemand etwas weiss? Benedikt hat das Glück gehabt, dass die Institutionen des Cassiodorius, zwei Jahre nach dem Tode unseres Arelatensers in Bruttium verfasst[295]), das erste occidentalische Werk, in welchem der unbedingte Gegensatz zwischen der weltlichen Wissenschaft und der Kirche aufgehoben erscheint[296]), früh in seinen Orden Eingang fand, dass der erste Mönch auf dem Stuhle Petri ein Benediktiner war (und was für einer!), dass Wynfrith und die Päpste seiner Zeit für diese Regel wirkten, dass endlich der grosse Karl, Ludwig, den man den Frommen nennt, und der einflussreiche Schriftsteller Benedikt von Aniane

292) Paulus Diaconus † 799, Smaragdus † ca. 824, Hildemarus † ca. 850 vergl. Grützmacher S. 16 und A. f. ä. d. G. X, 299 ff.

293) Im Mittelalter ist die Regel massenhaft kommentiert worden, s. Grützmacher S. 24 A. 1.

294) Herder Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit Buch XVII a. E. „Wie viele schöne Gegenden in allen Ländern besitzen Benediktiner, die sie zum Teil urbar gemacht haben! Auch in allen Gattungen der Litteratur thaten sie, was mönchischer Fleiss thun konnte: einzelne Männer haben eine Bibliothek geschrieben und ganze Kongregationen es sich zur Pflicht gemacht, durch Erläuterung und Herausgabe zahlreicher Werke, insonderheit des Mittelalters, auch litterarische Wüsteneien urbar zu machen und zu lichten. Ohne den Orden Benedikts wäre vielleicht der grösste Teil der Schriften des Altertums für uns verloren, und wenn es auf heilige Äbte, Bischöfe, Kardinäle und Päpste ankommt, so füllt die Zahl derer, die aus ihm hervorgegangen sind, mit dem was sie veranstalteten, selbst eine Bibliothek. Der einzige Gregor der Grosse, ein Benediktiner, that mehr, als zehn geist- und weltliche Regenten thun konnten."

295) A. Franz. Cassiodorius Senator. Ein Beitrag zur Gesch. der theol. Litteratur. Breslau 1872 S. 47; Ebert I² S. 505. Ebenda S. 503 über die Art, wie Cass. das Studium der heidnischen weltlichen Wissenschaft rechtfertigte.

296) Kaufmann Rhetorenschulen S. 82. — M. 69, 1105—1220.

diese Klosterordnung zur Herrschaft brachten. Vor allem hatte Benedikt von Nursia das Glück Italiener, Cäsarius das Unglück Südfranzose zu sein. Die Bedeutung Südfrankreichs, welche in späteren Epochen in überraschendem Glanze sich entfaltete, lag in der Merovingerzeit kläglich darnieder, gerade dort griff die Verwilderung um sich: endlich plünderten die Saracenen alles aus.

Bis durch die Karolinger die Benediktinerregel in Neustrien zum vollen Siege gelangte, hat der strenge Mönch von Luxeuil manches Gute gewirkt. Seine Klosterordnungen enthalten materiell nichts, was wir nicht auch bei Cäsarius fänden, nur mit ein bischen anderen Worten gesagt.[297]) Seinen kraftvollen Gewissensernst muss man bewundern, aber wie sehr verliert dieser sich in engherzige Kleinlichkeit! Neben den verehrungswürdigen Zügen wahrer Charaktergrösse spricht doch aus seinem Bild auch der starrste Eigensinn, welcher jedes Widerstreben gegen den eigenen Willen, so weit er die Macht dazu besitzt, unerbittlich zermalmt. Von ihm kann man nicht sagen, dass er die Dichtermahnung[298]) erfüllt habe:

> O sei auf Gottes heller Welt kein trüber Gast!
> Mach' Schande nicht dem milden Herren, den du hast.
> Zeig' in Gebärd' und Blick und Wort, dass du dem dienst,
> Der spricht: Mein Joch ist sanft, und leicht ist meine Last!

Von Cäsarius ist dies durch Augenzeugen ausdrücklich überliefert:[299]) „Sein inneres Wesen spiegelte sich in seinem Äussern ab, sein Antlitz

297) Hauck K. G. D. I, 248 f. hat neben Aussprüche Columbas Parallelen aus den Regeln des Cäsarius (und Aurelianus v. Arles) gestellt, um die Gleichheit der Gedanken und die Verschiedenartigkeit der Fassung anschaulich zu machen. — Trotz der Apologie, welche O. Seebass Z. f. K. G. XIII (1892) S. 515 dem Abt von Luxeuil widmet, kann ich doch der Charakteristik Haucks nur beistimmen. Die sich ihrer selbst bewusste Demut des Columba, welche sich vor den Schrecken des künftigen Gerichtes beugt, ist von dem einfältig kindlichen Vertrauen auf Gottes Gnade, das den Grund der Paulinischen Heilsgewissheit ausmacht, weit entfernt, wenn sie auch bisweilen ähnliche Worte gebraucht.

298) Friedr. Rückert. (Vierzeilen.)

299) Vita Caesarii I, 11 (8) M. 67, 1005 D: Non visus, non auditus animum beati viri a coelestium bonorum nectare sequestrabat, ita ut vultus ejus qualitas nescio quid semper videretur renitere coeleste; cf. ibd. II, 27 (M. 67, 1037 C.) — Ibd. 1038 A Resplendebat cum anima vultus ejus etc. Ibd. I, 34 (24) c. 1018 A Interiorem suum (scil. hominem) prodebat exterior. Nam vultu semper placido et angelico, ita ut secundum Scripturam, corde laetante vultus floreret. Sicut nunquam in risu iusto remissior, ita nunquam moeroris nimietate depressus, nisi forte quando pro alienis peccatis lugebat etc. — Man muss das ganze Kapitel lesen, um den Eindruck zu gewinnen, dass sich in Cäsarius das Ideal des antiken Weisen ausprägt, aber religiös verinnerlicht, durch menschliches Mitgefühl beseelt und von der Thatkraft mutiger Liebe belebt. Hätte man nicht den Eindruck, dass die lichtvolle Ruhe seines Wesens immer wieder aufs neue erkämpft und errungen werden musste, so könnte man auf Cäsarius das Bild anwenden, welches Schopenhauer, der selbst von einem solchen Gemütszustand sehr weit entfernt war, von dem Weisen gebraucht: wie im Sturm, der alles beugt und zerstreut, der Sonnenstrahl in stiller, unerschütterter Festigkeit seinen Weg nimmt, so zieht in edler Einfalt der Weise seine Bahn durch das unruhige Gewirr seiner Zeit.

war, wie eines Engels Angesicht [wie das des Stephanus, Apostelgesch. 6, 15] und drückte einen himmlischen Frieden aus, wie die Schrift sagt: „Ein fröhliches Herz giebt ein schönes Angesicht“ [Sprüche 17, 22]. Seine Schriften tragen dieselbe Physiognomie. Wahrscheinlich hat der strenge Columban, welcher die Regel des Cäsarius gekannt und mit Glück zu verdrängen gesucht hat[300]), seinem milderen Vorgänger mehr verdankt, als er sich selbst gestehen mochte. Jedenfalls sind in den iroschottischen Klöstern die Predigten des Cäsarius eifrig gelesen, sorgfältig abgeschrieben und mit deutschen Glossen versehen worden; später haben die Benediktiner von dem Erbe des Arelatensers gezehrt.

So wenig demnach die Regeln des Benedikt und des Columban dem Mönchsleben neue Impulse gegeben haben: es findet sich doch in der des ersteren eine Bestimmung, welche bei Cäsarius fehlt, die für die Entwickelung der klösterlichen und kirchlichen Institutionen später von der grössten Bedeutung geworden ist. Cäsarius legt, im Gegensatz zu den Lerinenser Zuständen, auf eine straffe Zentralisation des Anstaltslebens grossen Wert. Darum wird der unbedingte Gehorsam gegen den Abt zwar nicht mit columbanischer Härte, aber doch mit aller Entschiedenheit eingeschärft.[301]) Trotzdem wurden die Cäsariensischen Klöster nicht rein monarchisch regiert. Was in der ausführlicheren Nonnenregel ausdrücklich vorgeschrieben wird[302]), war ohne Zweifel in ihnen allen, auch in dem Kloster auf der Rhone-Insel, gewohnheitsmässiger Brauch: bei allen bedeutenderen Angelegenheiten traten der Abt, der Propst und die Senioren zu einer Beratung zusammen und gingen gemeinsam vor. Benedikt aber begnügt sich damit nicht. Von ihm ist zum erstenmal der weise Grundsatz aufgestellt, dass bei Fragen von entscheidender Wichtigkeit der Abt einen Konvent aller Mönche berufen und diesem die Sache zur Beratung vorlegen solle.[303]) Aus dem Recht der Meinungsäusserung entwickelte sich allmählich ein Zustimmungsrecht, sobald es sich um die Aufnahme von Novizen, um Ausstossung aus dem Kloster, um die Verhängung schwerer Disziplinarstrafen und um Veräusserungen aus dem Klostervermögen handelte.[304]) Als nun im achten

---

300) Seebass S. 14.

301) Caesarii regula ad monachos c. 11 M. 67, 1100 B c. 16 p. 1101 A.

302) Caesarii regula ad virgines c. 32 M. 67, 1113 D.

303) Regula S. Patris Benedicti c. 3 ed. E. Schmidt p. 12. Quoties aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem et dicat ipse, unde agitur. Et audiens consilium fratrum tractet apud se, et quod utilius iudicaverit, faciat. Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est . . . . . Si qua vero minora agenda sunt in monasterii utilitatibus, seniorum tantum utatur consilio, sicut scriptum est: „Omnia fac cum consilio, et post factum non poeniteberis“. Grützmacher S. 31 hat die weittragende Bedeutung dieser Anordnung nicht erkannt.

304) Hildemari expositio regulae ed. Mittermüller p. 130. Praecipua est illa res, cum frater novitius in monasterium suscipitur . . . Et iterum praecipua est, cum frater de monasterio expellitur . . . Et iterum B. Benedictus judicavit de fratre, qui gravioris culpae noxa tenetur . . . Et iterum praecipua est, dum aliquam rem grandem vult abbas aut donare, sicuti sunt XX amphoras vini, aut plus

Jahrhundert die Domkapitel aus den im Hause des Bischofs zusammen lebenden Klerikern sich bildeten, und ihre Verfassung nach Analogie der Benediktinerregel für die Klöster gestaltet wurde, war es von grosser Wichtigkeit, dass der Klosterkonvent dieses Recht hatte, denn damit war die Grundlage gegeben, dass dem Domkapitel Korporationsrechte zu teil wurden.[305]) Bei Cäsarius findet sich nichts derart: die Zustände in dem Arelatenser Mönchskloster fand er in einer so desolaten Verfassung vor, dass er sich von der Beratung in einem Konvent nichts Gutes versprechen konnte. Aber warum hat er nicht in seiner Nonnenregel eine dementsprechende Anordnung getroffen? Die verschiedene Art, wie er und wie Benedikt der Selbstsucht der Äbte zu steuern suchen, ist charakteristisch für die idealistisch-religiöse Richtung des einen und die realistisch-juristische des anderen. Cäsarius wendet sich mit eindringlicher Mahnung an Herz und Gewissen des Klostervorstandes[306]); Benedikt denkt an verfassungsmässige Garantien gegen die Willkür des Abts.[307]) Cäsarius vertraut überall der Macht des vom göttlichen Geiste beseelten Wortes. Wo dieses seine Macht verloren hat, pflegen die Institutionen nur in den seltensten Fällen den ursprünglichen Geist zu bewahren.

Die Dekretierung einer neuen Regel war das eine Mittel, mit welchem Cäsarius der auf der Rhone-Insel eingerissenen Unordnung zu steuern suchte: das andere bestand in den Predigten, die er an die Mönche richtete. Nicht alle Klosterpredigten des Cäsarius können dieser Situation entstammen. Es giebt solche, in denen nicht ein Abt, sondern ein Bischof redet[308]), andere, die auf Inspektionsreisen gehalten sind.[309]) Einige aber, von höchst individueller Färbung, lassen uns den Kampf erkennen, den es damals auszufechten galt. Der Reformeifer des jugendlichen Vorgesetzten wurde von vielen alteingesessenen Klosterbrüdern, die sich für hochverdiente, im Kriegsdienste Christi ergraute Veteranen hielten, als verwerfliche Überhebung und Pietätlosigkeit eines Neulings ausgeschrieen, der von Rechts wegen zu ihren Verdiensten emporzublicken habe. Cäsarius macht ihnen eine andere Rechnung: „Wir pflegen unsere Jahre und die Zeiträume zusammenzurechnen: aber wer du auch seist, täusche dich nicht über die Zahl der Tage, welche, nachdem du die Welt dem Körper nach verlassen, du hier zugebracht hast. Nur einen solchen Tag darfst du in Rechnung bringen, an dem du den

vel minus secundum potentiam monasterii, aut certe terram cambire, quae grandis quantitas est etc.

305) Löning G. d. d. K R II, 408.

306) Caesarii regula ad virgines 32 M. 67, 1113 D und sonst.

307) Columban hingegen kennt nur unbedingten Gehorsam gegen den Vorgesetzten, die obedientia usque ad mortem (M. 80, 209 B). Vergl. ibid. 218 D: „Qui ad praepositum audet dicere: Tu non judicabis causam neam, sed noster abbas, aut caeteri fratres, sive: Ad abbatem ibimus omnes, XL diebus castigari oportet etc.“

308) Die erste Predigt, welche Barrali in seinem chronicon Lerinense unter der Überschrift mitteilt: Dominis sanctis et in Christo desideratis fratribus in monasterio Lerinensi constitutis Caesarius. = M. 39, 2317. Die Stelle, welche nach Villevieille p. 67 sich dort finden soll, steht vielmehr in der zweiten des Bar. (= M. 67, 1057 A).

309) M. B. P. VIII, 844 s. oben Anm. 188.

eigenen Willen verleugnet, den Begierden widerstanden, die Regel treu beobachtet hast. Einen solchen Tag bringe in Anrechnung, der hell war durch das Licht heiliger Gedanken, den kein Wandel in der Finsternis zur Nacht machte, den Bosheit, Neid und Hochmut nicht verunreinigt, Lüge und Meineid nicht befleckt haben.[310]) Viele, die schon manches Jahr im Kloster leben, meinen, das vergangene Böse sei durch die Länge der Zeit jetzt verjährt. Sie selbst haben es vielleicht vergessen, aber im Gedächtnis der göttlichen Strenge ist alles aufbewahrt und aufgezeichnet.[311]) Manche rühmen sich des Fastens, und dabei tragen sie Massen von Zorn und Unwillen mit sich umher; sie enthalten sich des Weins, aber ihre Gedanken sind berauscht von dem Gift der Zwietracht, ängstlich zählen sie jeden getrunkenen Becher, und dabei brechen sie Ströme tödlichen Hasses aus. Sie haben den Wein von Sodom in sich, ihre Trauben sind mit dem Gallensaft von Gomorrha erfüllt, und ihre Beeren mit Bitterkeit. Der Teufel berauscht ihren Sinn, die Leidenschaft zernagt ihr Inneres, wie eine Motte, die um sich frisst. Das habe ich, wegen der Versäumnisse Einzelner, schon lange von Schmerz gequält, aus glühender Liebe geredet, das wallende Herz macht sich Luft! Ich rufe, ich ermahne, ich beschwöre euch: um eurer selbst willen, bessert eure Gewohnheiten, lasset euch nicht weiter gehen! Sonst werde ich, wenn ihr es verschmäht, auf wohlwollende Vorschriften zu hören, statt mit der Rute der Zunge und der Rede, mit solchen Schlägen kommen, wie verhärtete Herzen sie erfordern."[312])

Wie Cäsarius hier bis zur Androhung der schärfsten Disziplinarstrafen fortschreitet, so greift er ein andermal zu dem äussersten Mittel, durch Ausmalung des jüngsten Gerichts die Gewissen zu erschüttern. Aber wirklich die Gewissen; er will nicht durch Darstellung von Schreckbildern Phantasie und Nerven aufregen. Er knüpft seine Mahnung an die christologische Überzeugung an, welche sich damals im Abendland besonders streng und scharf fixierte, entgegen den monophysitischen Anschauungen des Orients. „Lasset uns unaufhörlich der Ankunft jenes Richters gedenken, dessen Kommen niemand bezweifeln kann. Wenn es doch ebenso gewiss wäre, dass er uns recht bereitet finden wird! Fragst du: wie wird er kommen? — In jenem Körper, der zu unserem Heil empfangen, zu unserer Erlösung geboren, zu unserer Wunden Heilung mit Lanze und Nägeln durchbohrt ist. Der erste unerträgliche Richterspruch gegen die Schuldigen wird sein: die Gegenwart der verehrungswürdigen Narben. Was wollen wir dann thun, wenn gegenüber den Beulen des gekreuzigten Herrn die Merkmale unserer Sünden, die Makel unserer Ausschweifungen sich darstellen? Um so schwerer werden die menschlichen Vergehen erscheinen, je grösser die göttlichen Wohlthaten entgegentreten. Fürchten müssen wir uns, dass er jenes Auferstehungswort, womit er auf die Spuren des Kreuzesleidens hinwies, auch bei seinem Gericht den Gefässen der Bosheit zurufen werde:

---

310) M. 67, 1067 sq.
311) M. 67, 1063 A.
312) M. 67, 1068 D.

„Zeige deinen Finger her und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite und erkenne, was für dich Gottlosen die göttliche Treue gelitten hat.“ Jene Nägelmale, den Guten heilbringend, den Bösen schrecklich, verschwinden nicht bis zum Tage des Gerichtes.“[313]) Mit diesen z. T. befremdlich, ja abstossend klingenden Worten will Cäsarius sagen: die grösste Herablassung der göttlichen Liebe zu dem Zweifler wird sich für den Verächter in die schwerste Anklage verwandeln.

Aber der junge Abt will keineswegs durch Furcht, und wäre es die geistigste, regieren. Sobald der freche Widerstand gebrochen ist, sucht er seine Untergebenen zu freiem und frohem Gehorsam gegen das Gesetz zu bewegen: „Darnach müssen wir vor allem trachten, was wir zur Ehre unseres Gottes thun, mit heiterer Seele zu verrichten, mit freudigem Glauben und in der Stimmung frommer Willfährigkeit. Setzen wir den Fall, wir hätten einem vornehmen Manne die Aufwartung zu machen, wie es Hochstehende von ihren Hörigen zu erwarten pflegen! Wenn dieser sähe, dass wir unfreiwillig, nur aus Not, ja mit einem gewissen Widerwillen ihm die Schuldigkeit leisteten, würde er das nicht wie eine Beleidigung betrachten und einem solchen unehrerbietigen, missachtenden Menschen statt des Dankes Ahndung zu teil werden lassen? Der Dienst bei einem Menschen verlangt also Hingebung, Zutrauen und Frohsinn, und dabei ist doch der Untergebene oft besser als der Hochgestellte, und der ganze Erfolg des Diensteifers besteht darin, dass man als Schutzbefohlener berücksichtigt wird. Wie viel mehr müssen wir bei der Gottesverehrung darauf achten, dass wir nicht unbotmässig und gezwungen, missmutig, undankbar und unfreiwillig erscheinen, so dass Er uns nicht aufnimmt? Solche Gaben, welche mit innerer Gleichgültigkeit und Nichtachtung gebracht werden, sieht Gott gar nicht an.“[314])

Durch seine Vorschriften und Mahnungen hatte Cäsarius es endlich dahin gebracht, dass ein neuer Geist im Kloster herrschte. Nun ist seine Sorge darauf gerichtet, vor falscher Sicherheit zu warnen, zur Beständigkeit aufzufordern. „Ihr könnt das Kloster verlassen und euch wieder zur Welt wenden, ein äusserer Zwang hält euch nicht fest.[315]) Aber damit würdet ihr euch aus dem sichern Hafen auf das offene Meer begeben und wahrscheinlich alles, was ihr erarbeitet habt, wieder verlieren. Gewiss, ihr erkennt es, wie das Leben in unserer Gemeinschaft selbst schon einen hohen Lohn in sich trägt; ihr fühlt euch glücklich hier.[316]) Aber denkt nicht, dass schon alle Schwierigkeiten überwunden sind! Wenn jemand auf schmalem Steg über einen tiefen Fluss

---

313) M. 67, 1058 D. — Vergl. Sach. 12, 10. — Joh. 19, 37. — Ap. 1, 7. — Tertull. de spectaculis c. 30.

314) M. 67, 1066 C.

315) M. 67, 1065 A. Eine wichtige Stelle: quandiu hic consistimus, in arbitrio est cum velis ad saeculum declinare. Cum vero declinaveris, iam difficile ac pene impossibile erit, ad locum istum vel cogitatione respicere etc. — Hiermit vergl. Greg. Tur. hist. Franc. IX, 39 ed. Arndt p. 395 s.

316) M. 67, 1062 B.

schreitet, und er hat schon den grössten Teil des Weges zurückgelegt, ohne dass sein Fuss strauchelte, darf er da schon glauben, die Gefahr sei überstanden? Auf der letzten Strecke der Brücke kann, wenn er nur ein wenig schwankt, der Unfall ihn treffen, den er in der Mitte vermied.[317]) Oft scheint die üppig grünende Saat reichen Ertrag zu versprechen, und plötzlich vernichtet in der Erntezeit ein Wolkenbruch alle Hoffnungen. Was nützt es, wenn der Weinberg im Frühling die schönste Blüte zeigt, und später wilde Tiere einbrechen, oder ein schreckliches Hagelwetter noch zuletzt alles zerschlägt?[318]) Zu verlassen, was ausser uns ist, rettet uns noch nicht, wenn wir in uns Fehler hegen. Sagt der Apostel etwa: Gold und Silber ist die Wurzel alles Übels? Nein, die Habsucht nennt er so. Schon die reich werden wollen fallen nach ihm in Fallstrick und Versuchung.[319]) Darum lasst uns fest werden! Nur wer bis zuletzt ausharrt, erlangt die Palme der Vollendung.“[320])

Wir sehen also, dass die Mönchsregel und die Klosterpredigten dieselbe Mahnung einschärfen: „Harret hier aus, und harret überhaupt aus! Denkt nicht, es sei genug, äusserlich die Welt zu verlassen, das Kleid gewechselt, den Namen „Mönch“ angenommen zu haben[321]): es gilt einen ebenso harten und entschiedenen Kampf wie in der Feldschlacht! Geringschätzung des Gottesdienstes, Heuchelei und hartnäckiges Festhalten an bösen Gewohnheiten müssen zuletzt mit Schlägen bestraft werden. Aber viel schrecklicher muss euch das Urteil des jüngsten Gerichtes sein, wenn der, den ihr als Erlöser verschmäht habt, euch selbst zur Rechenschaft ziehen wird. Wer aber ausharrt im Guten, der geniesst schon hier innere Befriedigung, und ihm winkt die ewige Freude.“

Über drei Jahre hat Cäsarius als Abt dem Kloster auf der Rhone-Insel vorgestanden.[322]) So sehr ihm seine Berufsaufgabe am Herzen lag: es war ihm unmöglich, darin ganz aufzugehen, eine solche Weltabgeschiedenheit festzuhalten, wie sie auf Lérins geherrscht hatte. Es hatte auch keineswegs in der Absicht des Aonius gelegen, seinen jungen Verwandten, den er selbst zum Diakon und zum Presbyter geweiht hatte, dem Kirchendienst zu entziehen und unter die Mönche zu bannen; er hatte ihm nur eine leitende Thätigkeit in einem kleineren Kreise zuweisen wollen, bis er sich seiner zu Grösserem bedienen konnte. Aonius vermochte, weil er kränklich war, die mannigfaltigen Verpflichtungen, welche das bischöfliche Amt damals auferlegte, nicht so zu erfüllen, wie er selbst es für nötig hielt. Am liebsten hätte er wohl sofort den Cäsarius zu seinem Mitbischof wählen lassen, wie es einst der Bischof Valerius von Hippo mit Augustin gemacht hatte. Entgegen den Vorschriften des

317) M. 67, 1064 A.
318) M. 67, 1064 C.
319) M. 67, 1065 D.
320) M. 67, 1066 A.
321) M. 67, 1104 B. — M. 67, 1064 B. — Wann wird die Änderung des Personen-Namens beim Eintritt in das Kloster Sitte?
322) Vita I, 12 (9) M. 67, 1006 B.

8. Kanons von Nicäa hatte Valerius vor den versammelten Bischöfen diesen Wunsch ausgesprochen, und ihn trotz der Missgunst, welche der Primas von Numidien gegen Augustin hegte, durchgesetzt.[323]) Aber sein Günstling war zu jener Zeit über 40 Jahre alt, während Cäsarius, als er Abt wurde, kaum 30 zählte, damals also hinter dem für die Bischofswürde erforderten kanonischen Alter beträchtlich zurückblieb.[324]) Augustin war auch schon längere Zeit Presbyter gewesen, Cäsarius aber erst eben in diese Würde eingetreten. Wenn sich daher Aonius durch die bestehenden kirchlichen Vorschriften gehindert sah, den letzteren formell zum Mitbischof ernennen zu lassen, so hat er doch ohne Zweifel schon während der drei Jahre, in denen dieser als Abt auf der Rhone-Insel weilte, alle wichtigen Fragen der bischöflichen Verwaltung mit ihm besprochen. Er wurde dabei immer mehr von der Überzeugung durchdrungen, dass er niemand finden könne, der würdiger und geeigneter wäre, nach ihm den Stuhl von Arles zu besteigen. Bei der eminenten Bedeutung, welche das Bistum für das arianische Westgotenreich, für ganz Gallien, ja für Westeuropa hatte, wollte er die Wahl seines Nachfolgers nicht dem Zufall preisgeben. Freilich verboten die Kirchengesetze, dass ein Bischof Bestimmungen über die Neubesetzung seines Stuhles, im Falle seines Ablebens, treffe, besonders war ein solches Verfahren verpönt, wenn es sich um einen Verwandten handelte: „Ein Bischof darf nicht seinem Bruder, seinem Sohn oder sonst irgend einem Verwandten zum Bistum verhelfen; denn es ziemt sich nicht, dass Gottes Gaben nach menschlicher Zuneigung verteilt werden, dass die Kirche Christi und der Episkopat wie ein weltliches Erbe behandelt wird. Wenn es geschieht, so soll die Ordination ungültig sein und der Bischof selbst der Exkommunikation verfallen.“ [325]) — „Einem Bischof ist es nicht erlaubt, für sich einen Nachfolger zu bestellen, auch wenn er an

323) i. J. 395.

324) Papst Siricius setzt in seinem Schreiben vom 10. Febr. 385 an den Bischof Himerius v. Tarragona fest, dass jemand, der zum Bischof gewählt werden solle, 45 Jahre alt sein und vorher 10 Jahre das Presbyteramt bekleidet haben müsse. (cap. 9, M. 56, 560 B). Zosimus bestimmt am 21. Febr. 418 in seinem Schreiben an Hesychius von Salona das 35. Lebensjahr für die Presbyterwürde; giebt dann aber die Bischofswahl für jeden, der die regelmässige Stufenfolge der Ämter durchgemacht, frei (M. 56, 572 C).

325) Vergl. den 76. apostolischen Kanon b. Hefele CG I², 823: Episcopum fratri suo aut filio vel alteri propinquo episcopatum largiri, et quos ipse vult, ordinare non decet, aequum enim non est, ut Dei dona humano affectu divendantur, et ecclesia Christi episcopatusque haereditatum jura sequatur. Si quis ita fecerit, ejus quidem ordinatio sit irrita, ipse vero segregationis ferat poenam. Hefele CG II² S. 590 glaubt, dass dieser Kanon bei den Vorgängen des Jahres 462 in Anwendung gekommen sei. (Dagegen siehe unten meine Anmerkung 327, zweite Hälfte.) Der Kanon ist nichts anderes als der scharf formulierte Ausdruck einer Forderung des kirchlichen Bewusstseins. Aber es ist sehr fraglich, ob man ihn in Gallien damals kannte. Dionysius Exiguus hat bekanntlich nur 50 apostolische Canones übersetzt, und mehr haben nie im Abendland kirchliche Geltung bekommen. Der 76. ist eine Umbildung d. 23. von Antiochia s. d. f. A. Nach Drey ist diese Umbildung um d. J. 500 vorgenommen worden. — Über Gregor von Tours und seine

das Ende seines Lebens kommt. Geschieht aber solches, so soll die Aufstellung ungültig sein. Ein Bischof darf nicht anders bestellt werden, als durch eine Synode und nach dem Urteil der Bischöfe, die [erst] nach dem Tode des vorigen das Recht haben, den Würdigen zu befördern."[326]) — Es lag in den damaligen Verhältnissen, dass man das Bedürfnis fühlte, diese Bestimmungen zu umgehen: die Kirche war mit dem Staatswesen eng verknüpft, und im Staat herrschten Arianer. Zwiespältigkeit bei der Neuwahl konnte leicht die grösste Verwirrung herbeiführen. So hat der Papst Felix IV. auf dem Sterbebette feierlich seinen Nachfolger designiert und jeden mit Exkommunikation bedroht, der dieser Verfügung zuwider handeln werde.[327]) Dieser Nachfolger selbst, Bonifaz II., verfuhr ebenso; er hat „am Grabe des heiligen Petrus" den nächsten Papst geradezu ernannt.[328]) Aber er vermochte damit nicht durchzudringen: in stolzer Selbstdemütigung erklärte er sich selbst „des Hochverrats schuldig", und verbrannte feierlich sein eigenes Dekret sowie das des Senats.[329])

Naivität in bezug auf die Ernennungen von Nachfolgern vergl. Löning G. d. d. KR. II, 194.

326) can. 23 der Synode zu Antiochien in encaeniis Hefele CG I² 520. Mansi II, 1307 Bruns I. 86. Ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι ἀντ' αὐτοῦ καθιστᾶν ἕτερον ἑαυτοῦ διάδοχον, κἂν πρὸς τῇ τελευτῇ τοῦ βίου τυγχάνει· εἰ δέ τι τοιοῦτο γίγνοιτο, ἄκυρον εἶναι τὴν κατάστασιν· φυλάττεσθαι δὲ τὸν θεσμὸν τὸν ἐκκλησιαστικὸν περιέχοντα, μὴ δεῖν ἄλλως γίνεσθαι ἐπίσκοπον ἢ μετὰ συνόδου καὶ ἐπικρίσεως ἐπισκόπων τῶν μετὰ τὴν κοίμησιν τοῦ ἀναπαυσαμένου τὴν ἐξουσίαν ἐχόντων τοῦ προάγεσθαι τὸν ἄξιον. — Am strengsten sind die Bestimmungen, welche ein im Jahre 607 unter Bonifacius III. in der Peterskirche gehaltenes Konzil „sub anathemate" erliess: ut nullus pontifice[m] vivente[m] aut episcopum civitatis suae praesumat loqui aut partes sibi facere, nisi tertio die depositionis ejus, adunato clero et filiis ecclesiae, tunc electio fiat, et quis quem voluerit habebit licentiam elegendi sibi sacerdotem. (L. P. ed. Duchesne 1 p. 316.)

327) Erst i. J. 1883 wurde das Edikt, durch welches Felix IV. im Sept. 530 Bonifaz II. zu seinem Nachfolger ernennt, nach einem Codex der Dombibliothek zu Novara von Amelli publiziert; vergl. M. P. Ewald in N. A. X, 412 f. Langen G. d. r. K. II, 308. Dieses Schriftstück fehlt bei J—K; jetzt am bequemsten bei Duchesne L. P. I p. 282. Als dem Bonifaz in Dioscur ein Gegenpapst erwuchs, beschuldigte er diesen, contra constitutum ... papae Felicis ihn verdrängen zu wollen, und belegte ihn mit dem Anathema. Bonifaz II. betrachtete also jenes Edikt Felix IV. als vollkommen gültiges Kirchengesetz. Papst Agapet I. aber liess dies Anathema öffentlich und feierlich verbrennen und erklärte es für unkirchlich und unkanonisch. Liber Pont. ed. Duchesne c. 59 p. 287 l. 2: Hic ortum episcopatus sui libellos anathematis, quos invidiae dolo extorserat Bonifatius presbiteris et episcopis contra canones et contra Dioscorum in medio ecclesiae, congregatis omnibus, incendio consumpsit et absolvit totam ecclesiam de invidia perfidorum. Vergl. J—K p. 113. Langen G. d. r. K. II, 324 A 2: „Die letzte Spur eines die Wahl durch Klerus und Volk beeinträchtigenden Ernennungsrechts des Papstes wollte also Agapet vertilgen."

328) J—K. no. 882. Liber Pontificalis ed. Duchesne c. 57 p. 281 l. 9: Hic (Bonifatius) congregavit synodum in basilica beati Petri apostoli et fecit constitutum ut sibi successorem ordinaret. Quod constitutum cum cyrographis sacerdotum et iusiurandum ante confessionem beati apostoli Petri in diaconum Vigilium

In Gallien entsprach es den althergebrachten, celtischen Anschauungen, dass die geistlichen Würden bei denselben Familien blieben. Die Druiden bildeten zwar keine eigentliche Kaste, aber die gottesdienstlichen Hauptfunktionen wurden doch der Regel nach von Gliedern derselben Geschlechter ausgeübt. So war z. B. das Priestertum des celtischen Sonnengottes Belenus in der Familie des Phöbicius und Delphidius erblich.[329]) Als später die gallische Nobilität in dem römischen Staatsdienst nicht mehr das Feld zur Bethätigung ihrer Kräfte fand, wandten sich ihre tüchtigsten Mitglieder zum Kirchendienst und bildeten hier noch ein Bollwerk gegen die überhand nehmende Barbarei. Sie hielten untereinander fest zusammen, und die Bischofssitze waren so sehr von Mitgliedern derselben Familien besetzt, dass man geradezu von „Erblichkeit" sprach.[329a]) Kann man es einem Manne wie Aonius

constituit. Eodem tempore, factum iterum synodum, hoc censuerunt sacerdotes omnes propter reverentiam sedis sanctae et quia contra canones fuerat hoc factum et quia culpa eum respiciebat ut successorem sibi constitueret: ipse Bonifatius papa reum se confessus est maiestatis, quod in diaconum Vigilium sua subscriptione cyrographi; ante confessionem beati apostoli Petri ipsum constitutum praesentia omnium sacerdotum et cleri et senatus incendio consumpsit. Vergl. Langen G. d. r. K. II, 312 über diese Vorgänge. — Eine Parallele zu der Empfehlung des Cäsarius durch Aeonius würde nach Hefele CG II² 590 in den Vorgängen des Jahres 462 liegen. Rusticus von Narbonne habe seinen Archidiakon Hermes zuerst zum Bischof von Beziers geweiht, und als ihn diese Stadt nicht annahm, zu seinem Nachfolger in Narbonne empfohlen. Wirklich trat er nach dem Tode des Rusticus an dessen Stelle, aber Prinz Friedrich, Bruder des Westgotenkönigs Theoderich II., klagte beim Papst. Die von Hilarus berufene Synode schlug einen Mittelweg ein. Nach den alten Canones war es ungültig, wenn ein Bischof von seinem Vorgänger als Nachfolger bestellt worden war. Rusticus hatte den Hermes zu seinem Nachfolger nur empfohlen, nicht wirklich bestellt. Deshalb konnte die schwere Strafe der Ungültigkeitserklärung hier nicht in Anwendung kommen. „Das Interesse der Wahlfreiheit aber erforderte es, dass auch solche Empfehlungen nicht ungerügt blieben, und die Synode glaubte deshalb über Hermes immerhin eine Strafe aussprechen zu müssen" (das Recht andere Bischöfe zu ordinieren, wurde ihm entzogen); vergl. über diese Vorgänge Löning G. d. d. KR. I, 511. Langen G. d. r. K. II, 116. Krusch praef. ad Faustum p. LVI. Thiel Ep. Rom. Pont. I, 140—146. Die Darstellung Hefeles bewährt sich nicht an den Quellen. In der Sache des Hermes hat es sich nicht um die Bestellung oder Empfehlung durch Rusticus gehandelt (diese wird nur als Nebensache erwähnt), sondern um den Grundsatz, welchen der 15. Kanon von Nicäa und der erste von Sardica eingeschärft hatten, dass ein Bischof nicht seine Kirche wechseln dürfe, sondern an dem Platz bleiben müsse, für den er ordiniert sei. vergl. Hilari epist. 8 (3. Dec. 462) ed. Thiel p. 142: „qua non objurgatione dignissimum est, quod sanctorum patrum decretis et ipsis repugnat canonum institutis, quum ideo se frater jam et coepiscopus noster Hermes a Narbonensi ecclesia credidit jure suscipi, quia indigne a Biterrensibus, quibus ordinatus est, dicebat excludi?"

329) Auson. proff. Burd. 5 und 17 (ed. Schenkl p. 58 p. 64. Burckhardt Zeit Const. d. Gr.² S. 83. — K. B. Stark Städteleben Kunst u. Alt. in Frankr. S. 223. Vergl. Mommsen RG. V, 96.

329a) Venant. Fortun. Miscell. IV, 8 (M. 88, 160) Epitaph auf Bisch. Cronopus von Périgueux, einen Zeitgenossen des Cäsarius: Ordo sacerdotum cui fluxit

verargen, dass er dringend wünschte, sein hochbegabter junger Verwandter möchte sein Nachfolger werden? Er setzte sich durch Unterhändler mit den westgotischen Staatsbehörden in Verbindung[330]), wusste diese davon zu überzeugen, dass Cäsarius ihre Interessen nicht schädigen werde, berief eine Versammlung von Klerikern und Bürgern und forderte in der dringendsten Weise auf, keinen anderen als den Abt auf der Rhone-Insel zu seinem Nachfolger zu wählen. Bald darauf starb der Bischof. Ob nach seinem Tode noch eine Scheinwahl stattfand, um den kirchlichen Formen zu genügen, wissen wir nicht; jedenfalls war die Sache schon bei Lebzeiten des Aonius völlig entschieden. Nach der Vita hätte nun Cäsarius auf seiner Flussinsel von allen diesen Vorgängen nichts gemerkt (was ganz unglaublich ist). Erst als er ordiniert werden soll, erfährt er, was man mit ihm plant, er verlässt das Kloster und versteckt sich, damit man ihn nicht finden könne, auf dem Friedhof. Aber er kann nicht verborgen bleiben, „die Gnade" zieht ihn vom Grabe her ans Licht, ihn, der im vollsten Sinne des Wortes, „nicht tot, sondern lebendig war!"[331])

---

utroque parente, Venit ad haeredem pontificalis apex. Viele Beispiele zu dem im Text Gesagten giebt Löning G. d. d. KR. II, 223.

330) Vita I, 12 (9) M. 67, 1006 B: sanctus Eonius ... ipsos dominos rerum per internuntios (alloquitur). Auch Felix IV sagt in seinem praeceptum über seinen Nachfolger: „hanc voluntatem meam et domnis et filiis nostris regnantibus indicavi. (Duchesne L. P. p. 282).

Eine sehr interessante Parallele zu dem Verfahren des Aeonius bieten die Erzählungen des Greg. Tur. vit. patr. VIII, 3 ed. Krusch p. 692 l. 31. Der Vorgang fand 10 Jahre nach dem Tode des Cäsarius (Sept. 552) statt. Sacerdos von Lyon, ein von Gregor hoch gepriesener Bischof, liegt zu Paris krank; König Childebert besucht ihn und er bittet sich die Gnade aus, ut Nicetius presbiter, nepus meus, ecclesiae Lugdunensi substituatur episcopus, und der König sagt es ihm zu. cf. hist. Fr. IV, 36 ed. Arndt p. 170 l. 22: Decedente ... Sacerdote Lugdunense episcopo sanctus Nicetius ab ipso ... electus suscepit episcopatum. — Als i. J. 582 Bischof Felix von Nantes schwer erkrankte, suchte derselbe seinen Neffen, der nicht einmal Presbyter war, als Nachfolger einzusetzen. Diesem wurde aus dem angegebenen Grunde die Konsekration verweigert. Als der Bischof gestorben war, wurde ein anderer Verwandter, sein Vetter Nonnichius, Nachfolger. Sehr charakteristisch beschreibt Greg. Tur. h. Fr. VI, 15 ed. Arndt p. 258 l. 24 ss. das Vorgehen des Felix: Tunc vocatis ad se episcopis, qui propinqui erant, supplicat, ut consensum, quem in Burgundione, nepote suo, fecerat, suis subscriptionibus roborarent. Quod cum factum fuisset etc.

In Gallien ist dieses Verfahren erst i. J. 614 verboten worden (conc. Paris. V can. 2 Bruns p. 256; ungenau Löning G. d. d. KR. II, 195). Ut nullus episcoporum se vivente alium in loco suo eligat. Der 12. Kanon des Aurel V. (i. J. 549) verbietet nicht die electio, sondern nur die superordinatio. Wohl aber hatte bereits i. J. 465 ein römisches Konzil die testamentarische Vererbung der Bistümer in Ausdrücken untersagt, die denen des 76. apost. Kanons merkwürdig ähnlich sind (c. 5. Bruns 285 s. Löning l. c. II, 194 Anm. 1 und vergl. die dort angeführte Stelle mit dem Text des apost. Kan. 76).

331) Vita I, 12 (9) M. 67, 1006 C: Cum ergo pervenisset ad notitiam de quo loquimur, Patris nostri, vera opinio quod esset ordinandus episcopus, inter quasdam sepulturas latibulum requisivit. Sed absconsus esse non potuit, quem

Wer wird bei dieser Geschichte nicht an König Saul erinnert, den man nach seiner Königswahl suchen musste, bis man ihn unter den Fässern oder Gefässen fand, und als er sich zeigte, jubelte die Menge ihm zu, denn er war eines Hauptes länger als alles Volk.[332] Man könnte auf den Gedanken kommen, in dem diesen Vorgängen sehr ähnlichen Bericht der Vita sei eine Nachbildung der biblischen Geschichte zu sehen[332a]; aber schon die Lokalfarbe der Erzählung verbietet diese Annahme. Noch heute erregt im Südosten von Arles eine der merkwürdigsten Nekropolen die es giebt, die Aufmerksamkeit eines jeden, der die Stadt besucht: die „Elyseischen Felder von Arles“, mit ihren für die Kunstgeschichte so überaus wichtigen, spätrömischen und altchristlichen Sarkophagen aus grünem Marmor. In malerischer Unordnung liegen auf dem langgestreckten, öden Feld die gewaltigen Monumente reihenweis umher, „einzelne halb oder ganz geöffnet, als habe bereits der Engel des jüngsten Gerichts die Gebeine, welche viel länger als ein Jahrtausend darin geruht, zur Auferstehung gerufen“.[333] Die schönsten hat man jetzt weggeschleppt, bis nach Rom hin: auf ihnen finden sich Darstellungen aus der biblischen Geschichte in antiker Auffassung: der Durchgang Israels durch das rote Meer, die Auferweckung des Lazarus u. a.[334] Hierher also hatte sich Cäsarius geflüchtet, wo die Vorzeit aus heiligen Bildern und Reliquien zu ihm redete; von hier, wo die Gebeine des heiligen Honoratus und des Hilarius ruhten, wurde er auf denselben Bischofsstuhl gerufen, der von diesen Männern geziert war, die einst, wie er, auf der „heiligen Insel“ ihre Psalmengesänge unter dem Rauschen der Wogen angestimmt hatten, und dann zu Hirten berufen waren über eine grosse Volksmenge.

Ohne Zweifel hat Cäsarius, von einem inneren Bedürfnis getrieben, die Elyseischen Felder aufgesucht, als er hörte, jetzt sei die Zeit gekommen, wo man ihn zum Nachfolger des Aonius begehre. Aber auch die Sitte verlangte es so.[334a] Je einflussreicher und bedeutender das Bischofsamt sich gestaltet hatte, um so weniger sollte es den Anschein haben, als erstrebe man es um irdischer Vorteile oder weltlicher Ehre

---

detexit non culpa, sed gratia. Itaque de quadam sepultura trahitur vivus, quem non mortuum, sed absconsum vitae claritas ostendebat. (cf. ep. Pauli ad Colossenses 3, 3).

332) 1. Sam. 11, 22 ff.

332a) Eine solche Ausschmückung hat z. B. die Flucht Gregors d. Gr. erfahren. Diese wird von Greg. Tur. h. Fr. X, 1 ed. Arndt p. 409 l. 11 ss. ganz einfach berichtet: Cumque latibula fugae praepararet, capitur, trahitur et ad beati apostoli Petri basilica deducitur, ibique ad pontificalis gratiae officium consecratus, papa Urbis datus est. Paulus Diaconus († 795) weiss die Sache höchst wunderbar zu erzählen. Um Gregors Flucht zu verhindern, werden die Stadtthore eifrig bewacht. Kaufleute schmuggeln ihn in einem Geflecht hinaus, aber eine Feuersäule verrät seinen Aufenthaltsort (vergl. Wolfsgruber S. 60).

333) K. B. Stark Städteleben Kunst und Altertum in Frankreich S. 76. 81. — Dante über diese Nekropolis: Inferno IX, v. 112. — Schultze, Untergang des griech.-röm. Heident. II, S. 117.

334) K. B. Stark l. c. S. 589.

334a) Vergl. besonders Augustini epist. 173 im 2. Bd. der Mauriner-Ausgabe

willen, als scheue man nicht vielmehr die damit verbundene Last der Verantwortung. Ferner sah die asketische Lebensbeurteilung noch immer in dem Einsiedler- und Mönchsleben eine höhere Stufe des christlichen Lebens. Nur gezwungen stieg der Klosterinsasse hinab in den Kirchendienst, der nicht ohne Berührung mit der Welt sein konnte.[335]) Als Maximus von Lérins zum Bischof von Fréjus gewählt werden sollte, verbarg er sich so im tiefsten Waldesdickicht, dass er nicht aufzufinden war, und Theodor von Fréjus, bis dahin Abt auf den Stoichadischen Inseln, wurde statt seiner zum Bischof gemacht.[336]) Anderen war es mit ihrer Flucht nicht so ernst, ihnen kam es darauf an, eine Art Probe auf die Volksstimme zu machen, welche sie an Gottes statt in das Kirchenamt berief, ob diese wirklich fest und entschieden sei. Man denkt leicht, jene Akklamation des Volkes, welche für die Gültigkeit der Bischofswahl erforderlich war, habe keine selbständige Bedeutung gehabt. Aber es fehlt nicht an Beispielen, aus denen hervorgeht, dass hieran noch zuletzt alles scheitern konnte. Evodius, ein vornehmer Mann senatorischen Ranges, war zum Presbyter geweiht. Seine Wahl zum Bischof war bereits vollzogen, er sass schon auf der Kathedra und sollte eben den Amtssegen empfangen, als plötzlich der Widerwille des Volkes gegen ihn sich mit solcher Gewalt erhob, dass niemand zweifelte, Gott selbst erhebe auf diesem Wege Einspruch.[337]) Wurde aber im Gegenteil jemand aus der Verborgenheit, in der er sich hielt, vom Volk hervorgezogen, so ersah man darin eine Bestätigung des göttlichen Willens.

Den kanonischen Bestimmungen entsprach die Wahl des Cäsarius insofern, als dieser nicht Laie, sondern Kleriker war, speziell dem Klerus von Arles angehörte.[338]) Aber er hatte weder ganz das kanonische Alter erreicht, noch in verfassungsmässiger Weise die Stimmen des Klerus und des Volkes erhalten. Wir würden uns nicht wundern, wenn er als Bischof mit einer Opposition zu kämpfen gehabt hätte, die seine Wahl beanstandete oder doch darüber missgestimmt war. Einzelne Gelehrte haben Spuren davon zu entdecken geglaubt, dieselben sind jedoch nicht so sicher, dass wir die Thatsache der Beanstandung seiner Wahl konstatieren könnten.[339])

---

p. 613 B. Bindemann Augustin II, 484. — Villevieille p. 74 macht auf das analoge Verhalten des Ambrosius, Martin v. Tours und Lupus v. Troyes aufmerksam.

335) Vergl. Caesarii hom. XI M. 67, 1069 und die Einleitung Gregors d. Gr. zu seiner Pastoralanweisung M. 77, 13 s.

336) Vergl. Gallia christiana I, 422.

337) Gregor. Tur. vitae patr. VI, 4 ed. Krusch p. 683 l. 5.

338) In seinem Schreiben vom 21. Febr. 418 führte Papst Zosimus aus, wenn irgend möglich müsse der Bischof aus den Geistlichen der Diözese gewählt werden, weil diese die Verhältnisse am besten kennten. (J—K no. 339.) Ähnlich Cölestin I. 26. Juli 428 (J—K no. 369) und Leo I. ibd. no. 407 und 560 siehe Löning G. d. d. KR. I, 127 f.

339) Bruno Krusch handelt praefatio in Ruricium p. LXIV. ausführlich über das Verhältnis, welches zwischen Ruricius und Cäsarius bestand, und bemerkt über die Wahl des letzteren zum Bischof: „Aeonio mortuo a. 502 Caesarium episcopum

Viertes Kapitel.

Cäsarius als Bischof ein Schüler des Pomerius und Jünger Augustins.

Cäsarius stand nun, 33 Jahre alt, an der Spitze der bedeutendsten Kirche des Weltgotenreichs, in gewissem Sinne ganz Galliens. Sein bisheriges Leben war ein Ringen nach Freiheit gewesen, nach der Möglichkeit ungehinderter Selbstbethätigung im Sinne seines Ideals. Jetzt musste sich zeigen, ob sein Streben lauter gewesen war, oder ob es auf Selbstbetrug beruhte, indem er unter dem Schein der Religion im Grunde nur den egoistischen Genuss weltlicher Güter suchte. Seine unabhängige Stellung erlaubte ihm, ohne dass er allzu strenge Kritik zu fürchten brauchte, sich der bisher kaum gekannten Gemächlichkeit sinnlichen Behagens hinzugeben, — manche Bischöfe des damaligen Frankreichs liebten eine reich besetzte Tafel, und gefeierte Kirchenhäupter reden in ihren Briefen mit witziger Laune von der raffinierten Schlemmerei, die sich aus der Gesellschaft des kaiserlichen Roms nach Gallien verpflanzt hatte.[339a])

creatum Ruricius aegre tulisse videtur. Eo enim epistulam R. II, 31, quam ad Capillutum presbyterum Ruricius dedit, spectare opinor.“ In diesem Falle scheint Krusch, auf dessen Sachkenntnis und Besonnenheit man sich sonst in der Regel verlassen kann (seine Liebhaberei für Faustus von Reji vermag ich freilich nur in beschränktem Masse zu teilen), nicht das Rechte gesehen zu haben. Der betreffende Brief an Capillutus (ed. Krusch p. 335; im C. S. E. L. XXI p. 414 s.) ist von Engelbrecht in seinen Patrist. Analekten S. 61—64 ausführlich besprochen, und dieser hat m. A. n. unwiderleglich gezeigt, dass die Wörter ordinatio und ordinare dort nicht im kirchlichen Sinne zu verstehen sind, dass es sich nicht um eine Bischofswahl, sondern um die Bestellung eines Gemeindebeamten, wahrscheinlich eines Richters, handelt. Im übrigen ist Krusch Villevieille u. a. gegenüber entschieden im Recht, wenn er die Beziehungen zwischen Cäsarius und Ruricius als nicht besonders gute hinstellt.

339a) Vergl. Julian. Pomer. de vita cont. II, 4, 3 (M. 59, 448 CD). Bei Bischof Patiens von Lyon, welcher es verstand, Weltmann und Kirchenhaupt zugleich zu sein, rühmten die einen seine reich besetzte Frühstückstafel, die andern sein Fasten. Apollinar. Sidon. ep. VI, 12 ed. Lütjoh. p. 101 l. 20. Besonders in Burgund ging es hoch her. Die Bischöfe senden sich gegenseitig Delikatessen und moquieren sich über die Leckerhaftigkeit der niederen Kleriker, welche auf dem Transport „nach viel seufzend, nur ganz wenig nehmend, mit gierigem aber leerem Magen, wie die Raben des Elias, die Sendung weiter befördert haben“. Avitus ep. LXXIV (65) ed. Peiper p. 91. Besonders war ein Archidiakon Leonianus Liebhaber kulinarischer Genüsse. Der heilige Avitus fingiert einen burlesken Brief dieses Mannes an einen gewissen Sapaudus, dessen Appetit mit dem des berüchtigten Schwelgers Apicius der römischen Kaiserzeit wetteiferte. Sein einer Bauch halte nach vollbrachtem Frühmahl umschlossen, was von zwei Mauleseln mit Mühe herbeigeschleppt sei. Vor Beginn der Mahlzeit nehme man klagende Unruhe, in der Mitte Raubgier, am Schluss wehmütige Trauer bei ihm wahr. Schon am Anfang des ersten Ganges halte dieser es für eine Art gelinder Strafe, dass sein nach dem Innersten der Pastete lechzender Appetit durch das, übrigens delikate, Ragout von dem gebratenen Pfau, den es umschloss, ausgeschlossen werde, und dass die Thätigkeit

Die ungeheuren Besitzungen seiner Kirche konnten weiter dazu verlocken, unter frommem Schein Reichtümer zu sammeln — wir hören gallischen Bischöfen den Vorwurf machen, sie brächten Haus um Haus und Acker um Acker an sich,[340]) und die Konzilienbeschlüsse bezeugen laut und deutlich die klerikale Habsucht.[341]) Dem edleren Egoismus des Ehrgeizes und der Herrschbegierde endlich eröffnete das Arelatenser Bistum die glänzendsten Aussichten. Dem alten Aeonius war in dem klugen Kirchenfürsten von Vienne ein gefährlicher Rivale seiner verbrieften Primatsrechte erstanden. Als Cäsarius sein Amt antrat, lag die Frage verwickelt und unentschieden. Wäre er ein intriganter Kirchenpolitiker gewesen, so hätte es ihm nicht schwer werden können, aus seinen alten Burgunder Beziehungen und späteren Lerinenser Verbindungen Fäden zu spinnen, denen sich selbst die Gewandtheit des heiligen Avitus schwer entwinden konnte. Cäsarius hätte damit für das gute Recht von Arles gearbeitet. Aber ganz andere Gedanken erfüllten den jungen Bischof. Ein Brief, den er damals schrieb, ermöglicht es uns, wie in einem aufgeschlagenen Buch in seiner Seele zu lesen. Er ist an eine mütterliche Freundin gerichtet, die er nie oder fast nie gesehen; sie hatte sich vor einer Reihe von Jahren, ohne ihn zu kennen, für den Jüngling interessiert, — ihn geliebt, sagt Cäsarius — der krank, als ein Märtyrer seines asketischen Enthusiasmus von der Einsiedler-Insel in die fremde Weltstadt gekommen war, hatte ihn wahrscheinlich unterstützt und für ihn gesorgt. Welche Veränderung war seitdem eingetreten! Sie gehörte zu den Leiterinnen eines Klosters und er: — war berufen worden, nein mehr als das, war vorherbestimmt, „prädestiniert" gewesen durch die Vorsehung des allmächtigen Gottes, Seine „Familie" zu regieren. Er war ihr Bischof geworden. Cäsarius sieht in seinem bisherigen Lebensgang das Meisterwerk einer überirdischen Weisheit, und wendet kühn das Wort des Apostels von dem geheimnisvollen Walten Gottes in der Heilsgeschichte auf sich und sein Leben an: „O welche Tiefe des Reichtums, der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wer hat seinen Sinn erkannt?"[342]) Wo in Wahrheit eine solche Überzeugung vorhanden ist,

---

seiner Speiseröhre von der Willkür des sachkundigen Trancheurs einige Zeitmomente abhängig sei. (Avitus ed. Peiper ep. 35 (32) p. 65 Binding I S. 173.) Übrigens war auch Venantius Fortunatus, der Freund der viel fastenden Radegundis, ein ausgesprochener Gourmand.

340) Greg. Tur. h. Fr. V, 5 ed. Arndt p. 196 l. 8 ss.

341) Vergl. den 17. Kanon conc. Aurel. III (538 n. Chr.) Bruns II, 197, den 15. Kanon des conc. Aurel. I (511 n. Chr.) Bruns II, 162, und ganz besonders conc. Carpentorat. canon unicus Bruns II, 176 Hatch — Harn. Grundl. S. 29 — conc. Tol. IV (633 n. Chr.) can. 33. Bruns I, p. 232 s.

342) M. 67, 1135 CD: O profundum divitiarum sapientiae et scientiae Dei! et quis cognovit sensum ejus! Quis enim existimare potest in diebus adolescentiae tuae, o venerabilis mihi integritate quidem et meritis domina, sed ordine ac gradibus in Christo filia, cum in coenobio sanctarum virginum conferta choro spiritali, studio et divinarum Scripturarum eruditionibus intenta, me tunc quasi partem animae tuae diligeres, hominem juvenem et non magnae indolis virum, qui per abrupta voluptatum lasciviamque vagabatur, ac peraerumnosis an-

von dem allmächtigen Gott für ein Amt vorherbestimmt zu sein, da muss dieselbe unerschütterliche Festigkeit, Abkehr von jedem Trachten nach Menschengunst, Aufmerksamkeit auf die idealsten Seiten des überkommenen Pflichtenkreises bewirken. Der Lehrer des Cäsarius, Julianus Pomerius, hat diese Pflichten geschildert, indem er das Leben solcher Bischöfe beschreibt, welche der Tugend der wahren Kontemplation teilhaftig seien. Seine Schilderung ist freilich in dem Geschmack der damaligen Zeit gehalten: „Durch ihr heiliges Leben und ihre Predigt bekehren sie viele zu Gott. Nichts thun sie auf gebieterische Weise, sondern alles in Demut; durch den Eifer heiliger Liebe sind sie mit denen verbunden, welchen sie vorgesetzt sind. In ihrem Wandel und ihren Predigten suchen sie nicht die eigene, sondern Christi Ehre. Ihre Worte und Werke verkaufen sie nicht um Menschengunst. Die Ehre, welche ihnen für ihr priesterliches Lehren und Leben gespendet wird, schreiben sie immer Gott zu. Es macht sie nicht stolz, sondern ernst, wenn die ihnen Begegnenden mit zuvorkommender Höflichkeit sie grüssen, und sie halten die Lobsprüche des Beifalls nicht für eine Lust, sondern für eine Last. Sie trösten die Niedergeschlagenen, nähren die Armen, kleiden die Nackenden, kaufen die Gefangenen los, nehmen die Fremdlinge auf. Den Irrenden zeigen sie den Weg zum Heil, den Verzweifelnden geben sie die Hoffnung auf Vergebung. Die Laufenden treiben sie an, sie begeistern die Trägen. Das sind die Diener des Worts, Mithelfer Gottes, Orakel des heiligen Geistes, Nachfolger der Apostel des Herrn, welche die von diesen wunderbar gegründete Kirche wunderbar, mit apostolischen Tugenden, regieren.“[343])

Dreierlei Obliegenheiten lassen sich in dieser Schilderung der Wirksamkeit eines wahren Bischofs unterscheiden: Pflege der Seelsorge, des Gottesdienstes und der Wohlthätigkeit. Sehen wir zu, wie Cäsarius sich bemühte, sie zu erfüllen*), zunächst indem wir die Art seiner Seelsorge ins Auge fassen!

In seinem oben erwähnten fein ausgearbeiteten Brief an seine geistliche Freundin erteilt der junge Bischof auf taktvolle Weise Ermahnungen, in denen sich der tiefste Gewissensernst mit gewinnender Liebenswürdigkeit verbindet. Sie sind durchaus geeignet, nicht irre zu

---

fractibus, propter laetitiam scilicet temporalis felicitatis, in clandestino jactu festinabat immergi, cujus praeterea nomen tantum auditu noverat, vultu(m) penitus ignorabat, quod ad hoc nos officium dispensatio omnipotentis Dei praedestinatos haberet, scilicet ut nobis familiam suam traderet gubernandam etc. Richtig Villevieille p. 160: Il est probable que Césaire n'était pas évêque depuis longtemps quand il l'écrivit. Die Adressatin braucht übrigens nicht Äbtissin gewesen zu sein, sie war vielleicht Präposita.

343) Julianus Pomerius de vita contemplativa I, 25 M. 59, 459 C cf. Tert. test. an. c. 5. — Probst Lehre und Gebet S. 200 ff. und bes. Krieg bei Kraus RE II, 637.

---

*) Die Wohlthätigkeit, welche Cäsarius ausübte, fällt grösstenteils in die späteren Perioden seiner bischöflichen Wirksamkeit und soll erst dort behandelt werden.

machen, sondern zu nützen. Das Verständnis dafür, wie der Apostel Paulus die Gabe des Ermahnens als ein besonderes Charisma betrachtet, wie er „das Ermahnen“ als einen Beruf ansieht, in welchem es gelte Treue zu beweisen, kann durch Einsicht in die Briefe des Cäsarius gefördert werden. In der alten Kirche wird ausser Chrysostomos kaum jemand zu finden sein, der sich so auf die Seelsorge verstanden hätte, wie der Bischof von Arles. Die natürliche Gabe der zartesten Anempfindung war bei ihm verbunden mit innerer Festigkeit, beseelt und geleitet von der selbstlosesten Nächstenliebe. Kamen Bischöfe oder Presbyter aus der Fremde, oder auch Einheimische, zu ihm, so hatte er bald das Gespräch auf den Gemütszustand und die seelischen Bedürfnisse ihrer Mitbürger oder Angehörigen gebracht.[344]) Nachlässige und Säumige konnte er bitter tadeln: „Du bist in Christi Namen in die vordere Reihe der geistlichen Ritterschaft gestellt, mein Bruder! Bedenke mit Hirten-Sorgfalt, was dir anvertraut ist, damit du es doppelt zurückzahlest. Höre wie der Prophet sagt: Wehe mir, dass ich schwieg! Höre wie der Apostel voll Furcht spricht: Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte! Siehe zu, dass du nicht einen andern vom Himmelreich auschliessest, während du selbst vornehm auf dem Bischofsstuhl sitzest, dass es nicht auch von dir gelte: „Sie haben den Schlüssel der Erkenntnis und kommen weder selbst ins Himmelreich, noch lassen sie andere hineinkommen.“[345]) Dass nun Cäsarius solche Worte brauchte, wäre an sich nichts Besonderes und leicht nachzuahmen. Aber das Merkwürdige an diesem Manne war, dass er sich nicht vergriff, dass er jedem, mit dem er redete, seinen Lebenslauf vor Augen stellte, so dass ein solcher nachher oft laut bekannte, der Bischof habe sein Herz erforscht und sein Gewissen belauscht.[346]) Einer seiner Zöglinge aus der späteren Amtszeit sagt, wie ein geistlicher Musikmeister habe er die verborgenen Saiten in den Seelen der Einzelnen zu stimmen und zu rühren gewusst, dass sie noch lange harmonisch nachklangen. Derselbe schildert so lebendig, wie klar, gesund und ruhig es nach Unterredungen mit dem Bischof jedem zu Mute geworden sei, dass man sagen kann, die hellen Akkorde thatenfreudiger Stimmungen hallen noch nach Jahrhunderten zu uns herüber. Schwachen und Anfängern sprach er Mut ein. An sich selbst und seine Amtsgenossen stellte er hohe Anforderungen. Dabei war er milde gegen Bedürftige. Oft befahl er seinem Diener, nachzusehen, ob nicht Arme vor der Thür ständen, die fürchteten, ihn in seiner Ruhe zu stören. Er sah in ihnen den Herrn Christus, dessen Macht man nicht beleidigen dürfe, wenn sie auch gleichsam verkleidet in furchtsamer und scheuer Gestalt erscheine. Er versenkte sich dann nachdenkend in die geheimnisvolle Verbindung des Erhabensten mit dem Niedrigsten und sagte häufig mit einem Seufzer: „Wahrlich, Christus ist ein Landstreicher, einer der thörichtes Zeug redet und ein Taubstummer

344) Vita Caesarii I, 13 (10) M. 67, 1007 B.

345) Ibd. I, 14 M. 67, 1007 D.

346) Ibd. 67, 1008 A — cf Vita II, 26 (M. 67, 1037 B): **tanquam spiritualis et sanctus organarius corda tangebat singulorum etc.**

geworden — und doch bittet, berät, ermahnt, beschwört er alle."[347]) Der Biograph bezeugt in diesem Falle den tiefen und nachhaltigen Eindruck solcher Worte auf die Umgebung des Bischofs. Dieser musste aber die Erfahrung machen, dass man seine Äusserungen nur sehr ungenügend auffasste. Er überragte seine Umgebung geistig so sehr, dass diese oft vor seiner Rede, wenn er sie nicht ausführlich erklärte, wie vor einem Rätsel stand.[347a]) Daher beschränkte sich Cäsarius nicht darauf, gelegentlich den jungen Klerikern, die mit ihm das bischöfliche Haus bewohnten, gute Lehren zu erteilen. Er bemühte sich, sie durch Zucht und Unterricht zu tüchtigen Dienern der Kirche heranzubilden, und erzielte bessere Erfolge als Bischof Silvester von Chalon. Man lebte nach klösterlicher Art zusammen, bei Tische wurde vorgelesen, nachher darüber gesprochen; so viel Zeit Cäsarius irgend erübrigen konnte, widmete er dem Unterricht und vergass darüber oft Speise und Trank.[348]) Vor allem suchte er die jungen Leute in die heilige Schrift einzuführen, dann aber auch sie mit den Kirchenvätern, namentlich Augustin, bekannt zu machen. Er selbst studierte so viel wie möglich; in seinen Predigten weist er nicht selten darauf hin, wie er sich viele Mühe gebe, das, was die Väter geschrieben hätten, für die Gemeinde zu verwerten.[348a]) Seine Schüler staunten über die seltene Gedächtniskraft, mit der er das Alte festhielt, immer Neues hinzulernte und in seinen Ansprachen beides mit dem Eigenen so zu einem Ganzen verband, dass man hätte meinen sollen, er lese alles aus einem Buche vor.[349]) Wie er es in seinen Predigten liebt, das Gesagte am Schluss in einer Rekapitulation wieder-

---

347) Ibd. I, 15 (11) M. 67, 1008 B.

347a) Die Dunkelheit mancher Stellen in der Vita rührt daher, dass die Jünger ihren Meister nicht verstanden. In einem besonders günstigen Falle sagen sie es selbst. Vita II, 3 M. 67, 1026 A: „frequenter et dulciter quasi in figura, ut nemo intelligere posset, dicebat . . . ." Neander Denkwürdigkeiten III, 1[1] S. 106 hat sich bemüht, den Sinn „der merkwürdigen, aber freilich dunklen Worte", welche in der Biographie folgen, festzustellen.

348) Vita II, 25 M. 67, 1037 AB.

348a) 39, 2284, 3 . . . si nobis inter tantas occupationes et intolerabiles labores non piget per diversa volumina Scripturarum excurrere, et cum grandi studio vobis medicamenta spiritualia providere . . . Offenbar unrichtig bezieht Villevieille p. 93 diese Worte einseitig auf die Bibellektüre. Cäsarius hat das Studium der h. Schrift mit den Auslegungen der Väter im Auge. 67, 1151 D kündigt Cäsarius am Anfang einer Exhortatio an, dass er Stellen aus Augustin einfüge; vergl. 39, 2261, 6 (Bal. 9). — M. 67, 1128 D hanc admonitiunculam, in qua etiam antiquorum Patrum capitula pauca inserui, et ariditatem sensus mei quasi virorum fortium amoenitate condivi . . . . M. 39, 2254, 5 (B. M. P. 11): Qualiter accipi debeat locus iste, sancti et antiqui Patres, revelante Spiritu Sancto definierunt. — M. 39, 1811, 1 sanctitati vestrae demonstrare cupio ab antiquis Patribus traditam verissimam rationem ibd. 2 . . . Tradunt maiores nostri . . . — Et haec quidem . . . sicut in libris sanctorum invenimus . . . insinuanda credidimus cf. M. 39, 2231, 4 (B. M. P. 1). — M. 67, 1089 C. — M. 67, 1105 D. — M. 39, 2002, 4. — M. 39, 1822, 1. — M. 39, 1779, 3 antiquorum Patrum revelatione. — M. 67, 1090 B. — u. ä.

349) Vita I, 13 (10) 1007 B.

holend zusammenzufassen, so gab er oft abends eine Übersicht des am Tage Gelernten und Besprochenen und vergewisserte sich, ob alles richtig verstanden sei.[350] Besonders aber zeigte er Geduld und Sorgfalt in der Beantwortung von Fragen, die seine Schüler an ihn richteten, auch hierin ein echter Jünger Augustins. Dieser hatte in seiner Jugend die Unzugänglichkeit des Ambrosius schmerzlich empfunden, und seine eigenen Briefe sind voll von liebenswürdigen Erörterungen der Zweifel und Fragen seiner Freunde. Cäsarius ging noch weiter. Sobald er Unklarheit oder Unwissenheit entdeckte, machte er den Schülern ernstliche Vorwürfe, dass sie ihn nicht gefragt hätten. Später würden sie diese Tage, an denen der Weizen des Herrn eingesammelt werden könne, vergeblich zurückwünschen.[351] — Auch an den Dienern und Sklaven des bischöflichen Hauses übte er treue Seelsorge, und ebenso wies er andere Herren auf diese Pflicht hin.[352] So hielt er z. B. den Gutsbesitzern vor, es sei unrecht, in leidenschaftlicher Jagdlust die Sklaven Sonntags mitzuschleppen und herumzuhetzen, wo diese vielleicht wünschten, die Kirche besuchen zu können.[353] Ein andermal erinnert er, man solle nicht vergessen, dass auch einen Sklaven ohne zureichenden Grund rauh anzulassen, sündhaft sei.[354] Kurz, sein ganzes Leben war von Liebe beseelt. Niemals betete er allein für seine eigenen Bedürfnisse.[354a]

Wie in der Seelsorge an die Einzelnen, so wandte sich Cäsarius in der Predigt an die Gemeinden. Auf diesem Gebiet zeigt sich dasselbe Talent der Individualisierung, welches wir auf jenem bemerkten: wie es der Bischof verstand, auf die inneren Zustände des einzelnen Menschen, mit dem er sprach, einzugehen, so weiss er sich auch in die verschiedenen Anschauungen und Lebensgewohnheiten seiner Zuhörer zu versetzen. Da giebt es Bauernpredigten[355] und solche, die sich an Gelehrte richten[356]; in einigen werden die geschäftstreibenden Bewohner einer Handelsstadt[357] angeredet, in anderen vornehme Adlige und ihre Bediensteten[358]; in vielen

350) Ibd. I, 40 (30) M. 67, 1020 C. — I, 47 (36) 1024 B.

351) Ibd. I, 40 (30) M. 67, 1020 C.

352) Ibd. I, 47 (36) M. 67, 2024 A: testor te coram Deo ejusque sanctis angelis, reus eris salutis mancipiorum tuorum quorumlibet infirmorum, si non aeque illis, ut amicis vel parentibus, cum reversus fueris, quod praedicavimus ingesseris. cf. M. 39, 2030, 3. — M. 67, 1142 B und die unten in Anm. 358 angeführten Stellen.

353) M. 39, 2029, 2.

354) M. 39, 1947, 3.

354a) Vita II, 6 nunquam soli sibi vixit, nunquam pro se solo oravit.

355) M. 39, 2223. — M. 39, 2324.

356) Besonders die typologischen Predigten, welche sich an Origenes anlehnen, richten sich an theologisch vorgebildete Zuhörer.

357) Vergl. M. 39, 2267, 1. — Ibd. 2280, 1 (M. B. P. 33). — Ibd. 2325, 2 (M. B. P. 20). — Ibd. 2030, 5. — Ibd. 2293, 7. — Ibd. 2160, 4.

358) Vergl. M. 67, 1088 B. — M. 39, 2030, 3. — M. 39, 2291, 5. — M. 39, 2308, 3 (Bal. 6). — M. 39, 2293, 6. — M. 39, 2236, 5. — M. 39, 2232, 2 (Bal. 4). — M. 39, 2220, 3 (M. B. P. 13). — M. 39, 2340, 3 (M. B. P. 16). — M. 39, 1897, 6. — M. 67, 1051 D. — M. 39, 2290, 3. — M. 39, 2265, 3 (M. P. B. 21).

scheinen die Männer in der Zuhörerschaft zu überwiegen, manche berücksichtigen vorzugsweise die Frauen und Mädchen.[359]) Weit mehr noch unterscheiden sich die Predigten durch eine innerliche Individualisierung. Richtig bemerkt der Biograph, dessen Worte ohne Zweifel sich nicht bloss auf von ihm gehörte Predigten, sondern auch auf solche beziehen, die ihm schriftlich vorlagen und z. T. auf uns gekommen sind: „Wenn er die Richtigkeit der gegenwärtigen Dinge bewies, von dem ewigen, seligen Leben überzeugte, dann lud er manche mit süssen Worten ein, andere schreckte er mit herber Rede; teils durch Güte, teils durch Strenge rief er von den Fehlern zurück; manchmal sprach er allgemein, wie in Sprichwörtern mahnend, zuweilen aber drohte er heftig scheltend, bei Anrufung Gottes, unter Thränen ewige Strafen.“[360]) Die Predigten des Cäsarius sind keine Monologe, sondern Gespräche mit der Gemeinde, nicht selten sogar Kämpfe zwischen ihm und den Zuhörern, indem der Redner den Vorurteilen, Fragen, Bedenken, Entschuldigungen und inneren Protesten derselben Worte leiht, um sie zu heben und zurückzuweisen. Dadurch erhalten diese Reden Frische und Lebhaftigkeit. Überall ist das Bestreben zu bemerken, den Zuhörern das zu bieten, was ihnen nötig und nützlich ist, und zwar in möglichst deutlicher, allgemein verständlicher und eindringlicher Form. Nur selten verliert sich die Rücksichtnahme auf das Nützliche in das Triviale, das Trachten nach Popularität in das Platte.[361]) Von der dogmatisch-mystischen Predigtweise des Orients, wo man seit dem Chalcedonense vorzugsweise die Gottesgebärerin feierte, das Praktische und Sittliche völlig in den Hintergrund treten liess, sind die Homilien des Cäsarius himmelweit entfernt. Die Spuren der occidentalischen Rhetorenschule lassen sich nicht verkennen, aber die strikte Durchführung des Grundsatzes, das Nützliche und das Deutliche zu erstreben, hat den Bischof von Arles vor dem Schwulst und Bombast bewahrt, worin sein Landsmann Avitus ein schönes Talent vergeudete. Dieser, der sonst so scharfblickende Beurteiler, glaubte den Ruhm der Klassicität für sich zu retten, wenn er die schreckliche Beschuldigung des Rhetors Viventiolus, der Bischof von Vienne habe in einer Predigt eine kurze Silbe lang gebraucht, scharf und energisch zurückwiese.[362]) Dabei steckt er mit seiner geschraubten Diktion tief in der Barbarei, während Cäsarius, der sich um die Silbenstecherei nicht kümmerte[363]), durch seine edle Würde, Einfalt und Natürlichkeit dem

359) Z. B. M. 39, 2319.

360) M. 67, 1007 C.

361) Ins Kleinliche und Triviale verliert sich z. B. die Predigt Aug. app. s. 66 M 39, 1871.

362) Alcimi Aviti epistula ad diversos LVII (51) ed. Peiper p. 85 ss. Avitus episcopus Viventiolo rhetori: Cum rumor ex vobis susurriat, quod in homilia, quam nuper ad populum Lugdunensem in dedicatione basilicae videor concionatus barbarismum me incurrisse dicatis, palam scilicet castigantes, quod publica oratione peccaverim etc. Avitus prunkt in diesem Brief mit seinen philologischen Kenntnissen, namentlich was die Vergilische Prosodie betrifft.

363) Vergl. die Äusserung des Synesius von Cyrene (R. Volkmann S. 236,

Antik-Klassischen so nahe kommt, wie es zu seiner Zeit nur immer möglich war. Am nächsten stehen der Beredsamkeit des Cäsarius innerhalb der gallischen Kirche die Predigten der aus Lérins hervorgegangenen Bischöfe, namentlich des Hilarius und Faustus. Besonders mit dem letzteren teilt er das Überwiegen der Paränese; er hat Predigten des Faustus viel benutzt und überarbeitet. Aber er unterscheidet sich, abgesehen von den dogmatischen Differenzen, von dem letzteren dadurch, dass dem Bischof von Riez zwar nicht der sittliche Ernst, aber die religiöse Wärme des Arelatensers fehlt, daher er sich nicht selten in trockenes Moralisieren verliert. Dem folgt aber nun einmal, wenn es sich wiederholt und lange anhält, die Langweiligkeit wie ein Schatten nach. Diesem Übelstand sucht zwar Faustus durch eine gewisse dialektische Lebendigkeit, durch Wortspiele und Antithesen, denen man selten logische Schärfe nachrühmen kann, abzuhelfen; auch fehlt es nicht an dogmatischen Erörterungen. Die seelenvolle Individualisierung des Cäsarius findet sich aber bei ihm nicht, und noch weniger ein anderer Zug, der mit Recht schon von dem Biographen an dem Arelatenser als charakteristisch hervorgehoben wird. „Gott hatte ihm eine solche Gnade von Ihm zu reden gegeben, dass er aus allem, was er nur mit den Augen sah, etwas entnehmen konnte zur Erbauung der Zuhörer und zur Erklärung durch Gleichnisse.“ [364]) Mit anderen Worten: Cäsarius besitzt in hohem Grade die Gabe der Anschaulichkeit und des bildlichen Ausdrucks. Seine Sprache ist populär, weil sie konkret ist; seine Ermahnungen wirken packend, weil sie sich auf bestimmte Vorgänge des wirklichen Lebens beziehen und sich nicht in abstrakten Allgemeinheiten bewegen. Auch das Innerlichste und Geistigste sucht er greifbar zu gestalten. Seine Bilder sind nicht rasch wechselnd und kurz angedeutet, sondern meist eingehend behandelt und sorgfältig ausgeführt. Sie sind nicht überraschend und blendend, aber treffend und eindringlich, erinnernd an die Art des Ezechiel, obwohl Cäsarius freilich die Kraft und Wucht dieses grossen israelitischen Dichters und prophetischen Seelsorgers [364a]) bei weitem nicht erreicht. Immerhin ist es höchst eindrucksvoll, wenn er den Landsleuten ausführt, es komme ihnen doch bei ihrem Vieh nicht bloss darauf an, gefährliche Raubtiere abzuwehren, sie hielten auch ihre Ställe aus dem Grunde sauber, damit ihre Tiere nicht vom Ungeziefer zu grunde gingen: so müsse man sich nicht nur vor schweren Verbrechen, sondern auch vor geringeren Sünden hüten. [365]) In drastischer Weise

---

Anm. 2): „der göttliche Geist sieht hinweg über stilistische Kleinigkeiten“, πνεῦμα θεῖον ὑπερορᾷ μικρολογίαν συγγραφικήν.

364) Vita Caesarii I, 13 (10) M. 67, 1007 A: tantam ei Deus gratiam de se dicendi dedit, ut, quidquid oculis videre potuisset, ad aedificationem audientium pro similitudinis consolatione proponeret.

364a) Es ist nicht zufällig, dass sowohl Julianus Pomerius wie Cäsarius, wo sie die Pflichten der Seelsorge einschärfen oder darstellen, dies vorzugsweise im Anschluss an Ezechiel thun. Pomer. de vita cont. I, cc. 20. 21. 22 (M. 59, 434—438) werden ausschliesslich Ezechiel-Stellen praktisch-theologisch interpretiert.

365) M. 39, 2224, 2 (Bal. 3) ibd. 2225, 3.

verwertet er die Übelstände, welche aus einer schmauchenden Lampe sich ergeben, um zu zeigen, dass der, welcher das Licht seiner guten Werke leuchten lassen will, ohne dass sie sich von dem Öl der Liebe nähren, keinen wahren Erfolg hat. Den Stumpfsinn der Bauern sucht er durch ein originelles Bild zu bewegen, ihre Pfarrer um das Verständnis geistlicher Wahrheiten fragend anzugehen. Wie ihre Kälber sollen sie es machen, die oft nicht warten bis die Mutterkühe zu ihnen kommen, sondern, wenn sie grösser sind, zuweilen beim Suchen nach Milch so eifrig verfahren, dass sie die alten Tiere fast vom Boden in die Höhe heben. Das Gleichnis ist so vortrefflich ausgeführt, dass man die geschmacklose Vergleichung der zwei Euter mit den beiden Teilen der Bibel, dem Alten und dem Neuen Testament, dem Cäsarius gern hingehen lässt. Ein andermal schildert er nicht ohne einen Anflug von Humor die Zurüstungen, welche für die Feier des Geburtstages eines hohen Herrn gemacht werden, um daran die Mahnung zu knüpfen, mit ähnlicher Sorgfalt in der Adventszeit sich auf das Weihnachtsfest vorzubereiten.[366]) Er zeigt die Thorheit derer, welche durch Kreuzschlagen Unheil bannen wollen und sich dabei auf schlechten Wegen befinden, unter dem Bilde eines Menschen, der einen Kasten mit einem Siegel verschliesst, das mit goldenem Ringe aufgedrückt ist, und es ist nichts als faules Stroh darin.[367]) So nimmt er seine Bilder aus dem Geschäftsleben[368]), dem Familienleben[369]), dem gesellschaftlichen Verkehr[370]), aus dem Haushalt und aus der Krankenstube, aus dem Kriegsleben und der Schiffahrt; am allermeisten aber aus der Ackerbau-[371]) und Weinbergsarbeit.[372]) Die Gleichnisse sind mit einer gewissen künstlerischen Liebe und Sorgfalt ausgestaltet; trotzdem wird der Hauptzweck der Erbauung und Ermahnung nie darüber vergessen; die Beredsamkeit wird niemals Zweck, sondern dient immer nur als Mittel.

Es wäre thöricht, bei den einzelnen Bildern, die offenbar aus dem Leben gegriffen sind, nach litterarischen Mustern und Vorbildern suchen zu wollen.[373]) Ebenso wäre es verkehrt, zu verkennen, dass die ganze Predigtweise des Cäsarius seinem glücklichen Talent entsprang. Trotzdem ist die Frage nicht unberechtigt, wie gerade er dazu kam, seine

---

366) M. 39, 2318, 4 cf. M. 67, 1020 C.

367) M. 39, 2237, 1.

368) S. die Anm. 357 angeführten Stellen.

369) S. Anm. 366, ferner M. 39, 2319.

370) M. 39, 2285.

371) Vergl. Anm. 355 und besonders M. 39, 2324.

372) M. 39, 2326, 4 (M. B. P. 20) M. 39, 2227, 1 (Bal. 1). — M. 67, 1064 C. — M. 67, 1058 B. — M. 39, 2232, 3 (Bal. 4). — M. 39, 2326, 4 (M. B. P. 20).

373) Natürlich fehlen auch solche Gleichnisse nicht, die Cäsarius aus der Lektüre schöpfte; dann deutet dies der Redner selbst an. So in der Predigt de ulmo et vite M. 39, 2334, 1 (M. B. P. 24): Legimus in quodam libro, fratres charissimi, de ulmo et vite nobis propositam similitudinem. Gemeint ist Hermas Simil. II, vergl. Commodian Instruct. I, 30, 16. Cäsarius berührt sich auch sonst mit Commodian, vergl. M. 39, 1763, 3 mit Comm. Instruct. I, 39, 1—4. Gemeinsame Quelle: Cyprian. Testim. I, 20.

Anlagen naturgemäss auszubilden, während damals andere, noch begabtere Menschen auf Irrwege gerieten. Sein Entwickelungsgang wird uns erst klar, wenn wir seine Predigten mit den Anweisungen seines Lehrers Julianus Pomerius vergleichen. Dieser hatte das Ideal des Bischofs gezeichnet, das Cäsarius zu erreichen strebte, vor Fehlern gewarnt, welche dieser an sich und anderen bekämpfte. Cäsarius stimmt also in der Beantwortung der Frage: Wer soll predigen? mit seinem Lehrer überein.[374]) Auch die Individualisierung der Predigt nach der Eigenart der Zuhörer wird von Pomerius in der Forderung empfohlen, „den ganzen Ratschluss Gottes" solle der Bischof darlegen. Das versteht er nicht dogmatisch, sondern ethisch. Den Vätern und den Söhnen soll die gegenseitige Pietät ans Herz gelegt werden, den Gatten und den Ehefrauen muss man ihre Pflichten einschärfen, den Sklaven und Herren die rechte Gestaltung ihres Verhältnisses vorschreiben, ebenso den Bürgern, den Geschäftsleuten u. s. w.[375]) So hat sich Cäsarius auch in der Frage: Wem soll gepredigt werden? nach Pomerius gerichtet. Und was soll der Gegenstand sein? Auch darauf geben beide, der eine in der Theorie, der andere in der Praxis, dieselbe Antwort. Die Liebe ist der höchste und, richtig verstanden, der einzige Gegenstand der Verkündigung.[376]) Die Liebe Gottes zur Welt[377]), die Liebe der Gläubigen zu Gott, zu einander, zu den Nächsten, auch den Feinden, namentlich zu den Armen, den Hilflosen, den Gefangenen.[378]) Und endlich: Wie soll gepredigt werden?

---

374) S. oben Anm. 343, sowie c. 2 und 4 der Schrift des Pomerius. Thomassin II, 261 betont, dass Pomerius nur von predigenden Bischöfen, nicht aber Presbytern rede. Nach seiner Meinung ist die licentia praedicandi eine von Cäsarius i. J. 529 eingeführte Neuerung. Aber Pomerius spricht überhaupt nirgends von den Presbytern, weil dies nicht im Plane seines Werkes lag, wie derselbe ihm durch die Rücktrittsgedanken des Bischofs Julian nahe gelegt war. Wahrscheinlich war er schon Presbyter, als er das Werk verfasste; seine homiletischen Regeln scheinen nicht bloss aus rhetorischer Theorie, sondern aus praktischer Predigtübung hervorgegangen zu sein.

375) Julian. Pomer. de vita cont. II, 5 M 59, 449, besonders aber II, 2, 2. M. 59, 445 C. Vergl. ibd. 442 B.

376) Jul. Pom. de vita cont. III, c. 13: „De laude caritatis"; ibd. c. 14: „Qualiter possint ea, quae de caritate sanctus apostolus dixit, intelligi"; ibd. c. 15: „Quantum perfectionis caritas in se fundatis exhibeat" (M. 59, 493—498).

377) M. 39, 2257, 3 (Bal. 7). — M. 39, 1748, 4. — Cf. Mönchsregel c. 13. M. 67, 1100 D.

378) Vergl. u. a. die Exhortatio S. Caesarii ad tenendam vel custodiendam charitatem. Folgende Einleitungsworte finden sich in sehr alten Handschriften und rühren wahrscheinlich von Cäsarius selbst her: Ostendit etiam admonitio ista, quod nullus se unquam in veritate poterit excusare, quod veram charitatem habere non possit. Aliquas enim sententias de homilia S. Augustini quam de charitate scripsit, prout nobis opportunum visum est, huic sermoni credimus inserendas (ähnlich wird Augustin citiert M. 39, 2261, 6 Bal. 9). Der Anfang der Exhortatio lautet Quod vobis verae charitatis bonum tam frequenter insinuamus, fr. c., illa vel maxime res facit, quia praecipuum ac peculiare Dei mandatum est, et nihil est quod dulcius haberi et cum Dei adiutorio facilius vel felicius possit impleri etc. Cf. M. 39, 2245 (Bal. 10). — M. 39, 2256 (Bal. 7). — M. 39, 2260, 3 (Bal. 9) etc. etc.

Der Rhetor giebt in Wendungen, welche den Einfluss der Schule noch deutlich verraten, eine Antwort, welche man in die Worte zusammenfassen könnte: „Verkaufe alles was du hast und gieb es den Armen!“ d. h. prunke nicht mit deinem geistigen Besitz, deinem theologischen Wissen und rhetorischen Können, sondern steige von deiner Höhe herab. Pomerius sagt unter Bezugnahme auf 2. Kor. 11, 6: „Der Lehrer der Kirche soll sich nicht mit der korrekten Kunstmässigkeit seiner Rede brüsten, damit es nicht scheine, er wolle weniger die Gemeine Gottes erbauen, als zeigen, wie gelehrt er selbst sei. Er soll nicht seine Freude an dem Beifallsrufen des Volkes haben[379]), sondern an seinen Thränen, er gehe nicht auf jubelnde Zustimmung aus, sondern auf Seufzer der Andacht.*) Darauf muss der kirchliche Lehrer hinarbeiten, dass seine Zuhörer durch gesunde Erörterungen gebessert werden, nicht dass sie in eitlem Ergötzen ihn beklatschen. Klar und verständlich, wenn auch nicht völlig lateinisch, so doch geregelt und würdevoll, muss die Predigt eines Bischofs sein, so dass auch Ungelehrte nicht davon ausgeschlossen sind, ihn zu verstehen. Mit einem gewissen Ergötzen sollen seine Worte in die Herzen aller Zuhörer strömen.“[380]) Pomerius setzt noch weiter in rhetorischen Antithesen, welche sich von der anempfohlenen Einfachheit ziemlich weit entfernen, den Unterschied zwischen einem Deklamator und einem Kirchenlehrer auseinander. Nun vergleiche man mit diesen Regeln folgenden Anfang einer Predigt des Cäsarius: „Wenn ich die Auslegung der heiligen Schrift in der Weise und mit den Worten, wie die heiligen Väter sie ausgelegt haben, vor die Ohren eurer Liebe bringen wollte, so könnte die Speise der Lehre nur zu wenigen geschulten Leuten gelangen, die übrige Menge des Volkes aber müsste hungrig bleiben. Und daher bitte ich demütig, dass eure gelehrten Ohren sich begnügen, bäurische Worte mit Gleichmut zu ertragen, damit die ganze Herde des Herrn in einfacher und so zu sagen prosaischer Sprache geistliche Nahrung empfangen könne. Weil die einfachen und unerfahrenen Leute zu der Höhe der Geschulten nicht hinansteigen können, so mögen die Gelehrten nicht verschmähen, sich zu der Unwissenheit jener hinabzuneigen. Denn was zu Ungebildeten gesprochen wird, können die Geschulten wohl verstehen; wenn ich aber den Gelehrten predigen wollte, so vermöchten es die einfachen Leute nicht zu fassen.“[381])

Die Theorie des Pomerius und die Praxis seines Schülers stimmen

---

379) Vergl. Kaufmann, Rhetorenschulen S. 38. S. 93. Hieron. ep. 62 (75) M. 22, 604.

380) Julian. Pomer. de vita cont. I, c. 23. c. 24. M. 59, 438 s. (Vergl. Neander. Denkw. III, 1², S. 61).

381) M. 39, 1758, 1. — Vita II, 1 M. 67, 1025 B.

---

*) Wie im Orient, so war es auch in Gallien Sitte, dass die Gemeinde bei effektvollen Stellen der Predigt Ausrufe der Bewunderung erschallen liess, wobei mit Tüchern geweht, geklatscht oder auf den Boden gestampft wurde. Sidonius erzählt, er habe als Zuhörer der Predigten des Faustus sich heiser geschrieen. (ep. IX, 5 ed. Lütjoh, p. 152 l. 8).

mit den Grundsätzen überein, welche Augustin in seiner Homiletik[382]) ausgesprochen hatte: er zuerst stellte Nützlichkeit und Deutlichkeit als die beiden Haupterfordernisse der Predigt auf und verlangte unter Umständen von dem Kirchenredner eine sorgfältig erwogene Nachlässigkeit, die schon Cicero für gewisse Fälle anempfohlen hatte.[383]) Augustin selbst hat seine Vorschriften nur teilweise befolgt. Nicht nur, dass seine Predigten die Hörer mit einer solchen Fülle von Gedanken zu überströmen pflegten, dass wohl nur wenige zu folgen vermochten — er lässt auch oft die Einheitlichkeit vermissen, verliert sich nicht selten in Subtilitäten, wird forciert und geschraubt (wobei freilich bemerkt werden muss, dass auch seine Fehler stets einen gewissen grossartigen Zug an sich tragen). Augustin war so mit Geschäften überhäuft, dass er keine Zeit fand, um kurz zu predigen, und dass er nicht die nötige Mühe aufwenden konnte, um einfach zu sein. Cäsarius hat sich die Zeit genommen und die Mühe nicht gespart, die Vorschriften des grossen Kirchenlehrers zu befolgen.[384]) Seine Fehler sind ihm hingegen nicht gefährlich geworden. Das wurde ihm aus dem eben angedeuteten Grunde von vornherein leichter, als diesem selbst. Es gelang ihm auch Männer zu finden, in deren Hände er die äusserlichen Angelegenheiten des Bistums legen konnte. Wie die Apostel wollte er nicht die Predigt des Wortes versäumen „und zu Tische dienen“ (Apostelg. 6, 2).[385]) Er hat sich sorfältig bemüht, die ihm zuerst durch Pomerius bekannt gewordenen

382) Augustin giebt seine Homiletik in dem vierten Buch de doctrina christiana, während in den drei vorhergehenden Büchern seine Hermeneutik enthalten ist. Retract. II, 4, M. 32, 631: quorum primi tres adjuvant, ut Scripturae intelligantur, quartus autem quomodo quae intelligimus proferenda sint.

383) Cicero orator 23 spricht von einer diligens negligentia; Augustin nimmt darauf de doctr. chr. IV § 24 Bezug.

384) Dass die Predigtweise des Cäsarius der Augustinischen gegenüber entschiedene Vorzüge hat, verdient besonders der einseitigen Darstellung von Probst gegenüber hervorgehoben zu werden, welche der gallischen Predigt-Beredsamkeit und speziell der Cäsariensischen durchaus nicht gerecht wird. (Probst Katechese und Predigt S. 282—304). — Thomassin II, p. 800 (II, 3. 83, 17. s.) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass Augustins unter eigentümlichen Umständen improvisierte Predigt über Psalm 138 sich von den meisten übrigen wenig unterscheidet. Sehr viele Predigten Augustins sind extemporiert und nachgeschrieben.

385) Caesarii vita I, 13 (10) M. 67, 1007 A. Ipse vero spreta omni sollicitudine curaque terrestri, ad instar apostolorum solertiam culturae in dispensatione ordinatoribus et diaconibus credidit sub Dei obtestatione committendam, et totum se verbo Dei et lectioni, inquietis etiam praedicationibus mancipavit. Auch Augustin liess das Vermögen seiner Kirche durch einen praepositus domus verwalten, den er immer aus den Klerikern nahm. Possidius vita Aug. c. 24 M. 32, 53. Vergl. conc. Chalced. can. 26: ἔδοξε πᾶσαν ἐκκλησίαν ἐπίσκοπον ἔχουσαν, καὶ οἰκονόμον ἔχειν ἐκ τοῦ ἰδίου κλήρου, οἰκονομοῦντα τὰ ἐκκλησιαστικὰ κατὰ γνώμην τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, ὥστε μὴ ἀμάρτυρον εἶναι τὴν οἰκονομίαν τῆς ἐκκλησίας κτλ. Dieser Kanon ist an zwei Stellen in das corp. jur can. aufgenommen, wurde aber, wie aus der vita Caesarii hervorgeht, in Gallien keineswegs allgemein befolgt. Vergl. Bingham or. eccl. III, 12 (T. II, p. 67 ss.) Löning, G. d. d. KR. I, 235 f., Hefele, CG. II², p. 527.

Vorschriften Augustins im einzelnen zu befolgen.[386]) Dieser unterscheidet (im Anschluss an Cicero) drei verschiedene Arten der Rede.[387]) Wo der Prediger die göttlichen Geheimnisse lehrt, soll er sich einer schlichten, anspruchslosen, bescheidenen Sprache bedienen. Die Person des Redners soll ganz zurücktreten, bei der Majestät des Gegenstandes jede subjektive Färbung ausgeschlossen sein. Dies wird von Cäsarius genau befolgt: seine Sprache ist schmucklos und abstrakt, objektiv und von ruhiger Gleichmässigkeit, wenn er z. B. die Lehre von der Trinität auseinandersetzt.[388]) Der Zuhörer soll alsdann vergessen, wer redet, und nur auf die Gedanken achten. In diesen Partieen ist Cäsarius am wenigsten originell[389]), er will durchaus nichts Eigenes geben, sondern die unwandelbare Tradition der katholischen Kirche bezeugen, die in der Schrift geoffenbart, von den Vätern erklärt ist, bei der man weder ab- noch hinzuthun kann, welcher jeder um selig zu werden, sich schlechthin unterwerfen muss. Gerade in der objektiven Ruhe seiner Sätze liegt alsdann eine starre Erhabenheit.

Die zweite Art der Rede ist nach Augustin die mässig bewegte. Sie soll angewandt werden, wo es gilt zu loben oder zu tadeln, aufzu-

386) Julianus Pomerius hat neben anderen Schriften des Augustinus auch die Bücher de doctrina christiana ausgiebig benutzt. Vergl. z. B. de vita cont. I, 23 (M. 59, 439 A) mit doctr. chr. IV, 24 (M. 34, 99). — vit. cont. II, 5, 1. (M. 59, 449 B) mit doctr. chr. IV § 40 (M. 34, 108). — vit. cont. III, 15, 1 (M. 59, 496 BC) mit doctr. chr. I, §§ 27. 28. (M. 34, 29).

387) Augustinus modifiziert de doctr. christ. IV § 38 die Ciceronianische Regel: Is erit eloquens, qui poterit parva submisse, modica temperate, magna granditer dicere. Der Gegenstand des kirchlichen Redners ist immer erhaben, weil auch das Kleinste durch die Beziehung zu Gott und Ewigkeit diesen Charakter annimmt. Trotzdem soll er nicht alles in erhabenem Stil behandeln, sed submisse, cum aliquid docetur; temperate, cum aliquid vituperatur vel laudatur: cum vero aliquid agendum est, et ad eos loquimur qui hoc agere debent, nec tamen volunt, tunc ea quae magna sunt, dicenda sunt granditer, et ad flectendos animos congruenter etc. M. 34, 104—106.

388) Schmucklos und formelhaft ist z. B. der erste Teil der Predigt des Cäsarius de Symboli fide et bonis moribus. M. 39, 2194. Didaktische Trockenheit herrscht in den trinitarischen Reflexionen M. 39, 1745. ibd. 1748, 4 und 5. — ibd. 1749, 2. — ibd. 1814, 1. — ibd. 1819, 2. — ibd. 1825, 4. — ibd. 1918, 1 und 2. — ibd. 1919, 4. — ibd. 1976, 2 u. s. f. Im stärksten Gegensatz zu der Regel des Augustin entfaltet die griechische Rhetorik auf diesem Gebiet die grösste Farbenpracht und das stärkste Pathos. Wie sehr weicht die Ausdrucksweise des Synesius von Cyrene in seinem nicht unpoetischen fünften Hymnus (Volkmann S. 205) von der des Cäsarius ab! In dogmatisch weniger wichtigen Punkten, wie bei der Höllenfahrt Christi, nähert sich hingegen die Darstellung des Arelatensers der des neuplatonischen Mystikers (vergl. M. 67, 1041 ss. mit dem neunten Hymnus des Synesius).

389) M. 39, 1748, 4 lehnt sich Cäsarius an Origen. hom. 4 in Genesim (M. XII, 185 A) an; M. 39, 1940, 4 an Augustin (M. 38, 803, 10). M. 39, 1819, 2 benutzt er den frostigen Gedanken eines auf Lérins gesungenen Hymnus s. oben Anm. 171. Schon hieraus ergiebt sich, dass Cäsarius nicht der Verfasser des Symbolum Quicunque gewesen sein wird, vielmehr ist von vornherein wahrscheinlich, dass er sich beim Recitieren des Symbolums an bereits bestehende Formeln eng anschliesst.

muntern oder zurechtzuweisen. Der Redner stellt sich dabei mit den Hörern auf gleiche Stufe und zeigt das Ideal in erreichbarer Nähe, weist sie auf den unendlichen Nutzen desselben, sucht es als anmutig und reizvoll, naturgemäss und vernünftig darzustellen, und im Gegensatz dazu von der Hässlichkeit, Unnatur und Wesenlosigkeit des Schlechten zu überzeugen. Dabei hat er sich vor jeder Übertreibung zu hüten. Auf diesem Gebiet bewegt sich Cäsarius am liebsten. Bei dem schärfsten Tadel weiss er den Mut des Hörers durch Hoffnung auf Besserung zu beleben, das noch vorhandene Gute anzuerkennen, bei dem höchsten Lob verderbliche Sicherheit fern zu halten.[392a]) Hier findet sein Talent, zu individualisieren und anschaulich darzustellen, ein fruchtbares Feld, die seltene Verbindung von Anmut und Würde, welche ihn auszeichnet, kommt bei dieser „mässig bewegten“ Art der Rede zum schönsten Ausdruck.

Die dritte Art zu reden ist nach Augustin die erhaben-gewaltige. Sie soll eintreten, wo es darauf ankommt, die Hörer zu erschüttern, ihren Widerstand zu zermalmen. Hier spricht der Redner kraft seines Amtes an Gottes statt, er ist nicht mehr Einzelperson, sondern der Bischof, welcher als solcher hoch über der Menge steht. In der mässig bewegten Art der Rede zeigt Cäsarius französische Grazie, in der erhaben-gewaltigen den Ernst und die Kraft des Römers. Wo er seiner Gemeinde bezeugt, welche weit verbreiteten, bösen Gewohnheiten nach der heiligen Schrift vom Himmelreich ausschliessen[390]), wo er an die thörichten Jungfrauen erinnert, die nach abgelaufener Gnadenfrist vergebens um Einlass baten[391]), wo er endlich die zukünftigen Schrecken des Weltgerichts und der unwiderruflichen letzten Verurteilung verkündet[392]), da fallen seine Worte wie Hammerschläge. Aber die Seelenzustände, welche er erregen will, sind dem Redner selbst nicht fremd; er fühlt das Widerstreben, die Furcht, ja die Angst seiner Hörer mit.[392a]) Wir merken es noch den geschriebenen Worten an, dass er die Vorschrift des Pomerius befolgt hat: „Die Thränen, welche seine Zuhörer vergiessen sollen, vergiesse er zuerst (für sich allein), und so entzünde er sie durch die Zerknirschung seines eigenen Herzens.“[393]) Man wird an den Ausdruck der Moslemin erinnert, welche von dem jüngsten Gericht als von der „klopfenden Stunde“ reden, weil nämlich der Gedanke daran das Herz klopfen macht. Die

---

390) M. 30, 2306, 6 (Bal. 5). — M. 39, 2309, 5 (Bal. 6). Ibd. 2210, 2 (Bal. 11). — Ibd. 2246, 2 (Bal. 2). — Ibd. 1758, 2. — M. 67, 1086 A.

391) M. 39, 2164. — Ibd. 1892. — Cf. M. 67, 1126 B. — Ibd. 1060 C und Holsten cod. reg. I, 499.

392) Von den überaus zahlreichen hierher gehörenden Stellen seien einige angeführt. M. 39, 2318, 2 (B. M. P. 26 Bar. 1). — Ibd. 2321, 1 (B. M. P. 15). — Ibd. 1897, 1. — Ibd. 2255, 6 (B. M. 11). — 2232, 2 (Bal. 4). — 2335, 3 (B. M. P. 24) usw.

392a) Sehr häufig sind Zwischenbemerkungen, wie: Et haec quidem non ideo suggero, quod vos admonitiones nostras senserim non libenter accipere. Manchmal schliesst sich Cäsarius selbst in den Tadel, den er ausspricht, mit ein, z. B. M. 39,2023, 3. Ibd. 2024, 5. I. ü. vergl. s. de extr. judicio M. 39, 2206.

393) Julian. Pomer. d. v. c. I, 23 M. 59,439 A. Vergl. Neander Denkwürdigk. III, 1[1] S. 61.

innere Bewegung, welche der Bischof in der Stille im Hinblick auf sich selbst empfand, wiederholt sich während der Predigt im Gedanken an die Gemeinde. Er bittet, er beschwört sie, nicht ihm, sondern sich selbst zu zürnen.[394]) Gern schwiege er, aber er darf nicht. Als Wächter, der vor der Gefahr warnen soll, welche die drunten nicht sehen, ist er auf den Wartturm gestellt. Als Bischof hat er Rechenschaft zu geben für die die ihm anvertrauten Seelen: ihr Blut wird von seiner Hand gefordert.[395]) Der Biograph berichtet: „Wenn Cäsarius unter Anrufung Gottes seine Hörer hart anliess, so vergoss er selbst Thränen, indem er anderen die ewigen Strafen androhte.“[396]) Die Sätze drängen mit intensiver Energie vorwärts, aufrüttelnd, dem Hörer keine Ruhe lassend, um mit zwingender Gewalt alle Gedanken auf den einen Entschluss hinzutreiben, von nun an die ganze Kraft daranzusetzen, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen. Aus natürlichem Vermögen vermag das zwar keiner; der furchtbare Weltenrichter bietet aber durch den Mund seines Dieners seine mächtige Hilfe an. Giebt man sich jetzt und für immer ihm hin, so wird er einst nicht das unwiderrufliche Fluchurteil, sondern das Segenswort sprechen: Ei du frommer und getreuer Knecht, gehe ein zu deines Herrn Freude.[397]) So oder ähnlich ist der Verlauf mancher Mahnreden. Daran reiht sich dann der Schluss: „Das walte in Gnaden, der mit dem Vater und dem heiligen Geist herrscht und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ So klingen die fast methodistisch stürmischen Bekehrungspredigten ruhig und erhaben aus in der mit Absicht formelhaft gehaltenen Bezeugung des objektiven Mysteriums der Trinität.

Wir sehen also, dass Cäsarius sich mit Erfolg bemüht hat, bei der Abfassung seiner Predigten den Vorschriften des Pomerius und Augustinus nachzukommen. Um aber die Eigentümlichkeit der Cäsariensischen Predigtweise zu verstehen, ist es nötig, die Stelle zu beachten, welche damals die freie Verkündigung des göttlichen Worts in dem Ganzen des Gottesdienstes einnahm. Bei einer Darstellung der Arelatenser Kultusordnung wird sich von selbst Gelegenheit geben, auf die Punkte hinzuweisen, an denen Cäsarius reformierend eingriff, und überhaupt seine Thätigkeit für die Ausgestaltung des Kultus zu schildern.

Es war in jenen Jahrhunderten notwendiger, als es vielleicht heute der Fall ist, häufig öffentliche Gottesdienste abzuhalten. Die christlichen Wahrheiten waren noch neu für die Masse des Volks, sehr wenig durch

---

394) M. 39, 2206, 1 Rogo vos, fratres charissimi, et cum grandi humilitate admoneo, ut mihi nullus ex vobis succenseat . . . quare vobis tam frequenter tremendum et utiliter expavescendum diem iudicii insinuare contendo. — M. 39, 2305, 6.

395) M. 39, 2321, 1 (M. B. P. 15). (Bezugnahme auf Ezech. 3, 18, auf die Bestrafung Elis, das Lob des Phineas und Jes. 58, 1.) — Ibd. 2206, 1. — Ibd. 2317, 2 (M. B. P. 26. Bar. 1u. 5.

396) M. 67, 1007 C.

397) Cäsarius liebt, die Reihenfolge der Richtersprüche umzustellen, so dass der Segensspruch Matth. 25, 34b hinter dem Verdammungsurteil Matth. 25, 41b angeführt wird; oder aber er bringt den Segensspruch zweimal (vergl. die Gewohnheit der jüdischen Synagoge mit der Schluss-Hephtare des Jesaia).

Schulunterricht verbreitet; die religiöse Erkenntnis stand im allgemeinen auf einer niedrigen Stufe und war vielfach durch heidnische Vorstellungen getrübt. Cäsarius liess es sich daher angelegen sein, reichliche Gelegenheit zu gottesdienstlichen Feiern zu geben und die fleissige Benutzung derselben einzuschärfen. Es war allgemeiner Brauch, dass in der Fastenzeit täglich gepredigt wurde[398]); der Bischof schärft es seiner Gemeinde ein, zu den Vigilien früh aufzustehen und die Feier der Tertie, Sexte und None nicht zu versäumen. Wer nicht zur Kirche kommen kann, soll wenigstens zu Hause die Lektionen lesen.[399]) In Gallien war es ausserdem seit der Jugendzeit des Cäsarius üblich geworden, an den drei Tagen vor dem Himmelfahrtsfest feierliche Bittgänge abzuhalten[400]); der dazugehörige Gottesdienst nahm jedesmal zwei Stunden in Anspruch.[401]) In den schweren Heimsuchungen, welche das Land immer wieder aufs neue trafen, hoffte man auf diese Weise Gott zu versöhnen, wie einst die Niniviten durch öffentliche Busse den Untergang ihrer Stadt abgewandt hatten.[402]) Ausserdem wurde nicht nur an den Sonn- und Feiertagen, sondern auch bei den Gedächtnisfeiern der Märtyrer und Bekenner gepredigt.[403]) Cäsarius liess es dabei nicht bewenden.

398) Bingham or. eccl. XIV, 4, 7.

399) M. 39, 2019, 2. (In Quadragesima) Über die Lektionen und Gesänge bei den Frühgottesdiensten vergl. H. Achelis T. U. VI, 4, 194 (daselbst S. 195: „die tägliche Gemeindefeier ist also ein liturgischer Frühgottesdienst, an dem sich die Gemeinde nicht nur passiv, wie beim Abendmahl, sondern, wenigstens beim Gesang, aktiv beteiligte, und der durch Mangel an fester Ordnung und Ritual sich von dem strengen Gefüge der eucharistischen Feier unterscheidet).

400) Die Rogationen (später Letania minor genannt) wurden i. J. 477 durch Mamertus von Vienne eingeführt „dei placandi causa), Sidonius Apollinaris verpflanzte die Einrichtung nach der Auvergne epist. V, 14 ed. Luetj. p. 87, l. 23 ibd. VII, 1 p. 103. Anfangs stiess die neue Bussfeier auf viel Widerstand, drang aber schliesslich in ganz Gallien durch. Aviti homilia VI in rogationibus ed. Peiper p. 108 ss. besoders p. 109 l. 20 ss. p. 160 l. 3 ss.

401) M. 39, 2079, 3 (s. de letania II) qui in istis sex horis de conventu ecclesiae non subducit se, magnum remedium animae suae noscitur providere. Die sechs Stunden sind offenbar auf die drei Tage verteilt zu denken.

402) Cf. Maximi Homilia in letaniis et de ieiuniis Ninivitarum M. B. P. VI, 27. Eine Predigt, die Cäsarius in diesen Busstagen hielt, erwähnt grosse Überschwemmungen, welche damals stattfanden. M. 39, 2077, 3 . . . ut de tam frequenti inundatione aquarum mereamur per Dei misericordiam liberari.

403) Schon das Konzil zu Hippo i. J. 393 bestimmte nach der Festsetzung des Kanons: Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur. Cäsarius über Märtyrerfeste: M. 39, 2273, 6. — Die in Gallien verlesenen Märtyrergeschichten waren z. T. sehr weitläufig gehalten; Cäsarius erlaubte schwächeren Personen, dabei sich zu setzen M. 39, 2319, 1: passiones prolixae. Die von Cäsarius erhaltenen Predigten an Märtyrertagen bezwecken nicht die Heiligenverehrung zu steigern, sondern in eindringlicher Weise zur Nachahmung der Tugenden jener Männer aufzufordern. Er suchte auch hier den Kultus zu verinnerlichen. Die Kirchen pflegten an diesen Tagen gut besucht zu werden M. 39, 2297, 1. Besonders wurde das Fest Johannes des Täufers gefeiert, am 24. Juni scheint eine allgemeine Kommunion Sitte gewesen zu sein M. 39, 2268, 4. — Dass bei den Märtyrerfesten gepredigt wurde, zeigt Petr. Chrysol. (Zeitgenosse

Er ordnete sogleich nach Antritt seines Bischofsamtes an, dass in der Basilica des heiligen Stephanus zu Arles die Kleriker täglich um 9, um 12 und um 3 Uhr Hymnen singen sollten. damit es den Laien ermöglicht werde, täglich am Gottesdienst teilzunehmen.[404] Dass alle Tage gepredigt worden sei, wird nicht ausdrücklich berichtet; aber es ist gewiss, dass Cäsarius auch ausser der Fastenzeit an Werktagen in den Morgen- und Abendstunden gepredigt hat[405]), und dass dabei nicht etwa bloss Geistliche, sondern Arbeiter aus dem Volk Zuhörer waren.[406] Er schliesst einmal mit den Worten. „Es wäre mir eine Freude gewesen, mit eurer Liebe noch etwas über den h. Joseph zu sprechen; aber wegen der Armen, die zu ihren Arbeiten eilen ist es besser, dies auf morgen zu verschieben. Deshalb wollen wir uns zum Herrn wenden und ihn bitten, er möge das Verlangen nach dem Hören des Wortes Gottes, das er uns durch seine Versöhnungsgnade verliehen hat, stets mehren und erhalten, Er, der mit dem Vater und dem heiligen Geist lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“[407]

In der Pflege des kirchlichen Hymnengesanges hatte Cäsarius, abgesehen von Hilarius dem Pictavienser, in Mamertus Claudianus einen Vorgänger.[408] Wie dieser sich mit seinem Bruder, dem Bischof Mamertus von Vienne, zum Lobe Gottes vereinigte, wird von Sidonius geschildert. Der eine leitete als geschickter Sangmeister die Psalmenchöre, während der andere am Altar betete.[409] Cäsarius aber ging weiter als

Leos d. Gr.. s. 122 M. 52, 533. Zugleich geht aber aus dieser Predigt hervor, dass keineswegs immer über die Heiligen gepredigt wurde. Petrus sprach am Andreas-Tage über das Evangelium vom reichen Mann und dem armen Lazarus. — Vergl. noch über die gallischen Martyrertage in dem Laterculus des Silvius (vom Jahre 449) Egli Altchristl. Studien. Märtyrien und Martyrologien ältester Zeit (Zürich 1887) und V. Schultze Untergang des Heidentums S. 94 ff.

404) Vita I, 13 (10) M. 67, 1006 D.

405) Vita I. 45 (34) M. 67, 1022 C Insistebat . . praedicationibus incessanter omni Dominica omnibusque diebus festis; frequenter etiam ad Matutinos, ad Lucernarium (Vesper) propter advenientes homiliae recitabantur ut nullus esset qui se de ignorantia excusaret. Eine Frühpredigt beginnt: In lectione quae nobis ad missas legenda est, fratres charissimi, audituri sumus, quod filii Israel etc. (M. 39, 1793, 1). Aus der Erwähnung von Märtyrerlektionen in einer andern Frühpredigt hat Mabillon de cursu Gallicano p. 405 (M. 72, 396) schliessen wollen, dass an den Vigiliae matutinae nicht bloss die h. Schrift, sondern auch Märtyrergeschichten verlesen seien, aber das ist aus den von Cäsarius gebrauchten Worten keineswegs zu erschliessen (vergl. M. 39, 2320, 5 mit 2319, 1).

406) Vergl. Mabillon l. c.

407) M. 39, 1772, 8.

408) Vergl. Mabillon l. c. M. 72, 395 C. Es ist erfreulich zu bemerken, dass der gelehrte Mauriner hier von der üppig wuchernden Trophimus-Legende einige Ranken abschneidet. Einige wollten nämlich den h. Trophimus als Begründer des gallikanischen Hymnen-Gesanges angesehen wissen.

409) Apollinaris Sidonius in seinem Trauergedicht auf den Tod des Claudianus Mamertus ep. IV, 11 (ed. Lütjoh. p. 63 v. 13 ss)

psalmorum hic modulator et phonascus
ante altaria fratre gratulante
instructas docuit sonare classes.

Claudian. Er machte die Bemerkung, dass bei den lange dauernden Gottesdiensten viele nicht bei der Sache waren, sondern der eine den anderen durch Schwatzen störte.[410]) An ernstlichen Ermahnungen und Rügen liess er es nicht fehlen, war aber überzeugt, dass eine dauernde Besserung nur eintreten könne, wenn die Gemeinde sich aktiv am Gottesdienst beteilige. So führte er den Gemeindegesang ein.[411]) Die Art, wie er dabei verfuhr, ist charakteristisch. Damit die Sitte sich recht fest einbürgere, suchte er zunächst das Verlangen danach zu wecken und bereitete die Neuerung so allmählich vor, dass er schliesslich sagen konnte, sie werde allgemein gewünscht, ja gefordert. Als der jahrelang gehegte Plan endlich zur Ausführung gekommen war, richtete er sein ganzes Bemühen darauf hin, dass der Brauch nicht zur toten Gewohnheit werde und, nachlässig betrieben, bald wieder absterbe; dass er auch nicht der Eitelkeit diene, sondern in wahrem Sinne erbaulich wirke. Der Gesang müsse immer von innerlichem Gebet begleitet und davon gleichsam erfüllt sein, so dass der heilige Geirt im Munde töne und im Herzen wohne. Das Wort Gottes sei nach dem Psalmisten süsser als Honig und Honigseim. Wer aber nur auf die Komposition und den Klang der Stimmen achte, gleiche einem Menschen, der Wachs käue und vom Honig nichts schmecke. Dann wird an mehreren Psalmen gezeigt, wie der innere Herzenszustand beim Singen derselben beschaffen sein müsse. Wenn ihr singt: „Ach, dass die Stolzen müssten zu Schanden werden“ (Ps. 118, 18), so sucht den Stolz zu fliehen! Wenn wir singen: „Siehe, die von Dir weichen, müssen umkommen“ (Ps. 72, 27), so lasst uns den Vorsatz fassen, alle bösen Begierden zu meiden! u. s. w.[412]) Cäsarius hat durch seine Förderung des Gemeindegesanges dazu beigetragen, dass ein wichtiges Stück des urchristlichen Gottesdienstes in seinem Sprengel wieder belebt wurde. Die älteste Schilderung der christlichen Gemeindefeier aus heid-

---

410) M. 39, 1947, 3. — Ibd. 2077, 4 (M. B. P. 31). — Ibd. 2078, 2. — Ibd. 2220, 2 (M. B. P. 13). — Ibd. 2278, 5 (M. B. P. 12). — Ibd. 2281, 1 (M. B. P. 33 »Effr.«). — Ibd. 2287, 6 (M. B. P. 34 »Effr.«). — Ibd. 2319, 1.

411) Vita I. 15 (11) M. 67, 1008 B Adjecit etiam atque compulit ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet altaque et modulata voce instar clericorum, alii Graece, alii Latine prosas antiphonasque cantarent, ut non haberent spatium in ecclesia fabulis occupari.

412) Sermo 284 app. Aug. De quadam psallendi consuetudine, in die Epiphaniae M. 39, 2282, eine der schönsten Predigten des Cäsarius, voll echter Urbanität. Ob sie in Arles oder in einer andern Stadt der Diözese gehalten ist, wissen wir nicht. Man kann schon deshalb nicht aus den Worten „cum vos ita psallere desiderarem, quomodo in aliis vicinis civitatibus psallebatur“ mit Mabillon l. c. M. 72, 397 den Schluss machen, hanc psallendi normam in vicinis ecclesiis autequam in Arelatensi, fuisse institutam. Die Rede kann an eine Gemeinde gerichtet sein, welche sich lange gesträubt hatte, einer in Arles und anderen Städten der Kirchenprovinz bereits geübte Gewohnheit nachzuahmen. Dies ist sogar wahrscheinlich, denn weshalb sollte der Bischof jahrelang gezögert haben, in seiner eigenen Stephanskirche in diesem Falle ebenso direkt vorzugehen, wie er es nach Vita I, 13 (10) M. 67, 1006 D bei anderer Gelegenheit that?

nischer Feder[413]) erzählt ja von Wechselgesängen zu Ehren Christi und dem feierlichen gegenseitigen Versprechen, alles Böse zu meiden. Dem entspricht es, dass Cäsarius dem Hymnengesang eine solche Richtung zu geben sucht, dass mit dem Lobpreis des Dreieinigen sich der feste, vor dem Angesichte Gottes feierlich lautwerdende Vorsatz verbinde, ein heiliges Leben führen zu wollen. — Aber wie reich hatte sich im Vergleich mit jenen einfachen Anbetungsformen der nachapostolischen Zeit der katholische Kultus gestaltet!

[414])Der Hauptgottesdienst in der gallischen Kirche dauerte $1^1/_2$ bis 2 Stunden.[415]) Er zerfiel in die beiden Hauptteile der s. g. Katechumenen-Messe und der Messe der Gläubigen. Unter Wechselgesängen trat der Bischof aus der Sakristei in die Kirche. Der Diakon verkündete Schweigen, und der Segenswunsch des Bischofs: „Der Herr sei immer[416]) mit euch“ wurde von der Gemeinde erwidert: „Und mit deinem Geiste“. Dann fiel die Gemeinde in das „Dreimal Heilig“ ein, welches der Bischof anstimmte und zwar, weil das Griechische in Gallien einen altertümlichen Eindruck machte und an den Ursprung des Evangeliums aus dem Orient erinnerte, erst in griechischer, dann in lateinischer Sprache, worauf das hebräische „Amen“ den Beschluss machte. Dadurch sollte daran erinnert werden, dass Christus in allen Sprachen zu preisen sei (vergl. Joh. 19, 20).[417]) Daran schloss sich der Gesang des Benedictus (Luc. 1) als Einleitung in die prophetische Lektion, wegen der Beziehung dieses Hymnus auf Johannes den Täufer, den grössten der Propheten, in welchem man die Verbindung des Alten Testamentes mit dem Neuen verkörpert sah. Das Benedictus sollte daran erinnern, dass alt- und neutestamentliche Prophetie dem Herrn den Weg bereite. Dann begannen die Lektionen: zuerst die alttestamentliche, die auf Christus weissagt, darauf die epistolische, welche von ihm lehrt, endlich das Evangelium, in welchem er selbst erscheint. Um auf die letztere Vorlesung,

---

413) Plinius ad Trajanum (ep. X, 97) vergl. Theol. Studien und Skizzen aus Ostpreussen I.

414) Zu dem Folgenden vergl. den Abschnitt „Cäsarius und die gallikanische Gottesdienstordnung“. In Übereinstimmung mit Duchesne Origines du culte chrétien p. 180—217 und Buchwald halte ich die dem Germanus Parisiensis († 576) zugeschriebene Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae (M. 72, 89—98) für die beste Quelle in bezug auf die Messordnung in der Zeit des Cäsarius. Der Titel ist später zugesetzt; die beiden Briefe behandeln einen Kult, der zur Zeit des Schreibenden noch in Übung ist. Die entgegenstehenden Ausführungen von Probst scheinen mir durch Buchwald widerlegt zu sein.

415) M. 39, 2279, 2 (Bal. 8) unius aut duarum horarum spatio patientiam praebeamus donec in in illa spirituali mensa animarum cibus apponitur et Sacramenta spiritualia consecrantur. Vergl. M. 39, 2079, 3. Chrysostomus giebt wiederholt zwei Stunden als die Dauer des ganzen Gottesdienstes an. Seine Predigten sind i. a. länger als die des Cäsarius.

416) Der Gruss Dominus sit semper vobiscum bei German. Paris. (M. 72, 89 B) findet sich ebenso in der mozarabischen Liturgie, welche vieles Alt-Gallicanische festgehalten hat. In Mailand und Rom fiel das semper fort, vergl. Duchesne p. 182.

417) Germ. Paris M. 72, 89 C ibd. 90 A.

welche den Höhepunkt bildete, vorzubereiten, wurde nach dem Episteltext der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen eingeschaltet, in welchem die ganze Schöpfung zum Preis des Höchsten aufgefordert wird.[418]) Wieder sang ein Chor das Trishagion, und dabei wurde in feierlicher Prozession das Evangelienbuch aus dem Sakrarium hergetragen, voran der siebenarmige Leuchter mit brennenden Lichtern, weil auf Christo der Geist des Herrn ruhte mit seinen sieben Gnadengaben: der Gottesnähe, der Weisheit, des Verstandes, des Rats, der Stärke, der Erkenntnis und der Gottesfurcht. Die Prozession sollte den Eindruck machen, als erstehe Christus aus dem Grabe, die Erhöhung des Buches auf das emporragende Lesepult sollte an die Besteigung des Thrones der göttlichen Majestät durch den gen Himmel gefahrenen Erlöser erinnern. Das Gloria ertönte, und unter den Klängen des Trishagion wurde das Buch wieder zurückgebracht, nachdem der Bischof die Lektion beendigt hatte.[419])

Fremdartig berührt uns heute diese Symbolik, welche mehr in den jüdischen Tempeldienst als in eine christliche Kirche zu passen scheint. Abgesehen von der Frage, ob es biblisch richtig ist, das Evangelienwort über das apostolische Wort in dieser Weise zu erhöhen, scheint uns eine derartige sinnbildliche Darstellung der geistigsten Beziehungen und der erhabensten Vorgänge mit den armseligen Mitteln irdischen Prunkes dem gesunden Geschmack zu widerstreiten. Für den Historiker haben andere Fragen mehr Interesse: Wurde diese Symbolik verstanden, und übte sie die beabsichtigte Wirkung aus?

Zunächst ist daran zu erinnern, dass durch die unausgesetzt betriebene, allegorische Schrifterklärung Neigung und Verständnis für die Symbolik des Kultus damals verbreitet gewesen sein muss. Freilich war bei der Willkürlichkeit dieser Methode in jedem einzelnen Fall spezielle Unterweisung nötig, um die gröbsten Missverständnisse zu verhüten. Dass der Klerus in die Bedeutung jener Symbolik eingeweiht wurde, ist nicht zu bezweifeln. Was die Laien betrifft, so liegt es durchaus im Charakter des Cäsarius, nicht eine klerikale Geheimlehre anzustreben, sondern die religiöse Bedeutung der kultischen Vorgänge allen zu eröffnen. Von seinen Predigten ist uns nur eine verhältnismässig kleine Zahl erhalten: es ist sehr wohl möglich, dass er in verloren gegangenen seine Gemeinde in dieser Beziehung unterrichtet hat.[419a]) Sein Hauptbestreben aber ist

418) Das „Benedicite" wird von Cäsarius auch in seiner Recapitulatio der Nonnenregel vorgeschrieben. sowie in der Mönchsregel 21 (M. 67, 1102 B) vergl. le Cointe p. 498. — Cassiani Inst. VI, 17 ed. Petsch. p. 125 l. 10 concil. Tolet. IV (633) can. 14 Bruns I, p. 228: Hymnum trium puerorum in quo universa caeli terraeque creatura Dominum collaudat, et quem ecclesia catholica per totum orbem diffusa celebrat, quidam sacerdotes in missa dominicorum dierum et in solemnitatibus martyrum canere negligunt, proinde hoc sanctum concilium instituit, ut per omnes ecclesias Hispaniae vel Galliae (d. i. Narbonensis) in omnium Missarum solemnitate (d. i. in jedem Officium) idem in pulpito decantetur, communionem amissuri, qui et antiquam huius hymni consuetudinem nostramque definitionem excesserint. Vergl. Hefele II², S. 632 und Sirmond zu Avitus bei Galland bibl. patr. X, 702.

419) Alles dies nach German. Paris (M. 72, 91 C).

419a) Vergl. Anm. 498)

darauf gerichtet, die Zuhörer auf den Inhalt der Lektionen aufmerksam zu machen und ihnen den Wahn zu benehmen, als bringe die körperliche Gegenwart in der Kirche ohne innerliche Herzensbeteiligung irgendwelchen Gewinn. Er erkannte die grosse Gefahr, dass der christliche Gottesdienst als eine abergläubische, magisch-theurgische Handlung aufgefasst werde. Manche standen in der Kirche da, von der Vorstellung erfüllt, die Geistlichkeit bringe jetzt die Angelegenheiten zwischen der Gottheit und den Anwesenden in Ordnung. Mochten sie von der Bedeutung der Kultushandlungen etwas verstehen oder nicht — sie schwatzten. Solche werden immer wieder von dem Bischof darauf aufmerksam gemacht, dass man schon eine gewisse geistliche Disposition in die Kirche mitbringen müsse, weil auf die innerliche Beteiligung am Gottesdienst alles ankomme.[420])

Bis zum Schluss der Evangelienverlesung mochte der Gottesdienst etwa eine halbe Stunde dauern. Viele hatten damit genug. Manchen wurde das lange Stehen unbequem. Die Gemeinde stand nämlich die ganze Zeit über. Man durfte zwar Stöcke mitbringen, um sich darauf zu stützen, aber bei der Evangelienverlesung wurden dieselben, zur Bezeugung der Ehrfurcht vor dem Herrnwort, auf den Boden niedergelegt.[421]) Es ist erklärlich, dass viele, nachdem ein Höhepunkt der Feier erreicht war, die Kirche verliessen. Ein Vorgänger des Cäsarius, Hilarius, der in der Fastenzeit das Verlangen stellte, die Arelatenser sollten drei Stunden lang zuhören, schrie einst denen, welche früher weggingen, in frommer Entrüstung nach: „Geht nur! geht jetzt! Der Hölle werdet ihr nicht entgehen können!"[422]) Das bald darauf erfolgende Eintreten einer grossen Feuersbrunst sahen damals viele Bewohner der Rhonestadt als eine vorläufige Erfüllung dieser Drohung an. Bei Cäsarius entsprang eine ähnliche Handlungsweise aus der aufrichtigsten Hirtensorge. Die Angst um das Seelenheil derer, die meinten, das unverständige Anhören der unverstandenen Lektionen, die er in der Predigt eben erklären und praktisch nutzbar machen wollte, sei genug, trieb ihn, den Fortgehenden nachzueilen. Er verliess seinen bischöflichen Sitz am Altar, lief hinter ihnen her und rief: „Was macht ihr, meine Kinder! Wohin lasst ihr euch, durch schlechten Rat getäuscht, verlocken! Bleibt hier um eurer Seelen willen und hört das Wort der Ermahnung sorgsam an. Am

---

420) Vergl. M. 89, 2331, 2 (M. B. P. 22). Unusquisque secundum vires studeat, ne ad ecclesiam vacuus veniat: debet enim aliquid exhibere, qui optat accipere. Vergl. Caspari Kirchenhistor. Anecdota S. 218. — M. 89, 1758, 1 — M. 89, 2071, 4 (M. B. P. 37). — M. 89, 2279, 3 (Bal. 8): vos quibus Deus et timorem et amorem suum conferre dignatus est, et cum grandi compunctione ad ecclesiam convenitis ... u. ö. a.

421) Martène de antiq. eccl. rit. I, c. 4 art. 5 über die im Ordo Romanus, Honor. Augustod. Hildebert und Amalarius de off. eccl. vorkommende Formel: „dum evangelium legitur, baculi de manibus deponuntur" s. Krüll in Kraus R E I, 106 S. V. Baculi. — Vergl. übrigens Anm. 403 und 427.

422) Vita S. Hilarii Arelatensis (von Honoratus v. Massilia?) 13. M. 50, 1235 A Der Biograph erzählt, dass eine schreckliche Feuersbrunst diejenigen heimgesucht hätte, welche auf den Bischof nicht hören wollten.

Tage des Gerichts könnt ihr es nicht so machen. Ich ermahne, rufe, beschwöre euch. O dass ihr nicht taub wäret! Dass meine Stimme wie eine Posaune erschallte, eure Seelen vor dem Dolch des Teufels zu retten! Mir soll man nicht schuld geben können, dass ich geschwiegen habe."[423]) Oft liess er die Kirchthüren nach dem Verlesen des Evangeliums zuschliessen, und er erreichte es, dass viele ihm später dankten, dass er sie gezwungen habe, seine Worte anzuhören.[424])

Auf die Evangelienverlesung folgte die Predigt. Sie dauerte bei Cäsarius höchstens eine halbe Stunde. Manchmal kürzte er bei den Frühgottesdiensten die übrigen Teile der Feier ab und liess bloss einen Psalm vorlesen, damit die Arbeiter zur rechten Zeit an ihr Geschäft gehen könnten.[425]) Aus Fürsorge für die, welche an den Füssen litten oder sonst schwächlich waren, gestattete der Bischof, dass man in solchen Fällen sich setze.[426]) Diese Erlaubnis wurde aber gemissbraucht. „Einige von unsern Töchtern meinen, dies könnten alle, auch solche, die ganz gesund sind, thun. Sowie man anfängt, das Wort Gottes zu verlesen, lagern sie sich (auf mitgebrachten Decken und Pelzen) wie auf Sophas, in grösster Bequemlichkeit. Und wenn sie noch sich bloss lagern und durstigen Herzens das Wort Gottes aufnehmen wollten! Statt dessen geben sie sich mit nichtigem Gerede ab und hören weder selbst noch lassen sie andere zuhören. Darum bitte ich euch, verehrte Töchter, und ermahne mit väterlicher Sorgfalt, dass, wenn die Vorlesungen stattfinden oder das Wort Gottes gepredigt wird, keine sich auf den Boden niederlasse, es sei denn, dass unüberwindliche Schwäche sie zwinge. Auch dann mögen sie nicht liegen, sondern vielmehr sitzen und mit aufmerksamem Ohr das, was gepredigt wird, aufnehmen."[427]) Die Geringschätzung des Gotteswortes sucht Cäsarius mit allen Mitteln zu bekämpfen. Mit Sorgfalt sei man darauf bedacht, dass von der Hostie kein Stückchen auf die Erde falle und aus dem Kelch nichts verschüttet werde. Die Rede des Herrn aber habe keine geringere Würde als sein Leib und Blut. Mit grösstem Ernst müsse man sich auch davor hüten, dass hiervon nichts verloren gehe.[428]) Durch das Wort Gottes soll der inwendige

---

423) Vita Caesarii I, 19 (14) M. 67, 1010 B.

424) Ibd. — vergl 39, 2077, 4 (M. B. P. 87).

425) M. 39, 2284, 3. Et licet, fratres charissimi, de vestra ferventi devotione multum gaudeam; tamen quia sunt aliqui, qui tardius ad vigilias veniunt, et ubi verbum Dei recitari coeperit, cito discedunt, rogo ut eos admoneatis ... Quantum est hoc, fratres mei, quod eos occupatos tenere videmur? Et ipsi videtis quia vix est dimidiae horae spatium; cum tamen, ut pauperes homines, vel quosque artifices de suis non retardemus operibus, quoties sermo futurus est, maturius faciamus psalmum quinquagesimum dici, ut non tardius, sed semper hora consuetudinaria de ecclesia exeatur.

426) Hilarius von Arles liess in der Fastenzeit für die Zuhörer Sitze aufschlagen, weil der Gottesdienst dann 3 Stunden dauerte. Vita Hilarii Arelat. 14 (M, 50, 1231 B).

427) M. 39, 2319. Die Predigt ist nicht etwa im Nonnenkloster gehalten; die Frauen bildeten nur die Mehrzahl in der Zuhörerschaft, s. ibd. 2320, 5.

428) M. 39, 2319. 2.

Mensch mit köstlichem Geschmeide geziert werden. Wenn eine Mutter ihrer Tochter Schmuck anlegen will, und diese hält nicht still, sondern wendet sich bald hierhin bald dorthin — wird sie dann nicht gescholten und geschlagen?[429])

Man pflegt die Predigten der alten Kirche als Homilien und Sermone zu unterscheiden. Die ersteren liefern eine praktische Exegese, die letzteren sind freie Ansprachen.[430]) In gewissem Sinne sind alle Predigten des Cäsarius Homilien, weil in allen Bibelworte praktisch ausgelegt, überall Ermahnungen auf Grund der heiligen Schrift erteilt werden. Einige Reden aber bewegen sich in objektiver Darstellung, sie erläutern das Bibelwort an sich und wirken dadurch erbaulich, dass dieses dem Verstand und Herzen nahe gebracht wird.[431]) Die psychologische Feinheit, mit welcher sich Cäsarius in die Situationen der heiligen Geschichte versenkt, erinnert bisweilen an den grossen reformierten Prediger Gottfried Menken. Leider wird aber bei dem Arelatenser allzu oft durch die allegorische Methode der einfache Schriftsinn verdunkelt, obwohl die sonst auf diesem Felde üppig wuchernden Absurditäten und Albernheiten durch den gesunden Takt des Bischofs meistens ferngehalten werden; manche Allegorien werden mit Geist durchgeführt.

Der den patristischen Predigten gewöhnlich gemachte Vorwurf der mangelhaften Disposition trifft die cäsariensischen in verhältnismässig geringem Masse. Die psychologische Einheit fehlt nie, weil sie alle Gelegenheitsreden sind, im besten Sinne des Worts, und es dem Sprechenden ganz und voll um die Sache zu thun ist. Eine gewisse Gliederung ergiebt sich aus dem Zweck der Rede von selbst. Die Einleitung knüpft zunächst an Bekanntes an, sei es nun die verlesene Lektion,[432]) oder die Bedeutung des Festtages[433]), oder die Situation, in welcher die Gemeinde sich befindet,[434]) oder ein allgemeiner Satz in Verbindung mit einer bekannten Schriftwahrheit,[435]) oder die Erinnerung an eine frühere

429) Ibd. 3.

430) Vergl Cruel Gesch. d. d. Pred. im MA. S. 2.

431) S. besonders den 3. sermo de beato Joseph M. 39, 1770. Höchst originell ist es, wie 39, 1811, 2 der Rechtsanspruch der Israeliten auf Kanaan begründet wird.

432) Z. B. 67, 1160. In lectione evangelica quae nobis de decem virginibus recitata est ... Modo cum divina lectio legeretur audivimus dominum beato Abrahae dicentem M. 39, 1741 u. s. w.

433) M. 39, 2018, 1. Dies ista et festivitas, quam hodie, fratres, celebratis, ideo Epiphania, id est apparitio sive manifestatio appellatur, quia etc. — M. 67, 1047 C: Hodierni diei sacrosancta solemnitas, Hebraice phase, Graece pascha, Latine transitus interpretatur. — M. 39, 2076, 1 (vor den Rogationen) Ecce, fratres dilectissimi, dies sancti et spirituales adveniunt ... ibd. 2078, 1 Scire debemus, et intelligere, fratres charissimi, quia dies compunctionis et poenitentiae celebramus.

434) M. 39, 2266 (über die Abgabe des Zehnten). Propitio Christo, fratres charissimi, jam prope sunt dies, in quibus messes colligere debeamus: et ideo gratias agentes Deo qui dedit, de offerendis, imo de reddendis decimis cogitemus. — M. 39, 2347 Superiori Dominica, fratres charissimi, dum Missae celebrarentur, non parvum metum omni populo insaniens ille energumenus generavit. Vergl. noch den Anfang der Predigt de adversitate temporali M. 39, 2315.

435) M. 39, 2233. In omnibus divinis lectionibus, fratres charissimi, fides

Predigt. Sofort beginnt dann der Redner die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf den zu behandelnden Punkt zu lenken, die Zuhörer zu fesseln, sei es nun, dass er an früher Gesagtes erinnert[485a]), oder die Wichtigkeit der Textwahrheit hervorhebt[486]), oder dass er auf eine Schwierigkeit für das Verständnis hinweist, welche zum Nachdenken reizt,[487]) einen verbreiteten Irrtum bekämpft[488]), an ein poetisches Gleichnis anknüpft,[489]) oder vor den Scheingründen der Manichäer, Arianer, Juden und Heiden warnt.[440]) In den letztgenannten Fällen wird das Interesse durch Pole-

---

multis praeconiis collaudatur; quam non solum divinae Scripturae, sed etiam totum genus humanum laudare non cessat. M. 39, 2258. In divinis voluminibus, fratres charissimi, ita dispensavit Spiritus Sanctus, ut et sanis ornamenta et aegrotis spiritualia medicamenta deesse non possint. Vergl. M. 67, 1052. — M. 39, 2259. — ibd. 1924. — ibd. 1758.

485a) M. 39, 1828. Sicut de beato Elia diximus, fratres charissimi, quod typum habuerit Domini Salvatoris; ita et sanctum Elisaeum confidenter et secure asserimus Salvatoris nostri imaginem praetulisse — M. 39, 1834, 1 ähnlich. — Cf. ibd. 1920, 1. — Vergl. auch Petrus Chrysologus s. 121 und 122 M. 52, 533.

486) M. 67, 1076 A über die Wichtigkeit der Lektion vom jüngsten Gericht. Bei längeren und schwierigeren Lectionen fasst Cäsarius den Inhalt derselben am Anfang der Predigt noch einmal kurz zusammen, so M. 39, 1892. — M. 67, 1161. — M. 39. 1821.

487) M. 39, 1864 über den Text „Lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut": Evangelica lectio, fratres charissimi, quae nobis modo recitata est, videtur mihi, quod secundum litteram non possit intelligi: et ideo Deo auxiliante requiramus . . . M. 39, 2264 über Jes. 58, 7 „wenn du einen Nackenden siehest, so kleide ihn, und entziehe dich nicht von deinen Verwandten". Die letztere Ermahnung scheine höchst überflüssig zu sein, denn kein vernünftiger Mensch hasse doch seine Angehörigen. — M. 39, 1871. Die beiden Herrnworte: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" und „Richtet nicht nach dem Anschein, sondern richtet ein gerechtes Gericht" scheinen sich zu widersprechen. — M. 39, 1786. Quoties lectio illa recitatur, fratres charissimi, in qua frequenter audimus cor Pharaonis Dominum indurasse, non solum laicis sed etiam aliquibus clericis solet scandalum generare. Dicunt enim . . . Ähnlich wird M. 39, 1801 n. 1 zuerst die anscheinende Härte und Willkürlichkeit Gottes hervorgehoben, dass er von dem ganzen israelitischen Volk nur Josua und Caleb in das Land der Verheissung gelangen liess. — M. 39, 1968 sucht er dadurch das Interesse für den Epistelteхt zu steigern, dass er denselben durch ein Herrnwort bestätigt.

488) M. 39, 2303, 1 (Bal. 5) Cum . . fratres charissimi, ebrietatis malum nimium sit grave vitium et Deo odibile; ita per universum mundum a pluribus in consuetedinem missum est, ut ab illis qui Dei praecepta cognoscere nolunt, jam nec putetur aut credatur esse peccatum. — Ibd. 2231, 1 (Bal. 4). Multi sunt, fratres charissimi, qui putant quod eis hoc solum ad vitam aeternam sufficiat, si opera mala non fecerint. — Ähnlich 2237, 1 Scire debemus quia non nobis sufficit quod nomen christianum accepimus, si opera christiana non fecerimus . . . Cf. 2291, 1 usw.

489) M. 39, 2334 Legimus in quodam libro, fratres charissimi, de ulmo et vite propositam nobis similitudinem; quam qui diligenter attenderit, non parvam animae suae aedificationem inveniet.

440) M. 39, 1786, 1 de hac re immundissimi Manichaei sacrilego furore Scripturam Veteris Testamenti reprehendere solent. — M. 39, 1811, 1 Quoties lectiones istae . . . de Testamento Veteri recitantur, solent pagani, vel maxime immundissimi Manichaei, ore sacrilego blasphemare et dicere: quae iustitia Dei

mik erregt: aber Cäsarius appelliert dabei nicht an den Fanatismus, wie z. B. Cyrill von Alexandrien. Hingegen zeigen die Einleitungen oft etwas Einladendes, Höfliches; der Redner zieht es vor, die Gunst seiner Zuhörer zu gewinnen, statt durch ein brüskes Betonen seiner bischöflichen Autorität zu verletzen.[441]) Er will sein Verhältnis zur Gemeinde nicht als ein rechtliches, sondern als ein persönliches angesehen wissen. Schon dadurch zeigt sich die psychologische Einheit der Reden, dass dann, wenn der Hauptteil einen ernsten und strengen Charakter trägt, der Schluss wieder in die gemässigte, bescheidene Tonfärbung des Anfangs ausklingt.[442]) Aber nicht bloss die allgemeine Stimmung des

---

fuit etc. — M. 39, 1826, 1. Inimici Dei et hostes animae suae, immundissimi Manichaei, qui Scripturam Veteris Testamenti non solum recipere nolunt, sed etiam rabido ore blasphemare praesumunt, solent dicere: Quae fuit tanta crudelitas in Elisaeo etc. Ibd. 1804, 1 werden an Stelle der von dem hier benutzten Origenes getadelten Marcion und Basilides von Cäsarius Ariani et Manichaei gesetzt. — Die Manichäer heissen immundissimi, im Gegensatz zu ihren Ansprüchen, die Reinen zu sein.

441) M. 39, 2280. 1 Licet in multis rebus, fratres charissimi, nos Deo propitiante conversatio vestra laetificet, et de vestris profectibus frequentius gaudeamus; tamen sunt aliqua de quibus vestra Charitas debeat admoneri: et ideo rogo, ut suggestionem nostram, sicut consuevistis, libenter accipiatis. — M. 39, 2276 quamvis multi sint, de quorum fide et devotione gaudeamus, sunt tamen plures minus de salute animae suae cogitantes . . . . . Unde rogo vos, fratres charissimi, ut humilitatis nostrae suggestionem non solum patienter, sed etiam libenter accipiatis. — Die Bescheidenheit und Höflichkeit des Predigteingangs wird zuweilen abstossend und lächerlich durch phrasenhafte Übertreibung. So in der auf Lérins gehaltenen Rede M. B. P. VIII, 844 F (Caesarii episcopi ad monachos): Miror, fratres dilectissimi, Dominum Patrem vestrum tanta se humilitate deiicere, ut a me imperitissimo sanctis et eruditis auribus vestris exhortationis velit proferre sermonem. Per hanc ergo admirabilem charitatem a me quasi ab arente rivulo vobis vivis in Christo fontibus vivi roris guttulas desiderat ministrari. Quid ergo nunc faciam pauper et dolens? . . . Beata prorsus tam sancti Patris vestri quam vestra humilitas, qui cum iam pene virtutum meritis altius sublimari non possit, hac humilitate quo adhuc crescere possit, invenit etc. — Vergl. M. 67, 1069 C Quod supplicante et quodammodo cum charitate jubente sancto patre vestro fraternitati vestrae qualemcunque sermonem profero, non ex aliqua praesumptione hoc facio, sed ex vera et integra charitate. Et licet tam perfecti, Deo propitio, sitis, ut monitione nostra minime egeatis, tamen imperante charitate, quae nescit timere etiam quod optime vos implere novimus, suggerere et admonere cum vera humilitate et perfecta charitate praesumimus, non tamen sine verecundia. Cum nos nec idoneos noverimus esse discipulos, ad opus sanctum videamur excitare magistros. Cum simus tepidi, cogimur admonere ferventes. Cum simus peccatores, arguimus justos [!]. Cum simus imperiti, doctos instruimus etc. Väterlicher ist der Ton der Bescheidenheit M. 39, 2324. Manches, was sich teils aus den Gepflogenheiten der Rhetorenschulen, teils aus den individuellen Lebenserfahrungen des Cäsarius erklärt (Lérins), wurde als moralisch und stilistisch mustergültiges Schema der Humilitas im Mittelalter unzählig oft nachgeschrieben, nachgesprochen und nachgeahmt. (Ähnlich ist es mit den Varia des Cassiodorius gegangen, vergl. Wattenbach I).

442) M. B. P. VIII, 845 F. — M. 67, 1072 A. — Bescheiden ist auch der Schluss M. 67, 1074 D nach einer sehr strengen Busspredigt. Ideo tepidorum negligentias proferre voluimus, ut . . . pro me ac meis similibus, qui adhuc multis negligentiis

Anfangs wird am Schluss wieder aufgenommen, sondern auch auf die im Beginn geäusserten Gedanken kommt Cäsarius am Ende zurück. Die dort schon ausgesprochene Mahnung wird, nachdem sie erst in ihrer ganzen Strenge geltend gemacht, dann in ihrer Natürlichkeit und Angemessenheit als für die Zuhörer erreichbar und wünschenswert hingestellt war, zuletzt noch einmal vorgehalten in Verbindung mit der Hoffnung auf die ewige Seligkeit, oder das himmlische Kleinod.[443]) Da es dem Cäsarius durchaus nicht auf den augenblicklichen Effekt, sondern auf den dauernden Nutzen ankommt, so ermahnt er häufig, das Gehörte gut zu behalten[444]), und sucht dem Gedächtnis der Zuhörer am Schluss

---

premimur, jugiter Dei misericordiam supplicetis, ut cum ante tribunal Christi vobis pro perseverantia bonorum operum corona tribuetur, nobis per intercessionem vestram vel peccatorum indulgentia concedatur, praestante Domino nostro Jesu Christo . . . — Besonders höflich ist der Schluss M. 39, 2255, 8 Si jubetis, jam non est opus, ut prolixiori vos sermone diutius fatigemus: et ideo jam ista quae ad praesens dicta sunt, vestrae Charitati sufficiant etc.

443) Cäsarius greift zum Schluss auf den Text zurück M. 39, 1949, 8. — Den Inhalt des Gesagten zusammenfassend, greift er auf den Text Matth. 6, 3 am Schluss zurück M. 39, 1866, 3. Et ideo, charissimi, quoties vobis ista evangelica lectio legitur, ordine quo supra suggessimus, intellectum ejus debetis accipere: ut sive in eleemosynis, sive in ieiuniis seu in orationibus, sive in dextera vel in sinistra, hoc servare studeamus, ut quidquid agimus, non pro vanitate vel cupiditate saeculi, sed pro amore aeternae beatitudinis faciamus. Quod ipse praestare dignetur, qui cum Patre . . . etc. — M. 39, 1899, 6 knüpft Cäsarius an den im Anfang der Predigt ausgesprochenen Gedanken an, dass der Text Matth. 25, 34—43, wenn er richtig verstanden werde, allein ausreiche, um das Heil zu erlangen. Den Worten des Eingangs 1897, 1 „Rogo vos, fratres (charissimi), ut lectionem istam attento corde et sensu semper vigilantissimo audiatis et . . . semper illam memoriter teneatis" entsprechen die Schlussworte: Iterum atque iterum admoneo, fratres, ut semper istam evangelicam lectionem memoriter teneatis . . ., ut aeternum ignem possitis evadere et ad coelorum regna feliciter pervenire, ipso praestante qui vivit . . . etc. — M. 39, 2221, 4 weist das Citat aus Jesus Sirach „Memento quoniam mors non tardat" zurück auf den Eingangs-Gedanken: Quam multi sese credebant longo tempore vivere; et ita illos mors repentina subtraxit, ut nec ad illam momentaneam possent poenitentiam pervenire. Ebenso ruft der Schluss M. 39, 2287, 7 die Ermahnung des Anfangs ins Gedächtnis zurück. — Der Schluss M. 39. 2323, 5 „In coelo anima, si bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras projicitur. De quibus tenebris attentius supplicemus, ut nos Dei misericordia liberare dignetur" erinnert an die im Anfang citierte Strafandrohung Matth. 25, 30: Inutilem servum projicite in tenebras exteriores.

444) M. 39, 1899, 6. Iterum atque iterum admoneo, fratres, ut semper istam evangelicam lectionem memoriter teneatis. 39, 1897, 1. Rogo vos, ut lectionem istam semper memoriter teneatis. — In einer anderen Predigt schärft Cäsarius die Wahrheit „Alles was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen usw." (Matth. 7, 12) in positiver und negativer Form ein und fährt dann fort: Quam rem si volueritis implere, ab omni peccato potestis vestras animas liberare: quia et qui litteras non novit, istas duas sententias memoriter teneat et cum Dei adiutorio operibus et potest et debet implere. — M. 39, 2246, 2 (Bal. 10) Haec omnia, quae suggessi, . . . brevia sunt ut possint memoriter teneri. — M. 39, 2232, 2 (Bal. 4) Rogo vos, fratres, diligenter sententiam istam attendite, et sicut vos admonui, etiam memoriter retinete; fast gleichlautend M. 67, 1076 A. —

durch Rekapitulationen eine Stütze zu geben.[445]) Diese Zusammenfassungen schliessen sich aber nicht mechanisch an die einzelnen Abschnitte der Predigt an, und bilden nicht eine matte Wiederholung, sondern bringen hie und da noch einen Gedanken zu dem Gesagten hinzu. Jedenfalls wird das Interesse auch in ihnen immer lebendig erhalten. So heisst es einmal am Schlusse einer vortrefflichen Visitationspredigt, welche die verschiedenartigsten Ermahnungen den Zuhörern ans Herz gelegt hatte, wer alles in der Predigt Vorgekommene behalten könne, solle Gott dankbar sein und sein Wissen auch anderen zu gute kommen lassen. Sonst aber solle sich jeder bemühen, wenigstens etwas zu behalten. Wenn sich alle gegenseitig erinnern, wird dies hoffentlich dazu dienen, dass die Worte auch im Leben Frucht bringen. Der eine sage dem andern: „Ich habe gehört, wie mein Bischof von der Keuschheit sprach.“ Der andere: „Ich weiss noch, dass er von Almosen gepredigt hat.“ Ein dritter: „Mir ist noch im Gedächtnis geblieben, dass er sagte,

---

M. 39, 2019, 2 illud ante omnia memoriter retinete et iugiter expavescite quod scriptum est . . . M. 39, 2280, 4 (Bal. 8) sicut ego reus ero, si vobis ista non dixero; ita et vos, si id quod audistis, non ita memoriter retinueritis, ut etiam aliis insinuare possitis. — M. 39, 2253, 1. (M. B. P. 11) Ut ergo tam praeclaram dilectionem et memoriter tenere et operibus possitis, Deo auxiliante, perficere, pauca capitula . . . excerpsimus. Die göttliche Heilswahrheit zu behalten, kann nicht schwer fallen. Behalten doch viele allerlei abergläubische Lieder M. 39, 2325, 3 (M. B. P. 20) cantica diabolica . . . memoriter retinent et ore decantant. Die Wahrheit ist kurz und kann leicht behalten werden: M. 39, 1968, 1. Ista brevitas et ut teneatur memoriter est suavis, et ut custodiatur fideliter dulcis. — M. 67, 1079 C Fratres charissimi, ad memoriam revocemus quae per sacras paginas in vestris cordibus audiuntur.

445) M. 39, 1825, 6 ut spirituale pabulum sanctis animabus vestris jugiter ruminandum, salubri consilio procuremus (ein von Cäsarius sehr häufig gebrauchtes Bild), ne forte de memoria excidat, si jubetis, recapitulationem ex his, quae dicta sunt, faciamus. — M. 39, 1762, 6 Ut haec quae superius suggessimus, sanctis cordibus vestris possint tenacius inhaerere, breviter quae dicta sunt, repetemus — (M. 39, 1779, 8 . . . patienter accipite: quia nobis necesse est aliqua frequenter repetere, quo facilius ea vestris possimus sensibus intimare.) — M. 39, 1873, 3 Ut haec quae dixi, tenacius cordibus vestris inserantur, breviter repeto quod suggessi. — M. 39, 1949, 8. Et ut haec, quae supra diximus, cordibus vestris tenacius valeant inhaerere et ipsa apostolica lectio plenius possit intelligi, breviter ea charitati vestrae volo repetere. — M. 39, 1817, 6 Rogo vos, fratres, ut non moleste accipiatis, quod propter tardiores quosque et simplices aliquoties ea quae dicuntur, breviter replicamus. Qui enim litterati et docti sunt, Deo propitio sine labore intelligunt, quae dicuntur: reliquis vero, id est idiotis atque simplicibus, nisi brevis recapitulatio facta fuerit, timeo ne ex his quae dicuntur parum capere possint. (Die betreffende Predigt über Gideon ist, wie Oudin bereits richtig gesehen hat, eine homiletische Bearbeitung des Anfangs der Ambrosianischen Schrift de spiritu sancto durch Cäsarius.) Ähnlich steht es mit s. app. Aug. 20 M. 39, 1781, wo die vierte Homilie des Origenes in Exodum überarbeitet ist. Dort heisst es am Schluss: 1782, 3. Et ut haec quae dicta sunt, tenacius vestrae memoriae inhaereant, et ea velut munda animalia in ore cordis revolvere et spiritualiter ruminare possitis, breviter recapitulationem facimus. — Sehr oft giebt Cäsarius die Rekapitulation am Schluss, ohne sie ausdrücklich anzukündigen.

wir sollten so für unsere Seele sorgen, wie wir unser Land bestellen." Wieder einer berichte: „Ich habe gehört, wie mein Bischof sagte wer die Buchstaben kenne, solle in der Bibel lesen, wer es nicht verstehe, solle dafür sorgen, dass es ihm ein anderer vorlese, und dann das Gehörte auch erfüllen." Noch einer: „Ich habe gehört, dass der Bischof sagte, wie die Handelsleute, die selbst nicht lesen können, sich für Lohn Schreibkundige halten, um Geld zu erwerben, so sollen Christen, die nicht lesen können, sich die Bibel, wenn es sein muss auch für Lohn, vorlesen lassen, um das ewige Leben zu erwerben." Dann wird noch einmal vor Vergesslichkeit gewarnt, der Bischof versichert die Gemeinde seines guten Zutrauens zu ihr, weist sie hin auf die göttlichen Verheissungen und schliesst mit einem Segensspruch.[446]) Wenn Cäsarius, wie es häufig der Fall ist, zum Schluss mehrere Bibelstellen bekräftigend anführt, so beobachtet er mitunter dieselbe Steigerung, welche die Lektionen eintreten lassen. Die höchste Autorität, das Herrnwort der Evangelien, kommt zuletzt.[447])

An die Predigt schloss sich ein allgemein gehaltenes Kirchengebet. Cäsarius schärft der Gemeinde ein, sich beim Beten vor allen fremdartigen Gedanken zu hüten. „Denn auf was der Mensch zur Zeit des Gebetes seine Seele hinrichtet, das setzt er sich an die Stelle Gottes, das scheint er sich zum Gott zu machen und als seinen Herrn anzubeten."[448])

Mit der Entlassung der Katechumenen schloss darauf der erste Hauptteil des Gottesdienstes, welcher die Verkündigung des Wortes zum Hauptgegenstand hatte. Obwohl die Kindertaufe in Gallien bereits herrschende Sitte war und das Heidentum fast verschwunden, gab es doch noch ein Katechumenat.[449]) In einer Stadt wie Arles fanden sich aus Nordfrankreich und anderen Ländern manche Heiden zusammen, die sich

---

446) M. 39, 2328, 8.

447) z. B. M. 39, 2338, 6 werden zum Schluss zunächst drei andere Schriftstellen angeführt, bis zuletzt als höchste Autorität Luc. 11, 41 mit den Worten „quod in Evangelio Dominus dixit" citiert wird. M. 39, 2022, 5 werden fünf Sprüche am Schluss angeführt, zuletzt heisst es: Ad quam rem etiam Dominus et Salvator noster in Evangelio hortatur et admonet, dicens. . . — Vergl. 2259, 6. — 2252, 6.— 2170, 6. — Häufig schliesst Cäsarius mit dem Herrnwort Matth. 25, 21, der „vox desiderabilis".

448) Siehe die ganze admonitio orandum esse attente M. 39, 2280, bes. 2281, 3. — (Vergl. Neander Denkwürdigk. III, 1 ' S. 77.)

449) Cäsarius erwähnt Katechumenen: M. 39, 1821, 8 quando catechumenus in fronte signatur, spiritualis Golias percutitur. — Der 29. Kanon des Konzils von Epaon in Burgund, welches i. J. 517 unter Avitus von Vienne und Viventiolus von Lyon abgehalten, wurde bestimmt, dass die von der Kirche zur Häresie abgefallen sind, wenn sie reuig werden, eine zweijährige Busszeit durchmachen sollen. Während derselben sollen sie häufig die Kirche besuchen, und zwar in poenitentium loco standi et orandi humilitatem ita noverint observandam, ut etiam ipsi, cum catechumeni egredi commonentur, abscedant. (Dieser Kanon ist bei Bruns II, 157 fälschlich als der 60. von Agde aufgeführt, vergl. Hefele CG II² S. 659. S. 685.). — Germanus Paris. (M. 72, 92 B) kennt zwar noch die Formel „Ne quis catechumenus" als in Übung befindlich, aber das Katechumenat hatte damals in jener Gegend schon aufgehört. Vergl. Duchesne Origines p. 193.

als Erwachsene taufen liessen und vorher unterrichtet wurden. Ausser ihnen hatten die Pönitenten nach Beendigung der Katechumenen-Messe das Gotteshaus zu verlassen, an einigen Orten, bevor das gemeinsame Gebet von den Zurückbleibenden gehalten wurde.[450])

Nun begann die eigentliche Messe. So hoch Cäsarius die Predigt des göttlichen Wortes hält, so ist er doch darin schon ein Vertreter des mittelalterlichen Katholicismus, dass er in der „Vollziehung der göttlichen Mysterien" den Höhepunkt des Gottesdienstes sieht.[451]) Der Ausdruck „Messe" (missa) wurde damals in weiterem Sinne gebraucht, von jeder Kultus-Versammlung der Gemeinde.[452]) Im 30. Kanon des Konzils von Agde, welches unter Vorsitz des Cäsarius i. J. 506 gehalten wurde, führen auch die Matutin und die Vesper den Namen Messen.[453]) Weil nun in diesen Gottesdiensten die Eucharistie nicht gefeiert wurde, und was den Hauptgottesdienst anlangt, die Katechumenenmesse in Gallien besonders reich ausgebildet war[454]), konnte bei den Laien leicht der Ge-

450) Vergl. die vorige Anmerkung. Der 6. Kanon des Konzils von Lyon (gehalten um d. J. 517 unter Viventiolus) soll nach Duchesne Origines l. c. diese Bestimmung enthalten. Aber hier scheint ein Versehen vorzuliegen. Nach Hefele CG II² S. 688, Bruns II, p. 173 s. Mansi VIII, 570 hat dieser Kanon einen anderen Inhalt, und die von Duchesne angeführte Bestimmung ist damals überhaupt nicht erlassen.

451) M. 39, 2278, 1 (Bal. 8) Qui enim intelligit quid in ecclesia agitur, quando divina mysteria celebrantur, agnoscit quantum malum faciunt illi qui de ecclesia, non expletis Missis, sine aliqua grandi necessitate discedunt. — ibd. 2077, 4 donec divina mysteria compleantur; ebso 2276, 1.

452) Le Cointe I, 493 In veteribus regulis, quas Patres monachis praescripserunt, acceptio Missae multiplex est. Er will 5 Bedeutungen unterscheiden. 1. Messopfer (regul. Magistri); 2. horae canonicae (conc. Ag. can. 30); 3. = dimissio (Cassian III, 6. 7.); 4. Lektionen (Caesarius Mönchsregel c. 21); 5. Collecte (Cassian. II, 7). Alle diese Bedeutungen erklären sich aus der Entstehung der Bezeichnung. Über die Herkunft des Ausdrucks Missa vergl. Florus diaconus [Florus von Lyon, † ca. 860, vergl. Peiper prooem. ad Avitum p. XXV] de missa c. 92 (Martenii et Durandi Ampl. coll. IX p. 641.) Missa ergo nihil aliud intelligitur quam dimissio, id est absolutio, quam celebratis omnibus tunc diaconus esse pronuntiat, cum populus a sollemni observatione dimittitur. (nach Peiper zu seiner Avitus-Ausgabe p. 13 l. 3). — Hefele CG II² S. 632. (vergl. S. 655) legt grossen Wert auf die Ausführungen in dem Brief des Avitus von Vienne an König Gundobad über die vorhieronymianische Übersetzung von Marc. 7. 12: „et non missum facitis eum quidquam facere patri aut matri." Gundobad hatte nach der Bedeutung von „non missum facitis" gefragt. Avitus erklärt (ep. I, 30 ed. Peiper p. 13 l. 1): quod omnino nihil est aliud, quam 'non dimittitis' A cuius proprietate sermonis in ecclesiis [palatiisque sive praetoriis] missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur. Nam genus hoc nominis etiam in saecularis linguae auctoribus, nisi memoriam vestram per occupationes lectio desueta subterfugit, invenitis. Die eingeklammerten Worte fehlen aber im Codex Lugdunensis n. 111 saec. XI/XII und scheinen ein Glossem zu sein.

453) Concil. Agath. (a 506) can. XXX (Bruns II, 152) in conclusione matutinarum vel vespertinarum missarum post hymnos capitella de psalmis dicantur.

454) Buchwald die gallikanische Liturgie S. 7: „Die gallikanische Liturgie zeichnet sich vor allem aus durch eine reiche Gestaltung der Katechumenen-Messe." Vergl. ebda S. 14, woselbst d. Genauere.

danke aufkommen, die Feier des Herrenmahles sei nur ein klerikales Anhängsel des Gemeindegottesdienstes. Cäsarius bekämpft diese Meinung mit grosser Entschiedenheit: „Nicht dann sind 'Messen', wenn die heiligen Lektionen in der Kirche vorgetragen werden, *sondern wenn die Gaben dargebracht*[455]) und Leib und Blut des Herrn konsekriert werden. Denn die prophetischen oder apostolischen oder evangelischen Lektionen könnt ihr auch in euren Häusern entweder selbst lesen oder von andern sie euch vorlesen lassen; die Konsekration des Leibes und Blutes des Herrn aber könnt ihr nur in dem Hause Gottes *hören* und *sehen*.' [455]) Es ist nicht zu leugnen, dass Cäsarius hier der blossen Assistenz der Gemeinde beim Messopfer eine nicht geringe Bedeutung beilegt. Aber man irrt, wenn man (wie auch bei Protestanten üblich) nur die letzen Worte betont. Die Darbringung der Gaben[455]), das gemeinsame Gebet, der Segen am Schluss — alle diese Bestandteile der „Messe der Gläubigen" sind ihm ebenfalls wichtig. Er greift das Sehen und Hören des Mysteriums heraus, weil er dabei am besten klar machen kann, dass dieser Teil des Gottesdienstes durch keine Privaterbauung ersetzt werden kann. Deshalb erwähnt er hier auch die Predigt nicht, obgleich er von deren Notwendigkeit überzeugt ist und an anderen Stellen einschärft, nicht vor dieser das Gotteshaus zu verlassen.

Beim Beginn des zweiten Teils des Hauptgottesdienstes rief der Diakon zur Ruhe und ermahnte, auf die Thüren acht zu haben. Damit waren ursprünglich die Kirchthüren gemeint, damit kein Heide, Häretiker oder Katechumen bei der heiligen Handlung zugegen sei. Obgleich Cäsarius mitten unter Arianern lebte, hören wir doch nicht, dass jemals die Kirchthüren ihretwegen geschlossen gehalten wurden.[456]) (Wenn der Bischof von Arles manchmal die Kirchthüren schliessen liess, so wollte er nicht verhindern, dass jemand herein-, sondern dass jemand hinausgehe.) Jene Aufforderung wurde deshalb bildlich gedeutet, dass die Festteilnehmer die Thüren der Seelen vor fremdartigen Gedanken verschliessen sollten.[457]) Nun fand die Darbringung von Brot und Wein

455) M. 39, 2276, 2 (B. M. P. 12.) Si enim diligenter attenderitis, cognoscetis, quia non tunc fiunt Missae quando divinae lectiones in ecclesia recitantur, sed quando munera offeruntur, et corpus vel sanguis Domini consecratur. Nam lectiones sive propheticas sive apostolicas sive evangelicas etiam in domibus vestris aut ipsi legere, aut alios legentes audire potestis: consecrationem vero corporis vel sanguinis Domini non alibi, nisi in domo Dei, audire vel videre poteritis. — M. 39, 2241, 2 ille bonus christianus est, qui quando ad ecclesiam venit, et oblationes quae in altario mittantur exhibet, et pauperibus, secundum quod vires habet, argentum porrigit aut buccellam. — Caspari Anecd. 221 s. Venientes ad ecclesiam oblationem quae in altario consecretur offerte. — M. 39. 2238, 2 oblationes quae in altario consecrentur offerte. Erubescere debet homo idoneus, si de aliena oblatione communicaverit. Solche magis iudicium quam remedium sumunt. (Caspari l. c. 222). Sie lügen dem heiligen Geist, wie Ananias und Sapphira M. 39, 1827, 1.

456) Auch Greg. Tur. h. Fr. IX, 40 schliesst sich der spanische Gesandte Oppila, ein Arianer, selbst von dem Empfang der Hostie aus, und seine Teilnahme an der Messfeier wird ihm nicht zum Vorwurf gemacht (Ostern 584).

457) Germanus Paris. expos. fidei I, de caticumeno M. 72, 92 C.

von Seiten der Gemeinde statt; häufig waren aber noch geweihte Elemente von einer früheren Feier vorhanden. In diesem Falle[458]) wurde in einem turmförmigen Gefäss das Brot, in einem Kelch der mit Wasser vermischte Wein hereingetragen. Drei Schleier verhüllten die Elemente; Gesänge und Gebete wurden dargebracht, und nun erfolgte die Verlesung der Diptychen. Aus gedoppelten Elfenbeintafeln wurden die Namen solcher verlesen, mit denen die feiernde Gemeinde sich innerlich Eins wusste. Ursprünglich bestand der Hauptzweck dieser Handlung darin, die Namen derer, welche ihre Gaben zu dem heiligen Mahl dargebracht hatten, vor Gott zu bringen. Später wurde es Sitte, die Namen heiliger Männer mit den ihrigen zu verbinden und derselben zugleich fürbittend vor Gott zu gedenken.[459]) Das Bewusstsein der Gemeinschaft aller Gläubigen sollte kultisch zum Ausdruck gebracht werden. In der Zeit des Cäsarius galt die Buchung eines Namens in diese Liste als eine Bezeugung der Rechtgläubigkeit dessen, der ihn führte.[460]) Bei

458) Über die Missa praesanctificata (missa praesanctificatorum) vergl. die von Bingham XV, 4 (t. VI p. 411) beigebrachten Stellen. — Buchwald meint, Germanus beschreibe eine solche, da die Oblation selbst bei ihm fehlt, und nur von einer processio oblationis die Rede ist („quando procedit oblatio — procedens ad altarium corpus Christi — corpus Domini defertur in turribus"). Abweichend Duchesne p. 195: L'oblation a éte préparée d'avance. On lui rend par prolepse les mêmes honneurs qu'après la consécration; on la désigne déjà sous les noms de corps et de sang du Christ. La préparation a eu lieu avant l'entrée du célébrant. Cette particularité gallicane a passé dans l'usage spécial de l'ordre de saint Dominique." Für Cäsarius ist übrigens, wie Anm. 455 zeigt, die Spendung der Elemente durch die anwesenden Gemeindemitglieder ein wesentliches Stück der Messe. Interessant ist der 4. Kanon des 2. Konzils von Macon, gehalten i. J. 585. Aus dem Anfang desselben geht hervor, dass manchmal missbräuchlich gar keine Oblationen stattfanden. Propterea decernimus, ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur tam panis quam vini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant, et cum Abel vel ceteris juste offerentibus promereantur esse consortes (Bruns II, 250). Hier ist also die alte Vorstellung lebendig, dass nicht der Priester, sondern die Gemeinde opfert.

459) Schreiben Innocenz I. vom 19. März 416 an Decentius, Bischof von Eugubium in Umbrien (J—K. n. 311) c. 2. De nominibus vero recitandis antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis: ut cujus hostiam necdum Deo offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum nihil sit. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicenda, ut inter sacra ministeria nominentur . . . etc. (M. 56 515 B vergl. M. 72, 222). — Über die Oblationen und Gebete für die Märtyrer vergl. Gieseler KG I[3] S. 304 m) und ebda. S. 563 f.; an der letzteren Stelle über die Veränderung der alten Formel: „annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio" in die neuere: annue nobis, quaesumus, Domine, ut intercessione b. Leonis haec nobis prosit oblatio. Bis ins fünfte Jahrhundert war das Gebet für die verstorbenen Heiligen noch in lebendiger Übung; von da ab kommt es nur noch in überlieferten Formeln vor. Entwurzelt wurde die Sitte namentlich durch Augustin.

460) Vergl. die Verhandlungen Gelasius I. mit dem Patriarchen Euphemius von Konstantinopel über die Streichung des Acacius aus den Diptychen usw.

den heftigen dogmatischen Kämpfen, bei dem Übergewicht, welches der Arianismus in den abendländischen, der Monophysitismus in den morgenländischen Staaten erlangt hatte, wurde es immer wichtiger, dass die feiernde Einzelgemeinde sich ihrer Verbindung mit der gesamten streitenden und triumphierenden Kirche bewusst wurde. Die Form der Bitte wurde zwar beibehalten, aber die Bedeutung des Aktes liegt in der Erinnerung an die Gemeinschaft der Heiligen. In Gallien ist es erst durch die Bemühungen des Cäsarius geschehen, dass der Name des jedesmaligen römischen Bischofs bei Verlesung der Diptychen genannt wurde.[461]) Man darf dies Vorgehen nicht aus Servilismus gegen das Papsttum herleiten.[462]) Es erklärt sich einerseits daraus, das Cäsarius sich als Römer fühlt, und dass ihm nach dem Untergang des weströmischen Reichs, bei der schismatischen Haltung des oströmischen Kaisertums, das Haupt der römischen Kirche als die Spitze des Römertums erscheint. Anderseits, und vor allem, sieht Cäsarius in dem Bischof von Rom den Hort der katholischen Rechtgläubigkeit, in dem Nachfolger des Apostels Petrus den Repräsentanten der Einheit der wahren Kirche. Während manche Zeitgenossen in dem Bekenntnis der Franken zur katholischen Lehre die Gewähr für den Sieg über den Arianismus erblickten, tritt für den Arelatenser dieser Gedanke völlig in den Hintergrund. Nach dem Tode des Cäsarius ist, zum grossen Teil infolge des Dreikapitelstreits und der elenden Haltung des Papsts Vigilius, dann aber auch, weil an die Stelle des altrömischen Nationalbewusstseins der fränkische Patriotismus trat, das Bewusstsein von der kirchlichen Bedeutung Roms in Gallien viel weniger lebendig. Daraus erklärt es sich, dass in dem Diptychen-Gebet, welches am Schluss der Mönchsregel des Bischofs Aurelianus von Arles († 555) steht, der Name des Papstes, sowie die Erwähnung des römischen Bischofs überhaupt, fehlt. Dieses Gebet weist, trotz seines in dogmatischer Beziehung bereits mittelalterlich-katholischen Charakters, in seinem zweiten Teil über die Zeit des Aurelianus zurück.[463]) Im Wesentlichen hat die

461) conc. Vasense II. (a. 529) can. IV Ut nomen papae urbis Romae in nostris ecclesiis recitetur (Bruns II, 184 Anm. 9).

462) Gundlach N. A. XV, S. 268: „In welcher Art aber der von Vigilius gefeierte Cäsarius zu Werke gegangen war, mag man an einem einzigen Beispiel ermessen: die unter Vorsitz des Cäsarius abgehaltene 2. Synode zu Vaison hat unter andern Bestimmungen, welche nach römischem Vorbilde eine einheitliche Ordnung des Gottesdienstes anstreben, auch folgende Verfügung getroffen usw."

463) Der Anhang zur Mönchsregel des Bischofs Aurelianus von Arles († 555), auf dessen Wichtigkeit schon Mabillon de liturgia gallicana I, 43 s. (M. 72, 135 s.) aufmerksam gemacht hat, bei Holsten cod. reg. I, 154 führt dort die Überschrift: Ex diptychis ejusdam monasterii. Das Kloster wurde um d. J. 545 von König Childebert († 558) gegründet; seiner und der Königin Vultrogota wird als Verstorbener fürbittend gedacht. Ebenso des Florentinus, († 553), Redemptus und Constantinus, welche als die ersten Äbte des Klosters durch eine Grabschrift bekannt sind (vergl. Holsten l. c. I, 149 n.) Aurelianus von Arles wird noch nicht als Heiliger, sondern nur als Wohlthäter des Klosters aufgeführt. — Die vorliegende Gestalt der Formel stammt wahrscheinlich aus den letzten Dezennien des 6. Jahrhunderts. Dass des Papstes nicht gedacht wird, ist um so auffälliger, weil Vigilius dieses Kloster von der bischöflichen Gewalt eximiert hat, was im Juli 599

Diptychen-Verlesung zur Zeit des Cäsarius gewiss in der hier sich zeigenden Form stattgefunden. Die Arelatenser Lokal-Heiligen Genesius und Hilarius werden noch vor dem h. Martin von Tours aufgeführt, und der erstgenannte folgt direkt auf die Apostel. Hingegen fehlt der legendenhafte Trophimus. Der h. Stephanus, welchem die Arelatenser Hauptkirche geweiht war, nimmt den Ehrenplatz direkt hinter Maria und Johannes dem Täufer, vor den Aposteln, ein. Die Lebenden, für welche gebetet wird, werden nur im allgemeinen bezeichnet, dagegen 11 Verstorbene, welche für das Kloster früher gewirkt haben, namentlich aufgeführt. Gott wird gebeten, ihren Seelen Vergebung der Sünden und die ewige Ruhe zu gewähren „durch die Verdienste und Fürsprache" der Maria, „der Mutter unseres Herrn Jesu Christi", Johannes des Täufers, des Stephanus, des Petrus, Paulus und der übrigen Apostel und von 7 gallischen Heiligen, als deren letzter Cäsarius genannt wird.*)

Wie die Verlesung der Diptychen das Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit mit der ganzen Kirche stärken sollte, so fand nach Abschluss dieses Gebetes die gegenseitige Liebe der Versammelten zu einander in dem Friedenskuss ihren Ausdruck[464]), und nun sprach der Bischof das eucharistische Gebet. Es begann mit der Mahnung „Empor die Herzen!" und die Gemeinde antwortete: „Wir haben sie droben beim Herrn."[465]) Die Schönheit dieses Wechselgesprächs mit seiner Gemeinde hat Cäsarius tief empfunden, und in seinen Predigten dringt er immer wieder mit allem Ernst darauf, dass es nicht als blosse Form gehandhabt, sondern in seiner vollen Bedeutung erfasst und zum Ausdruck des Seelenlebens werde, so dass, „wenn der Bischof ruft ‚Empor die Herzen', wir in Wahrheit mit Ruhe des Gewissens, gläubig sagen können: ‚Wir haben sie droben beim Herrn'[466]), was nur sehr wenige und seltene

---

durch Gregor d. Grossen in einem Schreiben an Bischof Virgilius von Arles bestätigt wurde. (J—E n. 1745). Wahrscheinlich hat Aurelianus von Arles anfänglich die Form vorgeschrieben und, wie er sich in seiner Mönchsregel selbst auf das engste an Cäsarius anschloss, auch hier im wesentlichen die von diesem gebrauchte Form des Diptychen-Gebetes beibehalten. Als Cäsarius seine Mönchsregel verfasste, war die Erwähnung des Papstes noch nicht in Gallien üblich.

464) German. Paris. Expositio fidei (M. 72, 93 D) Pacem autem ideo Christi mutuo proferunt, ut per mutuo osculo teneant in se caritatis affectum ... et tantum melius proferat Eucharistia suscepta vel benedictio tradita, quantum Christus conspicerit pacifica esse corda, quia ipse mandavit discipulis ad caelos ascendens „pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis" et „in hoc cognoscent omnes, quod discipuli mei estis, si vos invicem dilexeritis (cf. Caes. M. 39, 2258, 4. Bal. 7. — M. 67, 1100 C).

465) Dies Responsorium ist zuerst bezeugt durch Cyprian de dominica orat. 31 (ed. Hartel I, 289, l. 14 ss.) vergl. übrigens Hans Achelis, Die Canones Hippolyti S. 188 (T. U. VI, 4.)

466) M. 39, 2265, 2 (M. B. P. 21) ut ubi fuerit thesaurus tuus, ibi sit et cor tuum; et cum sacerdos clamaverit, Sursum corda, securi et in veritate respondeamus: Habemus ad Dominum. — M. 39, 1876, 3 Et licet adhuc hic in corpore habitare

---

*) Wahrscheinlich stand statt seiner ursprünglich ein anderer Arelatensischer Bischof an siebenter Stelle, etwa Honoratus oder Aeonius.

Menschen in der Kirche gläubig und in Wahrheit sagen können. Mit den beiden Flügeln der Gottes- und der Nächstenliebe muss man sich emporschwingen; wie schwere Fesseln drücken die Fehler fleischlichen Sinnes die Seele nieder.“[467]) Fast in der Weise der deutschen Mystiker des späteren Mittelalters redet er da von den zwei Wurzeln im menschlichen Herzen; bei den Hochmütigen ist es eine höllische Wurzel, vom Teufel gepflanzt, bei den Gläubigen eine himmlische, von Gott eingesenkt. Nur der kann sich wahrhaft emporschwingen, der im Himmel wurzelt.[468]) „Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz.“ Das Opfer der Almosen allein zieht noch nicht die Herzen empor: Gott will nicht unsere Sachen, sondern uns selbst.[469])

Nach dem eucharistischen Gebet wurde von der ganzen Gemeinde „unter Zittern und Freude“ das „Heilig“ angestimmt[470]), und nun leitete ein Gebet über zur Recitation der Einsetzungsworte. Wahrscheinlich schloss dieselbe eschatologisch ab, mit der Mahnung des Apostels Paulus 1 Kor. 11, 26: „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er in Herrlichkeit vom Himmel kommt.“[471]) Nach einer abermaligen Anrufung des Herrn wurde darauf das Brechen des Brotes unter Gesang des niederknieenden Klerus vorgenommen. Die Partikeln der Hostie wurden künstlich geordnet. Nicht aus der Verwandlungslehre, sondern aus der

videantur in terris, tamen secundum Apostolum conversatio illorum in coelis est, ut sacerdote dicente: Sursum corda; securi respondeant, se habere ad Dominum. — M. 39, 2277, 2 (M. B. P. 12) Cum enim maxima pars populi imo . . . pene omnes, recitatis lectionibus exeunt de ecclesia, cui dicturus est sacerdos: Sursum corda? Aut quomodo sursum se habere corda respondere possunt, qui deorsum in plateis et corpore simul et corde discedunt? — M. 39, 1941, 5 fügt Cäsarius in der Bearbeitung einer Homilie des Augustin einen Hinweis auf jenes Responsorium ein.

467) M. 39, 1745, 2 quando carnales . . . gravibus vitiorum compedibus premuntur in mundo; spirituales diversarum virtutum pennis elevantur in altum, et duabus velut alis, duobus scilicet praeceptis, diligendo Deum et proximum, eriguntur in coelum, et cum apostolo dicere possunt: „Nostra autem conversatio in coelis est“; et quoties sacerdos dixerit, Sursum corda, securi et fideliter dicunt se habere ad Deum; quod valde pauci et rari in Ecclesia fiducialiter et cum veritate dicere possunt.

468) M. 39, 1969, 3 und 4 Istas duas radices . . . duo agricolae plantare consueverunt. Unam plantat Christus in cordibus fidelium, alteram plantat diabolus in cordibus superborum: ac sic una plantatur in coelo, altera in inferno. Sed dicit aliquis: Si in cordibus fidelium plantatur . . ., quomodo ergo radix illa in coelo plantatur? Vis scire quomodo? Quia corda fidelium coelum sunt, quia in coelos quotidie eriguntur. Nam dicente sacerdote, Sursum corda; securi respondent, Habemus ad Dominum etc.

469) M. 39, 2261, 4.

470) M. 39, 2277, 2 Vel qualiter cum tremore simul et gaudio clamabunt: Sanctus, sanctus, sanctus; benedictus qui venit in nomine Domini?

471) Duchesne Origines du culte chrétien p. 206 s. Der Abschluss des eucharistischen Gebets mit 1. Kor. 11, 26 findet sich sowohl in der mozarabischen Liturgie, die so viele altgallische Bestandteile enthält, wie in den apostol. Konstitutionen und den Liturgien des h. Jacobus, des h. Basilius, des h. Cyrillus und in der koptischen (St. Bas.).

dem Orient entstammenden Vorstellung, dass in dem Abendmahl das Bild Christi gegeben sei, entstand mancherorts in Gallien der Brauch, dem gebrochenen Brote menschliche Gestalt zu geben, woran sich bei der Austeilung allerlei Aberglaube knüpfte. Nicht lange Zeit nach dem Tode des Cäsarius schritt der Papst Pelagius I. in einem Brief an Bischof Sapaudus von Arles energisch dagegen ein[472], und es wurde Sitte, die Brotteile in Kreuzesform zu ordnen[473], wobei die Lage der Teile ihre symbolische Bedeutung bestimmte, so dass der eine Teil z. B. die Menschwerdung, der andere das Leiden, ein dritter die Auferstehung ausdrückte.[474] Auch hiermit konnten sich noch abergläubische Vorstellungen verbinden. Cäsarius war bemüht, eine geistigere Auffassung seiner Gemeinde nahe zu bringen, indem er darauf hinwies, dass man beim Abendmahlsgenuss nicht auf die Quantität, sondern auf die Kraft der mitgeteilten Elemente sehen müsse, wie bei dem Manna-Sammeln der Israeliten der nicht mehr hatte, welcher viel, und der nicht weniger, welcher wenig gesammelt hatte. Quantitativ und qualitativ empfange jeder dasselbe.[475]

Wenn sich auch die Transsubstantiationslehre — um von der morgenländischen Kirche zu schweigen — noch keineswegs im ganzen Abendlande festgesetzt hatte, so war sie doch in Gallien, wie es scheint, Volksglaube. Es liegt sogar die Annahme nahe, dass sie sich von hier aus über die ganze Kirche verbreitet hat; die Päpste vertraten damals noch eine andere Lehre.[476] Cäsarius hat sich in dieser Beziehung von

---

472) J—K 978 Schreiben des Papstes Pelagius I. an Bischof Sapaudus von Arles (zwischen den Jahren 558 und 560): quis etiam illius non excessus sed sceleris redditurus est rationem, quod apud vos idolum ex similagine — ve iniquitatibus nostris! — patienter fieri audivimus et ex ipso idolo fideli populo quasi unicuique pro merito aures, oculi, manus, ac diversa membra distribuuntur? (Duchesne l. c. p. 210. — Langen, Gesch. d. röm. K. II, 398).

473) Concilium Turonicum II (a. 567) can. 3 De compositione corporis dominici super altario. Ut corpus domini in altari non in imaginario ordine sed sub crucis titulo componatur (Bruns II, 226).

474) S. die Abbildung bei Duchesne p. 209.

475) M. 67, 1054 A De quo pane vetus narrat historia, nec qui plus collegerat habuit amplius, nec qui minus paraverat reperit minus, eo quod Eucharistiae sacra perceptio non in quantitate, sed in virtute consistat. Quod corpus sacerdote dispensante tantum est in exiguo quantum esse constat in toto. Quod cum Ecclesia fidelium sumit, sicut plenum in universis, ita integrum esse probatur in singulis . . . Totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt etc.

476) Gelasius I. († 496) in seinem Tractatus de duabus naturis in Christo contra Eutycheu et Nestorium (J—K No. 670) c. 14. Epistolae Rom. pont. genuinae ed. Thiel 1, p. 541: Certe sacramenta, quae sumimus, corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus: ut sicut in hanc, scilicet in divinam, transeant Sancto Spiritu perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura (Thiel: permanentes tamen in suae proprietate naturae); sic illud ipsum mysterium principale, cuius nobis efficientiam virtutemque veraciter

der Anschauung seiner Provinzialkirche bestimmen lassen.[477]) Man glaubte also, dass anstatt des Brotes und Weines Christus selbst leiblich gegenwärtig sei. Durch diese Vorstellung wurde der Moment, in welchem nun die ganze Gemeinde knieend das Herrngebet sprach, ein sehr feierlicher.[478]) Darauf erteilte der Bischof, gleichsam an Christi statt, den Segen, und zwar nicht den aaronitischen, sondern einen längeren, der je nach den Festtagen verschieden war. Vor demselben rief der Diakon: Neiget euch beim Segen![479]) Viele Zuhörer unterliessen das, aus Unachtsamkeit, so dass Cäsarius wiederholt einschärfen muss, nicht, wenn der Diakon das Gebet ansage oder den Segen ankündige, dazustehen „wie Säulen."[480]) Nicht um der Kleriker, sondern um der Gemeinde willen, sage der Diakon das Gebet an.[481]) Sie sollten an den

---

repraesentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque, permanere demonstrant. Vergebens bieten die römischen Theologen Gelehrsamkeit und Scharfsinn auf, um die Übereinstimmung dieser Worte mit der Transsubstantiationslehre darzuthun (s. Thiel l. c. p. 542 n. 28). Einige von ihnen haben deshalb versucht, die Unechtheit der Schrift zu erweisen. Suffridius Petri kam auf den unglücklichen Gedanken den Verfassers-Namen aus Gelasius in Gennadius ändern zu wollen, während doch Gennadius von Massilia selbst cap. 14 seines Buches de viris illustribus diesen Traktat dem Gelasius zuschreibt (vergl. Thiel l. c. p. 74). Überhaupt ist die Schrift sehr gut bezeugt (s. Gieseler, Lehrb. d. K-G. I[a] S. 698, Anm. t). Vergl. noch besonders die streng sachlich gehaltene Erörterung dieser Gelasius-Stelle bei Langen, Gesch. d. röm. K. II, S. 205 f.

477) Vergl. M. 67, 1056 A.

478) M. 39, 2285, 1 Rogo et admoneo vos, fratres charissimi, ut quotiescumque juxta altare a clericis oratur, aut oratio diacono clamante indicitur, non solum corda, sed etiam corpora fideliter inclinetis. — M. 39, 2277, 2 (M. B. P. 12) qui vult Missas ad integrum cum lucro animae suae celebrare, usquequo oratio dominica dicatur et benedictio populo detur, humiliato corpore et compuncto corde se debet in ecclesia continere. — Ibd. 3 monete eos qui nec orationem dominicam dicere, nec benedictionem accipere volunt.

479) M. 39, 2284, 2 Et hoc admoneo simul et rogo, fratres, quoties clamatum fuerit, ut vos benedictioni humiliare debeatis, non vobis sit laboriosum capita inclinare, quia non vos homini, sed Deo humiliatis. — German. Paris. Expos. fid. M. 72, 94 B. — Auch nach der mozarabischen Liturgie rief der Diakon: Humiliate vos benedictioni (s. Daniel cod. liturg. I, p. 99), entsprechend der griechischen Formel: Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνωμεν. — Nur der Bischof durfte den Segen sprechen (er fiel also in den Pfarrkirchen fort) conc. Agathense (i. J. 506 unter Vorsitz des Cäsarius) c. 44 Bruns II,. 155: Benedictionem super plebem in ecclesia fundere . . . presbytero penitus non licebit.

480) M. 39, 2285, 1 dum frequenter, sicut oportet, et diligenter attendo, diacono clamante, Flectamus genua, maximam partem velut columnas erectas stare conspicio.

481) Ibd. non enim propter nos, sed propter vos diaconus clamat. Et ideo quia ad vos specialiter vox illa, vel maxime ad negligentes dirigitur, justum est, ut a vobis fideliter impleatur. Sit ergo vox illa obedientibus in remedium; quia inobedientibus erit in testimonium etc. Übrigens scheint nicht allein bei dem Vater-Unser, sondern auch schon bei den Gebeten der Katechumenen der Diakon „Flectamus genua" gerufen zu haben, so dass sich die betreffenden Ermahnungen des Cäsarius auch auf diesen Teil des Gottesdienstes beziehen; s. Mabillon de liturgia Gallicana I, 38 (M. 72, 132 C).

Pharisäer und den Zöllner im Evangelium denken. Von dem ersteren heisse es: „er stand und betete“, von dem Zöllner aber: „er wagte nicht seine Augen aufzuschlagen.“[482] Nicht vor dem Bischof, sondern vor Gott sollten sie sich demütigen, denn wohl durch einen Menschen, aber nicht von einem Menschen werde der Segen erteilt.[483] Wer in solchen Augenblicken gar schwatze, gehe alles Segens verlustig. Wenn schon hieraus hervorgeht, dass die Andacht keineswegs immer so gross war, wie man denken sollte, so überrascht uns noch mehr die Bemerkung: „Achtet nicht darauf, ob der, welcher den Segen spricht, vielleicht nachlässig dabei ist, sondern sehet auf den Herrn, der ihn sendet.“[484] Vielleicht hatte sich der Bischof einmal oder das andere in dem Segensspruch, eben weil er die Gemeinde nicht in der gebührenden Aufmerksamkeit vor sich sah, versprochen, und dies war nicht unbemerkt geblieben.

Nun fand die Kommunion statt. Wir haben keine bestimmten Nachrichten darüber, wie oft die Gemeinde das h. Abendmahl nahm. Zu Augustins Zeit war in Afrika die Sitte, täglich zu kommunizieren, noch verbreitet[485]; auch in Gallien gab es damals solche, die es als Strafe empfanden, eine Woche lang vom Tisch des Herrn ausgeschlossen zu sein.[486] Bei vielen aber hatte die Lehre, dass in dem blossen Zusehen und Anhören der Celebrierung ein durch nichts Anderes zu ersetzender Segen liege, die Folge, dass sie sich des Abendmahlsgenusses selbst ganz entwöhnten. Deshalb bestimmt das unter Vorsitz des Cäsarius im Jahre 506 gehaltene Konzil zu Agde, wer um Weihnachten, Ostern und Pfingsten nicht kommuniziere, erkläre damit seinen Austritt aus der

---

482) M. 39, 2284, 2.

483) M. 39, 2286, 5 benedictio vobis, licet per hominem, non tamen ab homine datur.

484) Ibd. Nec attendatis si forte negligens est qui exhibet; sed Dominum respicite qui transmittit: benedictio enim, quae vobis datur, ros et pluvia coelestis esse cognoscitur.

485) Über die communio quotidiana in der afrikanischen Kirche zur Zeit Augustins vergl. Augustinus de sermone Domini in monte (geschrieben um 393) II, 26 (M. 34, ca. 1250 und August. ad inquisitiones Januarii lib. I, 4. (ep. 54) ed. Benedict. Tom. II col. 125 B peccata si tanta non sunt, ut excommunicandus quisquam homo judicetur, non se debet a quotidiana medicina Dominici corporis separare. Augustin entscheidet sich freilich im folgenden dafür, dass neben der Gesinnung des Zacchäus Luc. 19, 6 auch die des Hauptmanns von Kapernaum (Matth. 8, 8) Berechtigung habe. Immerhin ergiebt sich aus der ganzen Erörterung, dass die tägliche Kommunion damals in Afrika noch Sitte war. Der Brief ist ungefähr i. J. 400 geschrieben.

486) Concilium Autissiodorense (Konzil v. Auxerre, i. J. 585 oder 578) can. 42 Bruns II, 241. Ut unaquaque mulier quando communicat, dominicalem suum (Schleier, oder Tuch zur Bedeckung der Hand) habeat: quod si qua non habuerit, usque in alium diem dominicum non communicet. Hauck KG. D. I, 178: „Bedenken gegen den täglichen Abendmahlsempfang jedes Gläubigen findet man erst bei Eligius von Noyon: Hom. 8 „Et illud a multis quaeritur, si quotidie quilibet fidelis debeat corpus et sanguinen Christi accipere an se aliquibus diebus a tanto sacramento subtrahere M. B. P. XII sermo 311.“

katholischen Kirche.[487]) Ausser in jenen Festzeiten war übrigens zu Arles der Brauch, am Johannes-Tage das h. Abendmahl zu geniessen, ganz allgemein.[488]) Manche wurden durch die Furcht, das Sakrament unwürdig zu empfangen, von der häufigeren Kommunion fern gehalten. Cäsarius tadelt dies im allgemeinen nicht[489]), dringt aber darauf, dass dieser Zustand nicht lange andauere, und mahnt ernstlich, sich des Segens, der mit dem Genuss der geistlichen Speise verbunden sei, nicht zu berauben[490]), sich vielmehr durch Gebet, Almosen und Fasten darauf vorzubereiten, und gläubigen Herzens, in frommer Gesinnung die Feier zu begehen.[491]) Bei der Kommunion betraten die Männer und die Frauen zugleich den Chor; die Schranken, welche sonst den Sitz des Klerus von dem im Schiff der Kirche stehenden Volk schieden[492]), wurden dabei wohl entfernt. Alle sammelten sich um einen Altar.[492a])

487) Concil. Agathense (a 506) can. 18. Saeculares, qui natale Domini, pascha et pentecosten non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur.

488) M. 39, 2268, 4 Natale Sancti Joannis Baptistae cum gaudio cupimus celebrare, sicut reliquis festivitatibus supervenientibus; ita imminente ista tam praeclara solemnitate ante plures dies castitatem et honestatem omnes . . . custodiant, ut . . . ad altare Domini cum libera . . . conscientia mereantur accedere.

489) M. 39, 2221, 4 Si nosmetipsos propria severitate distringimus, sententiam futuri judicis praevenimus. Qui enim pro peccatis sibi ipsi non parcit, Deus cito illi indulgentiam retribuit: et qui se ipsum modo a communione pro reatu suspendit, ab illo altari quod est in coelo removeri non poterit. — M. 39, 2167, 2. Si enim agnoscens reatum suum, ipse se a divino altari subduxerit, cito ad indulgentiam divinae misericordiae perveniet: quia, sicut qui se exaltat humiliabitur; ita e contrario qui se humiliat exaltabitur. Qui enim . . . agnoscens reatum suum ipse se humiliter ab altari ecclesiae pro emendatione vitae removere voluerit, ab aeterno illo et coelesti convivio excommunicari penitus non timebit.

490) M. 39, 2036, 4. Illud ante omnia, dilectissimi fratres, quod specialiter pertinet ad fideles, pia fide et tota annimi devotione cogitate, accessuros vos ad altare Domini. — Dei nostri. M. 39, 1801, 4 — — si nos nec luxuria sordidaverit, nec iracundia combusserit, nec inflaverit superbia, nec avaritia obscuraverit, nec invidia viperio veneno percusserit. Omnia enim ista de corde suo debet expellere, qui ad altare desiderat vel optat accedere. Et quia spiritualis vindemia, id est, Paschalis solemnitas, imminet . . . . . exceptoria cordis vel pectoris nostri cum grandi nitore ac diligentia, jejuniis, vigiliis, orationibus, eleemosynis et praecipue castitatis nitore mundemus: contra nullum hominem odium in corde servantes . . . cum secura conscientia in oratione dominica dicamus: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Ähnlich ermahnt Cäsarius an vielen andern Stellen.

492) Aus Vita Caesarii II, 15 (16) M. 67, 1033 B geht hervor, dass der Ambo, von dem aus Cäsarius predigte, im Vordergrunde des Chores, dicht an den cancelli stand, während der Altar sich im Hintergrunde befand. (Die Schilderungen von Hatch Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas S. 119 ff. passen überhaupt nicht ganz auf die Arelatenser Einrichtungen).

492a) M. 39, 2290, 3 viri et feminae . . . ad altare Domini accedentes corpus et sanguinem Domini simul accipiunt; ebso. M. 39, 2292, 3. — M. 39, 2168, 5. — concil. Turon. II (a. 567) c. 4 Bruns II, 226 Ut laici secus altare, quo sancta mysteria celebrantur, inter clericos tam ad vigilias quam ad missas stare penitus non praesumant, sed pars illa quae a cancellis versus altare dividitur, choris

Die später aufkommende Sitte, dass für die Kleriker ein besonderer Altar errichtet wurde[493]), bestand damals noch nicht; vielmehr betont Cäsarius ausdrücklich, dass der Altar in der Kirche nur einer ist.[494]) Diese Stätte war aber schon mit einer besonderen Heiligkeit umgeben, was sich auch äusserlich durch den erhöhten Standort darstellte.[495]) Wenn Cäsarius eine Kirche einweiht, so wird die Weihe des Altars immer als ein besonderer Akt hervorgehoben.[496]) Den irdischen Altar betrachtet er als das Abbild eines himmlischen.[497]) Alle Laien empfingen, ebenso wie die Kleriker, das Abendmahl in beiderlei Gestalt.[497a]) Die spätere Sitte, dass der Priester dem Kommunizierenden das geweihte Brot nicht giebt, sondern in den Mund steckt, wodurch die völlige Unselbständigkeit des Laien zum Ausdruck kommt, war noch nicht eingeführt. Man nahm vielmehr die Partikel der Hostie in die Hand. Cäsarius schärft den Männern ein, vorher ihre Hände zu waschen, den Frauen, über die Hand ein Tuch zu breiten und so die Hostie zu empfangen.[498]) Dann erfolgte das Danksagungsgebet und die Entlassung der Versammlung.

---

tantum psallentium pateat clericorum: ad orandum vero et communicandum laicis et foeminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum. Über die entgegengesetzte Bestimmung im 19. Kanon des Konzils zu Laodicea s. Hatch l. c. S. 122.

493) Hatch l. c. S. 125.

494) M. 39, 2169, 4 u. s.

495) M. 67, 1053 C: cum reverendum altare cibis satiandus ascendis ...

496) M. 39, 2166, 1 Quotiescunque, fratres charissimi, altaris vel templi festivitatem colimus ... — ibd. 2168, 1 Sicut optime novit Sanctitas vestra, fratres, consecrationem altaris hodie celebramus: et juste ac merito gaudentes celebramus festivitatem, in qua benedictus vel unctus (mit dem Chrisma) est lapis, in quo nobis divina sacrificia consecrantur. Beide Predigten führen mit Recht die Überschrift: In dedicatione ecclesiae vel altaris consecratione. — conc. Agathense (i. J. 506 unter Vorsitz des Cäsarius abgehalten) can. XIV (Bruns II, 149): Altaria placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione sacrari.

497) Siehe die Anm. 489 angeführten Stellen.

497) Die Kelchentziehung kommt erst im 12. Jahrhundert auf. Loofs DG.[3] 246.

498) M. 39, 2168, 5. Ad extremum, fratres charissimi, non est grave nec laboriosum quod suggero: hoc dico, quod vos frequentur facere aspicio. Omnes viri, quando ad altare accessuri sunt, lavant manus suas, et omnes mulieres nitida exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiant. Non est grave quod dico, fratres: quomodo viri lavant aqua manus suas; sic eleemosynis lavent animas suas. Similiter et mulieres quomodo nitidum exhibent linteolum, ubi corpus Christi accipiant; sic corpus castum et cor mundum exhibeant, ut cum bona conscientia Christi Sacramenta suscipiant. Wie Cäsarius hier gottesdienstliche Bräuche durch symbolische Deutung verinnerlicht, so mag er in verloren gegangenen Predigten auch die übrige Symbolik des Kultus gedeutet haben, ähnlich wie Germanus Parisiensis in seiner Expositio fidei. (Vergl. oben Anm. 419a). Über den Brauch selbst: concil. Autissiodorense, Konzil v. Auxere (a. 585 oder 578) can. 36. Bruns II, 241 Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere ibd. can. 42 Ut unaquaeque mulier quando communicat, dominicalem suum habeat.

Wir sehen also: Cäsarius ist nicht etwa als Reformator des Gottesdienstes aufgetreten; er hat sich nicht durch seine Predigtbegabung bestimmen lassen, die übrigen Bestandteile des Kultus zu verkürzen — im Gegenteil: er pflegt den Gemeindegesang, betont die Bedeutung der Eucharistie, dringt auf Beobachtung der äusseren Ordnung. Aber er sucht zugleich durch das Wort alles zu verinnerlichen, jeden geistlichen Brauch religiös lebendig und praktisch fruchtbar zu machen. Kurz: durch seine Predigt hat er den Kultus beseelt, rohen Aberglauben abgewehrt, und den bereits erstarrenden Formen des Kirchentums durch sein Charisma einen Geist eingehaucht, der zwar dem urchristlich-apostolischen nicht gleichgesetzt werden darf, trotzdem aber, bei aller Verkümmerung des biblischen Ideenreichtums und der evangelischen Freiheit, echt christlich genannt werden muss. Als ein treuer, gallisch-katholischer Bischof hat Cäsarius den Gottesdienst gepflegt.

Aber seine Wirksamkeit erstreckte sich weiter. Als Bischof hatte er eine Diöcese unter sich, und damit waren ihm die mannigfachsten Aufgaben gestellt. Seine Amtsverwaltung wurde dadurch schwierig, dass sie in eine Übergangszeit fiel. Die alten kirchlichen Einrichtungen passten nicht mehr in die neuen Verhältnisse, und die allgemeine Unsicherheit und Unruhe waren so gross, dass man nicht daran denken konnte, prinzipielle Neuordnungen zu schaffen.

In dem Verhältnis der Bischofsstadt zur Diöcese war nämlich eine grosse Veränderung eingetreten. Vor der römischen Invasion wohnten die einzelnen gallischen Stämme in Gauverbänden nebeneinander, das Schwergewicht des nationalen Lebens lag nicht in den Städten, sondern bei der Bauernschaft, das Nationalheiligtum befand sich nicht in einer Metropole, sondern im Freien, im Wald bei Chartres; die Religion war zum grossen Teil abergläubischer Naturdienst an heiligen Bäumen und Quellen. Als die Römer das Land eroberten, siedelten sie überall städtische Kolonien an; in den Städten konzentrierte sich alles geistige Leben.[499]) Von ihnen aus wurde regiert und Recht gesprochen, von dort

499) Wenn ich die Bedeutung des platten Landes für das alte celtische Gallien betone, so soll damit natürlich nicht gesagt werden, dass das Land arm an Städten gewesen sei. Nach Josephus b. j. II, 16, 4 gehorchten den Römern 305 gallische Gaue und 1200 Städte. Aber auch die bedeutendsten Städte waren im Grunde immer sekundäre Grössen, es waren Vororte des Gaues. Vergl. Mommsen R. G. V, S. 82: „Die Gaue, wie sie bei den Celten und Germanen auftreten, sind durchgängig mehr Völkerschaften als Ortschaften; dieses sehr wesentliche Moment ist allen keltischen Gebieten eigentümlich.“ S. 88: „Das Gegenbild für diesen Gau im griechisch-italischen Wesen ist viel weniger die Stadt, als die Völkerschaft; die Carnuten hat man mit den Böotern zu gleichen, Autricum und Canabum mit Tanagra und Thespiä.“ S. 84: „Die Einheit und ihre Erinnerungen blieben ungebrochen; die eifrige Verehrung, die die ganze Kaiserzeit hindurch dem Quellgott Nemausus bei den Völkern gezollt wurde, zeigt, wie selbst hier, im Süden des Landes und in einem zur Stadt umgewandelten Gau die traditionelle Zusammengehörigkeit noch immer lebendig empfunden ward. In dieser Art innerlich fest zusammenhaltende Gemeinden mit weiten Grenzen waren eine Macht.“ (Vergl. dort den ganzen Abschnitt „die Gauordnung der drei Gallien“, auch über die — nur relative — Verschiedenheit der römischen Verwaltung im Süden und

aus auch die Druideneligion bekämpft, wobei die Römer eine ihnen sonst fremde Intoleranz walten liessen.[500]) Die Überlegenheit der lateinischen Kultur der Städte zerstörte den Glauben an die hässlichen keltischen Götzen, sie brachte dem Volk die Anbetung der Olympier und den Kaiserkult.[501]) Natürlich fehlte es nicht an Kompromissen: manche alte Gottheit wurde unter neuem Namen weiter verehrt, und manche Heiligtümer wurden einfach der römischen Staatsreligion dienstbar gemacht.[502]) Immerhin hat das Römertum der christlichen Kirche mächtig vorgearbeitet, indem es mit der alten Gauverfassung auch die Druidenreligion besiegte. In den Städten, und zunächst nur dort, fasste seit dem zweiten Jahrhundert das Christentum Wurzel und pflanzte sich von Stadt zu Stadt weiter fort, und als es im Reiche siegte, wurde die herrschende Religion der Eroberer, die in den lateinischen Kolonien sassen, für das ganze Land massgebend. Bischof und Klerus waren römisch, die Kirche erschien als ein Stück Römertum.[503]) Um die Landbevölkerung bekümmerte man sich wenig, eigene Landgemeinden gab es überhaupt nicht, die Dorfbewohner, soweit sie überhaupt christlich waren, gehörten ausnahmslos zu den Stadtgemeinden; die Heiden hiessen pagani, weil sie auf dem Lande allein sich noch hielten. Mit dem Verfall des römischen Reiches und dem Eindringen der Germanen tritt eine rückläufige Bewegung ein. Das alte Stammesbewusstsein wird wieder lebendig. Die Bevölkerung fühlt sich nicht mehr als gleichartige Masse, sondern schliesst sich in den einzelnen Landschaften fester zusammen. Die Namen der alten Stämme tauchen wieder auf, man erinnert sich der früheren

---

im Norden des Landes). — Die Schilderungen des Posidonius von Apamea, dessen Reise-Eindrücke bei Diodor und Strabo niedergelegt sind, machen durchaus den Eindruck, dass die Städte Galliens Vororte eines Bauern- und Jägervolkes waren. — K. Bernh. Stark Städteben etc. S. 15: „Das von Drusus zu Lugdunum gegründete Heiligtum der Roma und des Augustus, jährlich von den edlen Geschlechtern 60 gallischer Völkerschaften feierlich beschickt, tritt an die Stelle des Druidenheiligtums bei Chartres" (vergl. Victor Schultze Untergang des griech.-röm. Heidentums II, 111. — Mommsen R. G. V, 79 f.).

500) Über die Massregeln der Römer gegen die Druiden vergl. Madvig; Schultze l. c. S. 105 f. und besonders Mommsen S. 96.

501) Vergl. den Altar von Narbo mit seiner Weihinschrift C. J. L. XII n. 4333.

502) Vergl. Stark l. c. S. 99: „Nemausus hat seinen Namen erst von der sprudelnden klaren Quelle entlehnt, deren Durchsichtigkeit, grösser als Glas, Ausonius rühmt. Der Name ... bezeichnet Heiligtum, vor allem Waldheiligtum. Augustus baute hier ein Nymphaion. Hier weihte man dankbar den Nymphae Augustae Altäre, hier betete eine eigene Korporation, die Besorger, Verwalter gleichsam dieser Eure-Quelle, zu den Lares Augusti (cultores Urae fontis). — Der altceltische Teutates wurde als Mars, Hesus als Merkur, Deusoniensis und Magusanus als Herkules bezeichnet.

503) Hatch, Grundl. der K V. Westeuropas S. 5: „Das Christentum war die Religion der herrschenden Klassen, und derer, die unmittelbar von ihnen abhingen; es gehörte zu den Städten, und nicht zum platten Lande; es war nahezu ein Teil des kaiserlichen Regimes." Vergl. noch bes. die unten Anm. 566 angeführte Stelle aus dem Gedicht des Severus Endelechius de mortibus boum.

Gauverbände. In weiteren Kreisen erwacht das Andenken an die ehemaligen, ländlichen Kultusstätten; die heiligen Bäume und Quellen, wo stets verstohlen gebetet und geopfert war, werden offen aufgesucht. Durch die Invasion der Germanen wird die Bedeutung des platten Landes ungemein gesteigert; denn die Deutschen lieben das Leben in der freien Natur, und durch verwandte Anschauungen, welche die Eroberer mitbrachten[504]), wird altkeltischer Glaube neu belebt.[505]) Diese Bewegung hätte für die Kirche verhängnisvoll werden und zu heidnisch-christlichen Mischformen führen können, wenn nicht durch Martin von Tours und seine Jünger die christliche Religiosität, welche bis dahin grossenteils Gewohnheitssache gewesen war, einen gewaltigen Aufschwung genommen hätte. Diese Männer erkannten, dass die Kirche in Gallien noch einen grossen Missionsberuf zu erfüllen habe. Wichtiger als die Pflege der klassischen Bildung war ihnen die Sorge für die Christianisierung des Volkes. Auf dem Lande war das Feld, wo die letzte Schlacht zwischen Heidentum und Christentum geschlagen werden musste. Deshalb wandten sie der Landbevölkerung ihre besondere Sorgfalt zu.[505a]) Ferner: nur wenn es gelang, die Bauern für das katholische Christentum zu gewinnen, konnte der Sieg über den Arianismus erfochten werden. Denn auf den Dörfern und Landgütern wirkten zahlreiche arianische Priester, welche leicht Proselyten machen konnten, wenn man ihnen das Feld räumte. Auch die Sekten waren geschäftig, besonders solche, welche Cäsarius „Manichäer“ nennt. Gerade Südfrankreich ist immer ein günstiger Boden für derartige Bestrebungen gewesen. Es waren Dualisten, die das alte Testament verwarfen[506]) und in ihren Lästerungen des Schöpfer-Gottes mit den Heiden wetteiferten.[507]) Sie leugneten die Willensfreiheit[508]), nannten sich „die Reinen“ und behaupteten, sie selbst sündigten nicht, sondern was den göttlichen Geboten widerspreche, wirke eine fremde Macht in ihnen (vgl. Röm. 7, 17), und lehrten, die menschlichen Hand-

504) Strabo IV, 4 p. 195 s. über die Gallier: νυνὶ μὲν οὖν ἐν εἰρήνῃ πάντες εἰσὶ δεδουλωμένοι καὶ ζῶντες κατὰ τὰ προστάγματα τῶν ἑλόντων αὐτοὺς Ῥωμαίων, ἀλλ' ἐκ τῶν παλαιῶν χρόνων τοῦτο λαμβάνομεν περὶ αὐτῶν καὶ τῶν μέχρι νῦν συμμενόντων παρὰ τοῖς Γερμανοῖς νομίμων. καὶ γὰρ τῇ φύσει καὶ τοῖς πολιτεύμασιν ἐμφερεῖς εἰσι καὶ συγγενεῖς ἀλλήλοις οὗτοι, ὅμορόν τε οἰκοῦσι χώραν κτλ.

505) Der altceltische Glaube ist auf dem Lande während der Kaiserzeit nicht ausgestorben. Mommsen V, 94: „Ohne Zweifel hat das gallische Volkstum seinen festesten Rückhalt an der Landesreligion gefunden ... in Fréjus, Aix, Nîmes und überhaupt der ganzen Küstenlandschaft sind die alten keltischen Gottheiten in der Kaiserepoche nicht viel weniger verehrt worden als im inneren Gallien.“

505a) Vergl. Vict. Schulze, Gesch. des Untergangs usw. II, S. 105 (dort ist Z. 2 statt „Gregor“ vielmehr „Martin“ zu lesen).

506) M. 39, 1786, 1. — ib. 1811, 1. — ib. 1826, 1. —

507) M. 39, 1787, 4. — Nemo cum Paganis aut Manichaeis Dei iustitiam reprehendere aut culpare praesumat. Ib. 1749, 7 Solent enim nos hinc impugnare Pagani et maxime immundissimi Manichaei, dicentes ... (vergl. Origenes M. XII; 187 B „haeretici“). — M. 39, 2195, 3 „qui vos creavit“.

508) M. 39, 2214, 5. Manichaei, qui dicunt: Non tu peccas. — ib. 2213, 2 (diabolus) per quosdam Manichaeos ita suggerit: non tu peccas, gens tenebrarum peccat.

lungen würden durch die Sterne bestimmt.[509]) Priscillianisten mögen sich mit ihnen verbunden haben.[510]) Kurz, als die Landbevölkerung für das geistige Leben immer wichtiger wurde, galt es nicht bloss die grosse Unwissenheit und Gleichgültigkeit in religiösen Dingen zu heben, sondern auch mannigfache Irrlehren und Aberglauben zu bekämpfen. Und dabei war in den grossen Diöcesen Galliens die Sache für den Bischof recht schwierig, ganz anders wie in den kleinen, leicht übersehbaren Distrikten der mittelitalischen Bischofsstädte. Neben den regulären Pfarrkirchen, die man als Filialen der Stadtgemeinde betrachten kann, erhoben sich auf den Landgütern zahlreiche Bethäuser, an denen Presbyter wirkten, welche von Gutsbesitzern bezahlt wurden, oder auch sich ihren Unterhalt durch ihrer Hände Arbeit verdienten[511]), und die sich leicht der bischöflichen Aufsicht entzogen. Manche Kleriker gingen und kamen, wie es ihnen oder ihren Patronen beliebte, so dass jede Ordnung aufhörte. Wollte der Bischof sie bestrafen, so begaben sie sich in den Schutz eines mächtigen Mannes.[512]) Dabei war der Landklerus der Gefahr ausgesetzt, zu

509) M. 39, 2213, 2. Per mathematicos sic loquitur: Numquid homo peccat? Stellae sic sunt positae, necesse est, ut faciat homo peccatum. Vergl. concil. Bracarense (1. Mai 563) c. 9 (Bruns II, 31): Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt, anathema sit. Vergl. über den Glauben der Gallier an Astrologie G. Kaufmann, N. Schw. Mus. I, 11.

510) In dem Brief des Usurpators Maximus an den Bischof Siricius (Coustant. p. 420) wird von Priscillianisten als von Manichäern gesprochen. (Vergl. Langen, G. d. r. K. I, 622). — Die Manichaei, von denen Leo d. Grosse in seinem Brief vom 30. Jan. 444 berichtet (J.-K. No. 405), sind wahrscheinlich auch Priscillianisten. Vergl. Tillemont, Mém. XV, 426, Hefele, CG II², S. 303.

511) Vergl. Hatch, Grundl. d. K.-V. S. 11 f. „In dem grösseren Teil von Gallien und Spanien erkannte die Mehrzahl der Gemeinden in den Dörfern und Landstädten einen kirchl. Oberaufseher nicht an [?], kam resp. gar nicht in die Lage ihn anzuerkennen . . . Diese Gemeinden waren nicht freie Associationen von christlichen Ansiedlern, die zusammentraten und sich ihre eigenen Beamten wählten. In einigen Fällen hatten sie sich in der Umgebung des Platzes gebildet, wo ein Märtyrer oder Confessor beigesetzt war, in anderen waren sie von den grossen Grundbesitzern ins Leben gerufen, die, selbst Römer und Christen, Kapellen erbauten, in denen sie und ihr Gesinde den Gottesdienst feierten, und in deren Umgebung sich die vom Heidentum Neubekehrten mit der Zeit ansiedelten. In diesen Fällen wurden die Beamten nicht erwählt, sondern ernannt. Sie wurden von den Grundbesitzern, auf deren Eigentum sie ihre Dienste thaten, eingesetzt, bezahlt und entlassen.“ — Diese Zustände bahnten sich in der Zeit des Cäsarius gerade an. Vor dem Konzil zu Agde werden die Privatkapellen (Oratorien) in den Beschlüssen der Synoden nicht genannt; von da ab werden sie, und zwar gerade in Gallien, von den Kirchenversammlungen immer wieder erwähnt: i. J. 511 auf der ersten Synode zu Orléans, i. J. 517 zu Epaon, i. J. 535 zu Clermont in der Auvergne, i. J. 541 auf der vierten Synode zu Orleans, i. J. 644 zu Chalon sur Saône. — Die statuta ecclesiae antiqua, welche seit Maassens Untersuchungen als Hauptquelle für das gallische Kirchenrecht in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts allgemein anerkannt sind (vergl. Walter-Gerlach, Lehrb. des KR[14], S. 187), erwähnen diese Privatkapellen noch nicht. Sie enthalten aber folgende wichtige Bestimmungen über den Unterhalt der Geistlichen: c. LI Clericus quantum-

verbauern, ja zu verwildern. Herrschten doch auch unter den Gutsbesitzern vielfach recht rohe Lebensgewohnheiten. Das Laster der Trunksucht war unter den Landpfarrern sehr verbreitet[513]), und manche bestahlen die Kirchen an denen sie angestellt waren.[514]) Zum Teil mochte das durch die Unklarheit und Unsicherheit der Rechtsverhältnisse herbeigeführt sein. Die Pfarrer auf dem Lande sollten eigentlich von dem Bischof unterhalten werden, denn sie waren Beamte der Stadtgemeinde und ursprünglich verpflichtet, ihre Einkünfte in die gemeinsame Kasse abzuliefern. Liess sie der Bischof im Stich, so lag die Versuchung nahe, dass sie die ihrer Pfarrkirche gemachten Geschenke als Betriebkapital für das Handwerk oder den Ackerbau benutzten, womit sie ihren Lebensunterhalt erwarben.[514a]) Bei den vielen Kriegsnöten jener Zeit war die regelmässige Besoldung der entfernter wohnenden Pfarrer dem Bischof oft unmöglich. Man denke nur an die vielen und langen Belagerungen, welche Arles auszustehen hatte! Manche Bischöfe thaten aber auch wenn sie es konnten, ihre Pflicht nicht, sondern verfuhren mit empörender Ungerechtigkeit, indem sie nur ihre Günstlinge bedachten.[515]) Andere waren von Habsucht beseelt; während sie selbst Reichtümer sammelten, liessen sie die Presbyter darben und thaten für die Landgemeinden nichts.[516]) Infolge dessen fehlte es in dem niederen Klerus nicht an

---

libet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat. c. LII Clericus victum et vestimentum sibi artificiolo vel **agricultura** absque officii sui detrimento quaerat (Bruns I, 146). Im 6. Jahrhundert bekommen die Geistlichen an Stadt- und Landkirchen Anspruch auf ausreichende Versorgung durch den Bischof. Cäsarius hat dies zu Agde durchgesetzt. Vergl. noch Löning, G. d. d. KR II, S. 702f. — Ibd. S. 294. S. 494.

512) Conc. Agath. can. 38 (Bruns II, 153) und bes. c. 8. — Hefele II², S. 652 folgt einer falschen Lesart. Von weltlichen Richtern ist erst c. 32 die Rede.

513) Conc. Agath. c. 41: Ut a clericis vitetur ebrietas (Bruns II, 154).

514) Conc. Agath. c. 5: Si quis clericus furtum ecclesiae fecerit . . . (Bruns II, 147). — c. 22 (Br. II, 150): civitatenses sive dioecesani presbyteri vel clerici salvo iure ecclesiae rem ecclesiae, sicut permiserint episcopi, teneant; vendere autem aut donare penitus non praesumant. Quod si fecerint, et facta venditio non valebit, et de facultatibus, si quas habent proprias, indemnem ecclesiam reddant et communione priventur.

514a) Siehe die oben in Anm. 511 angeführten Stellen aus den statuta ecclesiae antiqua.

515) Vergl. conc. Agath. 36 mit der Überschrift: Ut stipendia clericorum juxta meritum distribuantur und can. 23 mit dem Titel: Ut clericus minor seniori non praeponatur. (Bruns II, 153. 150).

516) Conc. Carpentoratense (6. Novbr. 527): hujusmodi ad nos querela pervenit, quod ea quae a quibuscumque fidelibus parochiis conferuntur, ita ab aliquibus episcopis praesumantur, ut aut parum aut prope nihil ecclesiis quibus collata fuerant, relinquatur (Bruns II, 176). Vergl. syn. Tolet. III (i. J. 589) c. 20 Bruns I, 218 Multorum querela hanc constitutionem exegit, quia cognovimus episcopos per parochias suas non sacerdotaliter sed et crudeliter desaevire, et dum scriptum sit: „Forma estote gregis neque dominantes in clero“, exactiones dioecesi suae vel damna infligunt etc.

oppositionellen Elementen.[517] Die alte, für die Urzeit im wesentlichen richtige, Vorstellung, dass der Presbyter dem Bischof an Rang gleichstehe, lebte wieder auf. Eine höhere Ehre, als den Leib des Sohnes Gottes opfern zu dürfen — hiess es jetzt — könne es doch nicht geben. Und diese Ehre teilten ja die Presbyter mit dem Bischof! Wie konnte sich jener also herausnehmen, mehr sein zu wollen, als sie?[518]

So waren nach allen Seiten hin die Landgemeinden ein schwieriges Feld für die bischöfliche Amtsverwaltung. Es gereicht dem Cäsarius zu hohem Ruhm, dass er seine ganze Kraft einsetzte, um hier Wandel zu schaffen. Drei Mittel hat er gebraucht: er suchte den Landklerus durch Disziplin und Förderung theologischer Bildung zu heben — er sorgte für die religiöse Belehrung und Unterweisung der Bevölkerung — er bestrebte sich, das Band zwischen den Landgemeinden untereinander und mit der Bischofsgemeinde fester zu knüpfen.

So weit Cäsarius von pfäffischer Herrschsucht entfernt war, sah er sich doch genötigt, die Sonderrechte der Bischöfe aufs neue einzuschärfen[519] und die Prätensionen der widerspenstigen Presbyter zurückzuweisen. Mit echter Hirtensorge wartete er selbst seines Amtes; denselben Geist der Pflichttreue, der Milde und Mässigung suchte er unter seinen Kollegen zu verbreiten.[520] Dafür verlangte er aber auch von den Klerikern, dass sie sich um ihre Bischöfe scharten. Bei diesen sollen sie ihren Unterhalt, ihr Recht und ihren Schutz suchen.[521]

Durch strenge Gesetze schritt er ferner gegen das heimatlose Umherschweifen ein.[522] Das Standesbewusstsein der Presbyter suchte er durch die Vorschrift einer Amtstracht zu heben.[523] Diese Kleidung war die

---

517) Conc. Agath. c. 2. de contumacibus clericis (Bruns II, 146) c. 23. Episcopus ... posteriorem priori nullum praeponat, nisi fortasse elatus superbia quod pro necessitate ecclesiae episcopus jusserit implere contemnat. (Ibd. p. 150.)

518) Der Brief de septem ordinibus ecclesiae, welcher unter die Werke des Hieronymus geraten ist, stammt aus Gallien und ist ein Pamphlet, welches die Tendenz verfolgt, die Bedeutung des Presbyterats gegenüber dem Episkopat zu verteidigen. Vergl. über die höchst interessante Schrift (M. 30, 152) die Untersuchungen von Morin in der Revue bénédictine VIII (1891) p. 97—104, bes. p. 101; und Engelbrecht, Patristische Analecten (1892) S. 5—18. Beide heben den tendenziösen Charakter des Schreibens nicht genügend hervor. Die Briefform ist wahrscheinlich eine Fiktion; der Verfasser denkt nicht an einen Leser, sondern hat ihrer viele im Auge.

519) Conc. Agath. c. 2. c. 3. c. 6. c. 7. c. 12. c. 14. c. 15. c. 16 usw.

520) Conc. Agath. c. 3 Episcopi vero, si sacerdotali moderatione postposita innocentes aut minimis causis culpabiles excommunicare praesumpserint, — can. 1 werden habita miseratione mildere Anordnungen getroffen, quamquam aliud patrum statuta decreverint.

521) Conc. Agath. 32 Clericus ne quemquam praesumat apud saecularem judicem episcopo non permittente pulsare. — c. 22. c. 8. c. 23.

522) Conc. Agath. c. 38 Clericis sine commendatitiis epistolis episcopi sui licentia non pateat evagandi. c. 8 werden flüchtige Kleriker mit der Exkommunikation bedroht.

523) Ibd. c. 20 clericis vestimenta vel calceamenta nisi quae religionem deceant, uti vel habere non liceat. — Nullus induatur vestibus laicalibus. N. A. VI, S. 194 Z. 18.

römische; durch eine Art Uniform unterschieden sich nun die katholischen Geistlichen von den arianischen Germanen und den Sektenpredigern. Er verhängte strenge Strafen gegen Trunkenheit[524]) und verbot die Teilnahme an lasciven Gastmählern.[525]) Er bedrohte den Geistlichen, welcher sich einer Kirchenstrafe durch die Flucht entzog, mit Exkommunikation. Dass er verheirateten Priestern und Diakonen die Fortsetzung der Ehe verbot, war eine Folge der herrschenden, asketischen Grundsätze und früherer päpstlicher Verordnungen.[526]) Von grösster Wichtigkeit war die Einrichtung von Presbyter-Schulen.[527]) Jüngere Leute sollten mit den Presbytern zusammen leben und von ihnen unterrichtet werden, damit ein geistlicher Nachwuchs erzielt werde.

---

524) Conc. Agath. can. 41.

525) Conc. Agath. c. 39.

526) Conc. Agath. c. 9: . . . „papae Innocentii ordinatio et Siricii episcopi auctoritas, quae est his canonibus inserta“ . . .

527) Conc. Vasense II (5. Novbr. 529) c. 1 (Bruns II, 183) Ut presbyteri per parochias juniores lectores domi nutriant et erudiant. Hoc enim placuit (Bezugnahme auf den Prolog), ut omnes presbyteri qui sunt in parochiis constituti, . . . juniores lectores quantoscunque sine uxore habuerint, secum in domo, ubi ipsi habitare videntur, recipiant, et eos quomodo boni patres spiritualiter nutrientes psalmos parare (= sich aneignen, auswendig lernen vergl. M. 39, 1897, 1 *rogo vos, ut istam lectionem attento corde et sensu semper vigilantissimo audiatis: et quia nec laboriosa est ad parandum, semper illam memoriter teneatis* . . . Hiernach ist Hefele II² S. 741 Anm. 1 zu berichtigen), divinis lectionibus insistere et in lege domini erudire contendant, ut et sibi dignos successores provideant et a domino praemia aeterna recipiant. Cum vero ad aetatem perfectam pervenerint, si aliquis eorum pro carnis fragilitate uxorem habere voluerit, potestas ei ducendi conjugem non negetur. Wenn Cäsarius, um seiner wichtigen Neuerung Eingang zu verschaffen, behauptet, er befolge damit eine Gewohnheit, deren heilsame Übung er in ganz Italien kennen gelernt habe, so ist das schon deshalb eine kolossale Übertreibung, weil er nicht in der Lage war, über ganz Italien Bericht geben zu können. Richtig ist aber, dass in dieser Periode in Italien dieselben Bestrebungen sich geltend machen. Für Gallien war jedoch die Sache viel wichtiger, wegen der zahlreichen Landgemeinden. — Von besonderem Interesse sind die Anordnungen der i. J. 527 oder 531 abgehaltenen zweiten Synode v. Toledo. Aber hier fehlt 1) die Sorge für den Landklerus und 2) die Dezentralisation, welche in den Anordnungen des Cäsarius liegt. C. 1 (Bruns I, 207): De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio manciparit, hoc statuimus observandum, ut mox detonsi vel ministerio lectorum cum traditi fuerint, in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri; at ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum, coram totius cleri plebisque conspectu voluntas eorum de expetendo conjugio ab episcopo perscrutetur. Die sich für den Cölibat entscheiden, sollen mit 20 Jahren Subdiakonen, und mit 25 Diakonen werden. His autem quibus voluntas propria interrogationis tempore desiderium nubendi persuaserit, concessam ab apostolis licentiam auferre non possumus. Geloben sie später mit ihren Frauen Enthaltsamkeit, so können sie zum Klerus zugelassen werden. C. 2. Die Betreffenden sollen aber an der Kirche bleiben, für welche sie erzogen sind. — Über den Beschluss von Vaison vergl. Kaufmann Rhetorenschulen S. 70, über den Fortbestand der Rhetorenschulen in der Jugendzeit des Venantius Fortunatus und die Bestrebungen des Cassiodorius ebenda S. 81.

Wollten die Schüler später heiraten, so sollte das ihnen gestattet sein. Die Ausbildung war also rein theologisch und hatte nicht die Volksbildung, sondern die Schulung von Klerikern zum Zweck, wenn sie gleich indirekt auch jener zu gute kam. Man mag von kulturgeschichtlichem Standpunkt diese Einseitigkeit beklagen, trotzdem bedeutete sie einen ungeheuren Fortschritt. Nach dem Verfall der Rhetorenschulen war hierdurch eine Stätte geschaffen, wo geistige Interessen, Kenntnis der Sprachen und der Litteratur gepflegt wurden. Auf dem platten Lande erhoben sich Bildungszentren. Am grössten war der unmittelbare Gewinn für die Presbyter selbst. Was hätte sie besser vor Verwilderung schützen können, als die Verantwortung, welche ihnen mit der Fürsorge für die anvertraute Jugend auferlegt wurde? Wodurch konnten sie mehr veranlasst werden, an ihrer eigenen, geistigen Ausbildung zu arbeiten, als dadurch, dass sie andere zu unterrichten hatten? Endlich trug Cäsarius Sorge, dass die Presbyter in den Landgemeinden regelmässig predigten.[528]) Die Verwaltung der Sakramente konnte handwerksmässig betrieben werden; die Verpflichtung zur Predigt musste die Presbyter antreiben, sich die religiösen Lehren und Vorschriften, welche sie anderen vortrugen und einschärften, selbst anzueignen. Ganz von selbst mussten diese Alumnate zu Bildungs-Quellen für die ganze Umgebung werden.

Für die religiös-sittliche Unterweisung der Landbevölkerung sorgte nun aber Cäsarius vor allem durch seine Visitationen.[528a]) Wenn es möglich war, besuchte er die Landgemeinden öfter, mindestens aber jede einmal im Jahr. Er liess aber auch Diakonen in seinem Auftrag Visitationsreisen machen.[528b]) Es waren Missionsreisen, meist zu Pferde unternommen, oft recht beschwerlicher Art, besonders wenn sie über die Diöcese hinaus, in den grossen Metropolitansprengel führten. Überall wurde der Bischof mit ungeheuchelter Ehrfurcht willkommen geheissen.

---

528) Conc. Vasense II (5. Novbr. 529) can. 2 Bruns II, 184 Hoc etiam pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi nobis placuit, ut non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parochiis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem, ita ut si presbyter aliqua infirmitate prohibente per se ipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur. Wir werden noch sehen, dass Cäsarius sich dieser Einrichtung wegen zu verteidigen hatte. Vergl. noch Vita I, 41 (31) M. 67, 1021 A—D.

528a) Vita I, 38 (28) M. 67, 1019 D Du . Sanctus dioeceses suas circumiens, in villam quae Launico dicitur, a dominis propriis fuisset exceptus. — Vita II, 13 (14) M. 67, 1032 A ad oleum benedicendum competentibus diebus in Baptisterio annis singulis veniebat. Ibd. 14 (15) Quodam alio tempore, dum dioeceses visitaret, et ad castellum quod Luco dicitur, venimus ibd. 16 (15) 1033 A. — Reise im Metropolitansprengel: ibd. 16 (17) 1033 C cum ad Citaristanam parochiam venisset visitandi gratia (Cyreste zwischen Toulon und Marseille). — Ibd. 18 (17) 1033 D Devoluto hinc tempore venit ad agrum ecclesiae nostrae, ubi et dioeceses sunt, quod Succentriones vocatur. — Ibd. 22 (21) 1035 C quodam igitur tempore in Alpinis locis factum esse celeberrimum praedicatur . . . Dass die Reisen meistens zu Pferde gemacht wurden, zeigt M. 67, 1035 A.

528b) Vita II, 15 (M. 67, 1032 C) . . . sanctus Lucius presbyter et Didymus diaconus, qui eo tempore per parochias ambulabant . . .

Die ganze romanisierte Bevölkerung betrachtete die Herrschaft der arianischen Germanen nicht viel anders, als die Juden zur Zeit Christi die Fremdherrschaft der Heiden über das Erbteil Jehovahs: Der Bischof erschien als eine hoch ragende Säule, die noch stehen geblieben war, als der kunstvoll gefügte, mächtige Bau des Reiches vor der blinden Naturgewalt der hereinflutenden Barbaren dahinstürzte. Wer konnte wissen, ob nicht die alten Zustände noch einmal wiederkehrten, wenn die Zeit der Züchtigung, welche Gott über das sündige katholische Volk verhängt hatte, vorüber war? Jedenfalls übte der Bischof jetzt noch richterliche Kompetenzen; er war rechtsverständig und gesetzeskundig nach römischer Art, und wenn die fremden Machthaber dem römischen Bevölkerungsteil Gesetze gaben, fragten sie die Bischöfe um Rat. Aber der Bischof war unendlich mehr als ein irdischer Richter, der von zeitlichen Strafen frei sprechen und dazu verurteilen konnte. Er hatte die Schlüssel des Himmelreichs. Wer konnte öffnen, wenn er zuschloss, oder ausschliessen, wenn er eingehen liess? Nur er, nicht der Presbyter durfte segnen, und weil er an Gottes Statt redete, so hatte sein Segen eine überirdische Kraft. Als einem Nachfolger der Apostel galt ihm die Verheissung, dass er dasselbe thun könne, was Christus auf Erden that, ja grösseres als das (Joh. 14, 12). Der Bischof konnte also Wunder thun: Kranke gesund machen[529]), Tote auferwecken[530]), Dämonen bezwingen.[531]) Sein Hirtenstab, den ein Diakon ihm nachtrug[532]), war das Symbol einer überirdischen Gewalt, wie einst der Stab der Propheten, eines Elias[533]) und Elisa. Und noch ein anderes Zeichen überweltlicher Macht führte er mit sich: das heilige Öl[534]), mit dem er die Altäre salbte, wie einst Jakob den Stein zu Bethel, die Priester ordinierte und andere heilige Handlungen vornahm. Nur der Bischof durfte dies Öl (Chrisma) weihen, und zwar in Spanien und Gallien, wo der Verbrauch am stärksten war, wann und wo er wollte, während in den übrigen Kirchenprovinzen am Gründonnerstag dieser Akt vollzogen werden musste.[535]) In Gallien fand ausserdem eine sehr umständliche Weihung

529) Vita II, 2 (M. 67, 1025 C). — Sein Chorhemd stillt das Blut und rettet einen Schwerverwundeten. Ibd. 10, M. 67, 1029 C. Seine Magenbinde heilt eine schwer kranke Frau ibd. 12 (1030 C).

530) Vita II, 3 M. 67, 1026 B.

531) Bezwingung des „daemonium, quod rustici Dianam appellant (Walküre?) Vita II, 15 (M. 67, 1032 B). — Andere Heilungen von Besessenen M. 67, 1033 A und C. — Ibd. 1036 B.

532) Vita II, 18 M. 67, 1034 A. — Ibd. II, 22 (1035 C).

533) Vita II, 2 (M. 67, 1025 D) velut alter Elias ibd. 1028 B qui Eliae providerat mulierem viduam . . .

534) Wunder mit dem heiligen Öl Vita II, 15 (16) M. 67, 1033 A. — Ibd. 16 (17) 1033 D. — Vita I, 39 (1020 AB).

535) Nach römischer Praxis wurde die Weihung des Öls nur am Gründonnerstag und zwar bei der zweiten der damals abgehaltenen drei Messen, der Missa chrismatis, vorgenommen. Über die nach dem sacramentarium Gelasianum und dem s. Hadrianum dabei vorgenommenen Zeremonien s. Duchesne origines du culte chrét. p. 294 ff. Dagegen conc. Toletan. I (i. J. 400) can. 20 (Bruns I, 206 s.):

des Wassers durch das heilige Öl statt, ein förmlicher Exorcismus des Elements. Dieser Brauch ist nicht so sehr auf manichäische Anschauungen zurückzuführen, als auf den Gegensatz zum Heidentum. Die Quellen galten den Heiden als heilig, durch die Weihe sollten alle paganischen Vorstellungen gebannt werden, damit das Wasser einzig und allein als Träger einer christlichen Idee erscheine. Aber im Kultus wird das Subjektive in das Objekt verlegt, und dadurch entsteht die magische Form der Wasser-Beschwörung[536]): „Ich beschwöre dich, Kreatur des Wassers, ich beschwöre dich, alles Heer des Teufels, alle feindliche Macht, aller Schatten der Dämonen — im Namen Jesu Christi des Nazareners, der Fleisch wurde in der Jungfrau Maria. Fürchte dich und zittere, du und alle deine Bosheit; gieb Raum dem heiligen Geist, dass diese Quelle allen, die hinabsteigen, zum Wiedergeburts-Bad der Taufe werde usw." Nach einem Weihe-Gebet wird dreimal Öl so in den Wasserbehälter gegossen, dass sich auf dem Wasser drei Kreuze von Öl bilden.[537]) Danach spricht der Bischof: „Eingiessung des heilbringenden Öles unseres Herrn Jesu Christi! — damit eine Quelle des Wassers entstehe, die in das ewige Leben strömt, allen die hineinsteigen." Nach dreimaligem Bekenntnis des Credo in trinitarischer Form geschah das dreimalige Untertauchen, und darauf erfolgte die Salbung durch den Bischof, die Einkleidung in weisse Gewänder und die Fusswaschung, letzteres ein gallischer Brauch, auf den wir noch zurückkommen werden. In der Zeit des Cäsarius wurde wohl meistenteils am Osterfest getauft.[538]) Dem Bischof war die Wasserweihe, Seg-

---

placuit . . . nullum alium nisi episcopum chrisma conficere . . . Episcopum sane certum est omni tempore licere chrisma conficere. — Über das Abholen des Salböls durch die Presbyter oder ihre Diener conc. Vas. I c. 3 (Bruns II, 128).

536) Collectio ad fontes benedicendos im Missale Gothicum c. XXXV (Mabillon de liturgia Gallicana III p. 248. M. 72, 275). Greg. Tur glor. mart. 23. Duchesne Origines p. 310. — Opus ad Baptizandum im Missale Gallicanum c. XXV (Mabillon de lit. Gall. III p. 362 M. 72, 368). — Ältere Formen der Wasserweihe: Tertull. de bapt. 4 und 6 (fast manichäisierend) const. Apostol. VII, 43. Der Exorcismus des Wassers findet sich dort noch nicht (aber siehe Cyprian ep. 70).

537) Lit. Gall. l. c. (M. 72, 369 B): postea facis tres cruces super aquam de chrisma et dicis etc. Über das dreimalige Untertauchen: Cäsarius M. 39, 1825, 4. Papst Siricius verbot i. J. 385 jede andere Taufzeit ausser Ostern und Pfingsten (J—K No. 255) M. 56, 556 A.

538) Das Konzil zu Gerunda i. J. 517 bestimmte, dass Katechumenen nur um Ostern und Pfingsten getauft werden durften. Nottaufen waren jederzeit statthaft (c. 4 Bruns II, 19). — Nur Ostern: conc. Autiss. (Auxerre i. J. 578) c. 18 Bruns II, 239. — Matiscon. II (Macon i. J. 585) c. 3 Bruns ibd. 249. — Hier zeigt sich, wie wenig der Termin allgemeine Beachtung fand: Relatione quorundam fratrum nostrorum comperimus, Christianos non observantes legitimum diem baptismi, paene per singulos dies ac natales martyrum filios suos baptizare, ita ut vix duo vel tres reperiantur in sancto pascha, qui per aquam et spiritum sanctum regenerentur. Chlodovech ist Weihnachten 496 getauft. — Dass zu Arles Ostern der regelmässige Tauftermin war, zeigt die Osterpredigt des Cäsarius „Pascha Christi fratres dilectissimi", besonders die Anrede an die Paten (fideiussores) M. 39, 2071, 3. — Ferner die Rede an die Competenten bes. M. 39, 2242, 2.

nung des Öles und Firmung vorbehalten. Es galt als ein hohes Fest, wenn er kam. Viele Eltern schickten ihre Kinder, wenn Cäsarius sich in einem Dorf aufhielt, mit Gefässen voll Wasser oder Öl hin, um sie weihen zu lassen, damit ihre Äcker und Weinberge mit diesem Himmelstau besprengt würden und reichliche Frucht trügen.[539]) Die Kinder drängten sich um ihn, während er in der Taufkapelle die Firmung vornahm. Da geschah ein Wunder! Die Krüge der zusammenlaufenden Kinder prallten aneinander, es hörte sich an, als zerplatzten sie, bei einigen kam es auch wirklich dazu; aber nie waren es solche, die der Mann Gottes gesegnet hatte![540]) Wer würde darin heute ein Wunder sehen? Damals aber beredete man sich, es fänden Mirakel statt, weil man überzeugt war, es müssten von einem heiligen Bischof greifbare übernatürliche Wirkungen ausgehen. Bei einer Visitationsreise, die Cäsarius als Metropolit unternahm, kam er in das Dorf Cyreste, zwischen Toulon und Marseille. Dort wurde ein Kind zu ihm gebracht, das eine sonderbare dämonische Anfechtung auszustehen hatte. Sowie es den Fuss ausser Hauses setzte, stiess eine Menge von Raben hernieder und zerhackte alle entblössten Stellen des Körpers. Ein Augenzeuge erzählt, dass Cäsarius den Geist durch das Salböl bannte. Was berichtet er als von ihm gesehen? Lauter natürliche Dinge: dass der Vater Novatus hiess, dass das Kind Wunden hatte, dass Raben über ihm hinflogen, als man es zum Bischof brachte, „aber damals wagten sie schon nicht mehr, sich auf sie zu stürzen, weil die Zeit nicht gelegen war“ — d. h. weil der fromme Berichterstatter Messianus und seine Gefährten die Dämonen durch ihre Gegenwart so weit im Zaum hielten. Ferner berichtet der Augenzeuge, dass Cäsarius bemerkte, von einem so sonderbaren Dämon noch nie gelesen, gesehen und gehört zu haben, und dass er heilig versichern könne, das Kind sei die zwei Tage lang, welche er noch in jenem Dorfe zugebracht habe, durchaus nicht mehr von Raben behelligt worden. Die nahe liegenden Gedanken, dass die Wunden eine andere Ursache hatten, dass die Eltern thörichter Weise der Meinung des Mädchens beitraten, es sei von den Vögeln zerhackt, während es vielleicht jemand mit Steinen geworfen hatte, dass die Beruhigung der Nerven des Kindes und sein Besserbefinden eine Wirkung des Provenceöls war, kommen dem guten Messianus gar nicht.[541]) Er sieht überall Wunder, auch darin, dass der Bischofsstab, für welchen der Sekretär zu sorgen hatte „welches Amt ich Unnützer damals führte“ vergessen war und von den Einwohnern einer unwirtlichen Gegend gefunden wurde:

---

539) Greg. Tur. glor. mart. 23 ed. Krusch p. 502 l. 11 Tunc (Ostersonnabend) cum exorcismo sanctificatum, conspersum desuper chrysma, omnis populus pro devotione haurit et vas plenum domi pro salvatione reportat, agros vineasque aspersione saluberrima tutaturus. Dazu bemerkt Ruinart: Viget etiamnunc ea consuetudo . . . aquam in vigilia paschae sacerdotum precibus sanctificatam in domos reportandi ad tutamen adversus diabolicos incursus et ad aerearum potestatum insidias abigendas.

540) Vita Caesarii II, 14 (13) M. 67, 1032 A ad oleum benedicendum competentibus diebus in Baptisterio annis singulis veniebat etc.

541) Vita Caesarii II, 17 (16) M. 67, 1033 C.

„Darauf sagten die Einwohner jenes Orts, die ihn gefunden hatten, voll Freude, es sei ihnen von dem Herrn verliehen, dass sie etwas von jenem (von Cäsarius) gefunden hätten; sie verwundern sich, sagen Gott Dank und hängen den Stecken an der Wand auf.“[542]) Ausser Heilungswundern werden auch manche andere Mirakel erzählt. Man kann leicht auf den Gedanken kommen, in derartigen Berichten künde sich die mittelalterliche Barbarei an. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass nicht bloss die Schriften des Apulejus voll von dem wüstesten Aberglauben stecken, sondern dass selbst ein so hochgebildeter Heide wie der jüngere Plinius die albernsten Spukgeschichten geglaubt hat.[543]) Wir erkennen darin nicht nur eine Nachwirkung des Volksglaubens in den gebildeten Kreisen, sondern vor allem fällt uns darin der Naturalismus, der passive Charakter der heidnischen Religiosität auf. Von dem heidnischen Aberglauben unterscheidet sich der christliche, wie er uns in der Umgebung des Cäsarius entgegentritt, doch noch immer durch einen zwiefachen idealen Hintergrund. Erstlich tritt uns dabei in kindischer Form ein lebendiger Vorsehungsglaube entgegen, um den man angesichts des praktischen Pessimismus und Materialismus unserer Tage jene Epoche fast beneiden möchte. Zweitens spricht sich in ihm nicht, wie bei den Heiden, die Furcht vor der blinden Naturgewalt aus, sondern eine gewisse Zuversicht in dem Sieg des Geistes über die Natur. Praktisch hat dieser Aberglaube insofern verderblich gewirkt, als er verhinderte, das Übel mit der Waffe zu bekämpfen, mit der es bekämpft werden soll, nämlich durch gottvertrauende Arbeit. Man stritt missbräuchlicherweise gegen das Übel, als ob es Sünde wäre, mit Gebet, während man umgekehrt die Sünde bekämpfte, als ob sie Übel wäre, durch den Fleiss asketischer Übungen.[544]) Diese falsche Grundrichtung hat Cäsarius geteilt, wie er auch den Grundirrtum teilte, zwischen der Heilsgeschichte und der Kirchengeschichte keinen Unterschied zu machen, indem er erwartete, es müssten sich die Kraftwirkungen des Christentums in der Epoche der Heilsaneignung ebenso äussern, wie in der Epoche der Grundlegung des Heils.*) Immerhin kann man ihm nicht den Vorwurf machen, der Wundersucht seiner Zeit erheblichen Vorschub geleistet zu haben. Sein Dringen auf Innerlichkeit und auf Heiligung des Wandels hat ihn davor bewahrt, auch lebte er zu sehr in der Bibel, als dass er auf Nebensachen das Hauptgewicht hätte legen können. Wenn man von ihm als dem Bischof Wunderwirkungen erwartete, so benutzte er diesen Glauben, um immer wieder auf die Wunder der Busse und Be-

---

542) Ibd. II, 18 (17) (M. 67, 1033 D).

543) Plinius Ep. VII, 27. — Vergl. Cassius Dio 79, 18. — (Vergl. Friedländer Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III[1] S. 643 f.)

544) Vergl. J. Chr. v. Hofmann, Theologische Ethik (1878) S. 126 f. — S. 101 ff. — S. 153.

---

*) Umgekehrt sind heute weite Kreise von der Anschauung beherrscht, jene Kraftwirkungen müssten sich in der Urepoche im wesentlichen ebenso geäussert haben, wie in der Gegenwart.

kehrung hinzuweisen, welche durch die von ihm verkündigte kirchliche Wahrheit gewirkt werden könnten, er leitete von den Naturwundern auf die Geisteswunder hin, obwohl er die ersteren nicht leugnete.[545])

Die Predigten, welche Cäsarius auf seinen Visitationsreisen hielt[546]), übten eine bedeutende Wirkung aus. Noch nach Jahrhunderten haben Eligius[547]), Bonifatius und Rhabanus Maurus sich seiner Worte bedient, wenn es galt, die Reste des Heidentums innerhalb der Kirche zu bekämpfen.[548]) Auch das selbständige Heidentum war im westgothischen Reich ebenso wenig vollständig erloschen, als im burgundischen[549]), obwohl es als gesetzwidrig galt. Die Verteidigung der Bibel gegen Angriffe von dieser Seite erscheint dem Bischof von Arles noch als wichtig.[550]) Aber er fürchtet nicht, dass jemand aus seiner Gemeinde dem Christentum Valet sagen und sich zu der altväterlichen Religion voll und ganz zurückwenden könnte. Darin hatten sich die Zeiten seit der Mitte des fünften Jahrhunderts geändert. Das zweite Konzil von Arles spricht noch von

---

545) M. 39, 2257, 3 (Bal. 7) Quod exemplum Domini secuturi sumus? numquid ut mortuos suscitemus? numquid ut supra mare pedibus ambulemus? Non utique; sed ut simus mites et humiles corde, et non solum amicos, sed etiam adversarios diligamus etc.

546) Vita Caesarii II, 16 (15) M. 67, 1038 A: praedicationem non solum in civitate, sed etiam in omnibus parochiis, cum potuit, per se memoriter facere minime distulit, d. h. er arbeitete wo möglich diese Predigten aus und hielt sie nicht aus dem Stegreif.

547) Eligius v. Noyon ist in seinen Predigten von Cäsarius in sehr hohem Masse abhängig. Der ganze tractatus de rectitudine catholicae conversationis ist aus Predigtstellen des Arelatensers zusammengesetzt, s. M. 40, 1167. — M. 39, 2259, n. a) — M. 39, 2245 n. a) — M. 39, 2217, n. a) — M. 39, 2221, n. b) — M. 39, 2227, n. b)

548) Bonifatius und Hrabanus Maurus, vergl. Cruel Gesch. d. d. Pred. im MA. S. 16. S. 26. S. 30 ff. S. 58. 65.

549) Binding I, 122: „Das Heidentum, wenn auch im Erlöschen begriffen, gänzlich erloschen ist es noch nicht. Noch i. J. 522 hält Avitus von Vienne bei der Einweihung einer Basilica in Annemasse eine Homilie, nachdem daselbst der heidnische Tempel zerstört ist, und nur sehr zweifelhaft wagt er auszusprechen, dass unter seinen Zuhörern vielleicht kein Heide sich mehr befinde."

550) Besonders charakteristisch ist ein Zusatz, den Cäsarius bei der Bearbeitung einer Homilie des Origenes einfügt

Origines-Rufin (M. XII, 187 B)	Caesarius (M. 39, 1749, 7)
Ex isto sermone haeretici impugnare solent Deum meum, dicentes: „Ecce nesciebat etc."	Solent enim nos hinc impugnare Pagani et maxime immundissimi Manichaei, dicentes: „Ecce nesciebat etc."

ferner vergl. M. 39, 1759, 3 Ideo per omnem terram Judaei dispersi sunt, ut cum aliquem paganum ad fidem Christi voluerimus invitare, et ab omnibus Prophetis ipsum Christum esse annuntiatum testamur; et ille resistens dixerit, a nobis potius quam a Spiritu Sancto libros divinae Legis esse conscriptos; nos habeamus, unde eum redarguere certa ratione possimus dicentes etc. — M. 39, 1787, 4. — 2001, 2. — 2309, 5. (Bal. 6) usw.

offenem Abfall.[551]) Im Anfang des 6. Jahrhunderts sind die, welche an dem alten Glauben voll und ganz festhalten, „elende Leute“, der allgemeinen Verachtung preisgegeben, als solche, die auf einer niederen Lebensstufe zurückgeblieben sind, in ihre Zeit nicht hineingehören und sich in anständiger Gesellschaft kaum sehen lassen dürfen.[552]) Aber die Gefahr, dass eine Religionsmischung entstehe, war so gross, dass manche, die sich Christen nannten, aufhörten, Monotheisten zu sein. Sie nahmen an den Opfermahlzeiten teil, die bei den alten Kultusstätten gehalten wurden, und glaubten sich vor der Strafe des Christengottes dadurch zu sichern, dass sie das Kreuzeszeichen über der Speise machten. „Ich beschwöre euch vor Gott und seinen Engeln“, ruft Cäsarius solchen zu, „dass ihr nicht zu den teuflischen Gastmählern geht, die bei Hainen und Quellen oder gewissen Bäumen stattfinden! Wird euch etwas davon überschickt, so weist es mit Abscheu und Grauen zurück, als ob ihr den Teufel selber sähet. Einige pflegen zu sagen: 'Ich bekreuzige mich erst und dann esse ich'. Keiner soll sich herausnehmen, das zu thun. Wer sich bekreuzigt und dann von der verruchten Speise isset, gleicht einem, der über sein Angesicht ein Kreuz schlägt und sich dabei ein Schwert in das Herz stösst, denn wie durch das Schwert der Körper getötet wird, so wird durch die verruchte Speise die Seele getötet.“ [553])

Viele suchten in ähnlicher Weise eine grosse Menge abergläubischer Gebräuche mit dem Christentum zu vereinigen. Sie strebten nach einem höheren Mass von Naturfreude und von innerer Sicherheit, als von der Kirche gestattet und dargeboten wurde. Die altgallische Naturfröhlichkeit suchte bei heidnischen Ergötzungen einen Ersatz für alles, was die in der Kirche herrschende mönchische Askese verpönte. Der Klerus predigte auf Schritt und Tritt Entsagung und verwies fast alles menschliche Freudenbedürfnis in das Jenseits, anstatt die irdische Lust zu adeln

551) Conc. Arelat. II, c. 10 (Bruns II, 131). „De his qui in persecutione fidem Christi negaverint quantum temporis ut recipiantur poenitentiam agant“ und c. 11 ibd. p. 132 „Si qui in persecutione fidem negantes sacrificare compulsi sunt“. Binius wollte die Synode 100 Jahre früher ansetzen, weil er das Heidentum damals in Gallien erloschen glaubte, was nicht einmal für den Süden des Landes richtig ist. Vergl. Hefele CG. II² S. 298, woselbst auch über die von Ceillier, Sirmond, Harduin und Mansi angenommenen chronologischen Ansätze. Es kann sich nur um die Zeit zwischen 443 und 453 handeln.

552) Bei Cäsarius sind miser und miserabilis stehende Beiwörter der Heiden und der heidnischen Religion. M. 39, 2239, 4 isti infelices et miseri homines. — 2271, 5 arbores, aras, quaelibet vana, ubi miseri homines solent aliqua vota reddere. — Besonders bezeichnend: Miseri homines, et quod peius est, aliqui baptizati M. 39, 2001, 2. — ista miserabilis consuetudo 2002, 3. — miserabile sacrilegium ibd. usw.

553) Über das Kreuzeszeichen vergl. J. Grimm D. M.² 1057. Die Heiden brauchten so ihren Hammer. (Vergl. Grimm l. c. S. 166). — M. 39, 2271, 6. — Vergl. ibd. 2270, 5. Nam qui praedictis malis, id est caragis et divinis, aruspicibus vel phylacteriis, et aliis quibuslibet auguriis crediderit; etsi jejunet, etsi oret, etsi jugiter ad ecclesiam currat, etsi largas eleemosynas faciat, etsi corpusculum in omni afflictione suum cruciaverit, nihil ei proderit, quamdiu illa sacrilegia non reliquerit: quia impia illa sacrilegii observatio, ista omnia bona obruit et evertit.

und zu vertiefen. Können wir uns wundern, dass beim Volk ein Rückschlag eintrat, dass es den Genuss der Gegenwart, den die Kirche verwehrte, bei den alten Göttern suchte? Stärker noch als der Hang zum irdischen Vergnügen wirkte das Motiv der Furcht vor dem irdischen Übel. Die übliche Predigt des Evangeliums vermochte nur unvollkommen die Gewissheit zu erzeugen, der Christ stehe unter dem Schutz des lebendigen Gottes, und er könne im Stande eines guten Gewissens der Zukunft ruhig entgegensehen. Die Prediger selbst hatten meist kein volles Vertrauen zu Gottes Liebe, und die Zuhörer erst recht nicht. Wo aber kein Gottvertrauen herrscht, werden, wenn der Rausch leichtsinniger Lustigkeit verflogen ist, Furcht und Sorge einziehen, und wo sich der Zusammenhang der Ereignisse den Blicken entzieht, wird man alsdann suchen, die dunklen Naturgewalten zu bannen, anstatt den Widerstand der Naturkräfte durch gottvertrauende Arbeit zu überwinden. Cäsarius hätte ein Reformator sein müssen, wenn er den Herd des Übels, welcher in der Kirche selbst lag, hätte vernichten wollen. Er begnügt sich, die Symptome zu bekämpfen; er schwächt die Anstösse, welche man an dem damals modernen Christentum nehmen konnte, ab, er mildert soviel wie möglich die Predigt des Gesetzes, und seine Menschenliebe bewahrt ihn vor pfäffischem Zelotismus. Ja es fehlt nicht an Stellen, wo seine Rede einen wahrhaft evangelischen Klang annimmt und die frohe Zuversicht apostolischen Glaubens atmet. Viele beobachteten ängstlich die Tage und achteten auf ihre von den heidnischen Göttern entlehnten Namen. Der Bischof weist sie hin auf die Schöpfungsgeschichte, nach welcher der erste und zweite so gut wie jeder andere Tag von Gott gemacht seien — „und alles was er machte war sehr gut.“[554]) Mit besonderer Hartnäckigkeit behauptete sich im südlichen Gallien die Sitte, den fünften Wochentag zu feiern, so dass die Männer keine Feldarbeit thaten, die Weiber keine Wolle spannen, „zu Ehren Jupiters“, wogegen der Sonntag nicht geheiligt wurde. Cäsarius verbietet, mit solchen Leuten zusammen zu essen, ja mit ihnen zu sprechen; gehören sie zum Hausstande, so soll man sie mit Geisseln schlagen, „damit sie wenigstens den körperlichen Schmerz fürchten, wenn sie an das Heil ihrer Seele nicht denken.“[554a]) Manche wenden sich eine Zeitlang weg vom Götzendienst

---

554) M. 39, 2269, 1 Nullus ex vobis observet, qua die de domo (Elig. domum) exeat, qua die iterum revertatur: quia omnes dies Deus fecit, sicut Scriptura dicit: et factus est primus dies, et secundus dies, et tertius, similiter et quartus et quintus et sextus et sabbatum, et illud: Fecit Deus omnia bona valde. Die gesperrten Worte finden sich ebenso in der Predigt des Eligius († 659), welche Audoenus in seiner vita mitteilt. Den Grund, weshalb Cäsarius hier die Wochentage nach ihren Nummern aufzählt, s. unten Anm. 572.

554a) M. 39, 2240, 5 audivimus quod aliquos viros vel mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciant, nec mulieres lanificium; coram Deo et sanctis angelis ejus contestamur, quia quicunque hoc observare voluerit, nisi per prolixam et duram poenitentiam tale sacrilegium emendaverint, ubi arsurus est diabolus, ibi et ipsi damnandi sunt. Isti enim infelices et miseri, qui in honore Jovis in quinta feria opera non faciunt, non dubito, quod ipsa opera die dominico facere nec erubescunt nec metuunt. Et ideo quoscumque tales

und heidnischen Gebräuchen, aber wenn sie von Unglücksschlägen betroffen werden, so fallen sie wieder ab[555]) und gehen zu den Beschwörern, die durch ihre Formeln Schlangenbisse heilen[556]), Krankheiten vertreiben[557]), Diebe an den Tag bringen[558]), das Vieh besprechen[559]), aus den ihnen übersandten Kleidungsstücken die Zukunft weissagen[560]), durch ihr „Rauch machen" die Dämonen verscheuchen[561]), mit Amuletten handeln[562]), Wunderkräuter und Zaubersäfte bringen[563]) und Beschwö-

cognoveritis, durissime castigate; et si emendare noluerint, nec ad colloquium nec ad convivium vestrum eos venire permittite. Si vero ad vos pertinent, etiam flagellis caedite; ut vel plagam corporis timeant, qui de animae suae salute non cogitant. Das i. J. 589 abgehaltene Konzil von Narbonne bestimmt in seinem 15. Kanon für Freigeborene, die solches thun, ein Jahr Ausschluss aus der Kirche, für Sklaven 100 Hiebe. Der 5. Kanon desselben Konzils setzt für Sklaven 100 Hiebe, für Freie eine Geldstrafe fest, wenn sie am Sonntag arbeiten, mögen es nun Goten, Römer, Syrer, Griechen oder Juden sein. (Bruns II, p. 62 und p. 60). — J. Grimm, Deutsche Mythol.³ 172. Seit der Bekanntschaft mit römischer Götterlehre setzen die Schriftsteller den deutschen Sonnengott und Jupiter gleich. ib. 178 Unverkennbarer Überrest der Verehrung usw. S. Anm. 572.

555) M. 39, 2269, 2 quia quando supradicta omnia sacrilegia ... et contemnere vel despicere coeperitis, moleste hoc accepturus est diabolus; quia vos videt ... sacrilegia, per quae vos decipiebat, contemnere, aliquas nequitias vobis facturus, aut infirmitatem aliquam immissurus est, aut aliquod animal, aut per morbum aut per evagationem est ablaturus ... Homines enim negligentes et faciles, languida desideria et fidem desidem habentes, (et ideo etiamsi incipiant, non diu perseverant in operibus Dei; sed ubi se in ante dictis sacrilegiis abstinuerunt, et vel unam nequitiam diaboli pertulerunt, statim se poenitent ad Dominum conversos esse, et machinamenta Diaboli reliquisse) iterum revertuntur ad observationes auguriorum, velut canes ad vomitum suum.

556) M. 39, 2270, 3. Sed iterum dicis: aliquoties si praecantatores non fuerint, aut de morsu serpentis, aut de alia qualibet infirmitate prope usque ad mortem multi periclitantur. Von giftigen Schlangen ist bei Cäsarius viel die Rede. Das 22. Kapitel der Nonnenregel ist aus Augustin entlehnt (ed. Bened. II, 785 C). Cäsarius macht zu den Worten: „Si enim vulnus haberet in corpore, et vellet hoc occultare, dum timet secari, nonne crudeliter hoc taceretur, misericorditer proderetur" hinter corpore den Zusatz: „et esset a serpente percussa". (M. 67, 1111 A.)

557) M. 39, 2272, 4.

558) M. 39, 2273, 1. Der Zauberer sagt: „Veni secreto ad illum locum, et ego tibi excitabo personam, quae tibi dicat, quis est qui tibi furatus est argentum aut pecuniam tuam; sed si hoc cupis agnoscere, quando ad locum illum venis, noli te signare.

559) M. 39, 2269, 2. — ibd. 2270, 4.

560) M. 39, 2272, 4 Venit forte et alius qui dicat: Mitte ad illum divinum, transmitte ad illum cingulum aut fasciam tuam, mensuretur et aspiciat; et ipse tibi dicet quid facies, aut utrum evadere possis.

561) Ibd.: Dicit et alius: Ille bene novit fumigare; nam cuicumque hoc fecerit, statim melius habuit, omnis tentatio de domo illius discessit.

562) M. 39, 2239, 5 phylacteria diabolica et characteres sibi aut suis appendere. — 2272, 4 ... si characteres illos tibi voluisses appendere, jam poteras sanitatem accipere.

563) Ibd. herbas vel succos appendere.

rungslieder singen.[564]) Aber ein wahrer Christ solle bei Verlusten sich nicht im Glauben irre machen lassen, vielmehr wie Hiob wissen, dass es der Herr war, der gab und der nahm. Mit festem und unversehrtem Herzen müsse er mit dem Apostel sagen: „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal, oder Verfolgung, oder Angst, oder Hunger, oder Blösse, oder Schwert, oder Gefahr?“ Wohl kann es manchmal den Anschein gewinnen — fährt Cäsarius fort —, als hätten die Wahrsager recht mit ihren Prophezeiungen, aber wer das volle Christentum annehmen will, verachtet sie mit aller Kraft der Seele und gedenkt an das Wort des Apostels: „Ihr achtet auf Tage und Monate und Zeiten; ich fürchte, vergeblich an euch gearbeitet zu haben.“[565]) So warnt Cäsarius vor der heidnisch-passiven Religiosität, bei welcher das Bewusstsein in der Naturgebundenheit verharrt, und leitet den Blick über die Welt hinaus zu Gott hin; dieser erscheint dabei nicht mehr als Gesetzgeber und Richter, sondern als die in Christo offenbar gewordene Liebe. Wie hoch steht die geistige Religiosität, welche Cäsarius in eindringlich-schlichter Rede verkündigt, über der magisch-materialistischen Vorstellung, welche damals die Mehrzahl der Christen beherrschte und keineswegs nur die der unteren Stände! Etwa ein Jahrhundert war vergangen, seit ein christlicher Rhetor aus dem Kreise des Paulinus von Nola in zierlichen Versen das Christentum durch die Behauptung annehmlich zu machen suchte, die mit dem Kreuzeszeichen versehenen Rinder blieben von der Viehseuche verschont.[566]) Cäsarius ist davon weit entfernt. Er giebt zu erkennen,

---

564) (M. 39, 2325, 3 (M. B. P. 20). — Quam multi rustici et quam multae mulieres rusticanae cantica diabolica, amatoria et turpia memoriter retinent et ore decantant). M. 39, 2230, 1 (M. B. P. 1) si per augures et divinos et incantatores captivum se diabolo tradidit. — M. 39, 2213, 1 adversus incantationes ... suscipiamus praecepta saluberrima. — Vergl. Augustin s. 318 de martyre Stephano (ed. Bened. V, 2 1273 B): Aliquando aegrotat fidelis, et ibi est tentator. Promittitur illi ... nefanda incantatio ...

565) M. 39, 2269 s.

566) Severi Sancti Endelechii de mortibus boum (Riese Anthol. lat. n. 893). Die kulturgeschichtliche Situation, welcher das Gedicht entstammt, ist lebensvoll geschildert von Kaufmann, Deutsche Geschichte bis auf Karl d. Gr. II, Cap. 1. — Über den Dichter und das Gedicht vergl. ferner Manitius S. 258—260 (er will bezweifeln, dass der Schauplatz Gallien ist; für diese letzere Annahme Ebert I[2] S. 315, s. auch Victor Schultze Gesch. des Untergangs I, 321 f.). Der glückliche Hirt, Tityrus, giebt als Grund des beneidenswerten Gesundheitszustandes seiner Herde an:

> Signum quod perhibent esse crucis dei,
> Magnis qui colitur solus in urbibus,
> Christus, perpetui gloria numinis,
> Cuius filius unicus:
> Hoc signum mediis frontibus additum
> Cunctarum pecudum certa salus fuit.

Ägon und Bubulcus entschliessen sich, auch Christen zu werden:

> Nam cur addubitem, quin homini quoque
> Signum prosit idem perpete saeculo,
> Quo uis morbida uincitur?

dass er weiss, wie dem Landmann zu Mute ist, wenn seine Tiere hinsterben. Er verheisst ihm keine wunderbare Behütung der Herde, wenn er von den heidnischen Wahrsagern sich fern hält; aber er sucht ihn der göttlichen Weisheit und Liebe gewiss zu machen, die niemand über Vermögen prüfe und schliesslich alles zum besten lenke. So hat der Bischof von Arles unter den gallischen Bauern wahres Christentum gepflegt, während gerade damals der von seinen bischöflichen Kollegen hoch gepriesene König Chlodovech in dem Christengott nur die blosse Macht anbetete. Der Sache nach ist wenig Unterschied, ob der Hirte Agon Christ wird, weil das Kreuz seine Tiere vor der Pest beschützt, oder ob der Sigamber nur deshalb seinen stolzen Nacken beugt, weil er in Christus den gewaltigen Herrscher ahnt, der den Sieg verleiht, wem er will.

Nicht in gleich hohem Masse wie sein Meister Augustin, aber dafür in einer Weise, die seinen Zuhörern verständlich war, hat Cäsarius für fromme Aufklärung gewirkt. So z. B. astronomischen Erscheinungen gegenüber. Wie bei andern Naturvölkern, war es auch unter den Galliern, die auf dem Lande lebten, Brauch, wenn Mondfinsternisse eintraten, dem mit einem Zauber kämpfenden Gestirn durch Geschrei zu Hilfe zu kommen. Der Bischof belehrt sie, dass solche Erscheinungen auf Gottes Befehl zu bestimmten Zeiten eintreten müssten.[567]) Er zeigt ihnen ferner,

---

Zu Anfang der gallischen Grabschriften erscheint das Kreuzeszeichen erst seit d. J. 503, andere Symbole wurden dort überhaupt weit früher angewandt (s. Le Blant Manuel [1869] p. 27—29 — inscr. chrét. de la Gaule I[2] p. XIII). — Die Hauptstellen des Cäsarius über den Brauch sind folgende: M. 39, 2237, 1 magna res est signum Christi et crux Christi: et ideo de isto tam pretioso signaculo res magna et pretiosa signari debet . . . Quid prodest, si signum Christi in fronte et in ore portamus; et intus in anima crimina et peccata recondimus? Qui enim male cogitat, male loquitur, male operatur, si se emendare noluerit, quando se signat, peccatum illius non minuitur, sed augetur. Multi enim dum ad furtum aut ad adulterium vadunt, si pedem impegerint, signant se, et tamen de malo opere non revocant se: et nesciunt miseri, quia includunt in se magis daemones quam excludunt. Qui autem a se cum Dei adjutorio vitia et peccata repellit, . . . juste signum crucis labiis suis apponit etc. — M. 39, 2269, 1 quoties vobis in quacunque parte fuerit necessitas properandi, signate vos in nomine Jesu Christi, et Symbolum vel orationem dominicam fideliter dicentes securi cum Dei adjutorio iter agite. — (Vergl. auch Vita II, 21 M. 67, 1035 C — Dahn K. d. G. VI, 370.)

567) M. 39, 2239, 5. Quando luna obscuratur, adhuc aliquos clamare cognoscitis, et ipsos admonete denuntiantes eis, quod grave sibi peccatum faciunt, quando lunam, quae Deo jubente certis temporibus obscuratur, clamoribus suis a maleficiis sacrilego ausu se defensare posse confidunt. — Auch Eligius von Noyon hatte noch gegen denselben Brauch zu kämpfen; seine Worte (Neander Denkw. III, 1[1] S. 122) erinnern sehr an die des Cäsarius. Jacob Grimm D. M.[2] 668 f. (Vierte Aufl. II, 588 f): Nichts war den Heiden fürchterlicher als die nahende Verfinsterung der Sonne oder des Monds, womit sie Zerstörung aller Dinge und Weltuntergang in Verbindung brachten. Sie wähnten, das Ungeheuer habe schon einen Teil des leuchtenden Gestirns in seinen Rachen gefasst, und suchten es durch lauten Zuruf wegzuscheuchen. — Das Geschrei scheint unter Celten und Römern gebräuchlicher gewesen zu sein, als bei den Deutschen. Maximi Taurinensis († ca. 466) homilia

wie lächerlich es sei, dem Niesen eine abergläubische Bedeutung beizumessen[568]), und beim Ausgehen Flug und Gesang der Vögel zu beobachten, um daraus die Zukunft zu erkennen.[569]) Um die Furcht vor den Heidengöttern zu überwinden, bedient er sich gern des Euhemerismus, wie schon die alten Apologeten verfuhren. Er brauchte dabei nicht, wie jene, zu besorgen, man werde diese Methode der Aufklärerei gegen das Christentum selbst als Waffe verwenden. Die Neujahrsfeier, gegen welche schon Augustin eiferte[570]), hatte in Gallien eine abergläubisch-religiöse Bedeutung. Cäsarius setzt auseinander, dass die Kalenden des Januar von Janus stammten, einem verworfenen und verruchten Manne, den er als einen Tyrannen schildert. In hassenswerter Menschenfurcht erwiesen seine kriecherischen Zeitgenossen, „unerfahrene und bäurische Menschen", ihm göttliche Ehre. „Denn damals achteten die thörichten und von Gott nichts wissenden Leute diejenigen für Götter, welche sie unter den Menschen hervorragen sahen, und so ist es gekommen, dass die Verehrung des einen wahren Gottes auf viele Namen von Göttern oder vielmehr Dämonen übertragen wurde." Sie weihten ihm die Jahreswende und teilten ihm deshalb zwei Gesichter zu, und so haben die thörichten Menschen, während sie ihn zu einem Gott zu machen suchten, ihn zu einem Monstrum gestaltet. Beim Vieh kommen ja derartige Missgeburten vor.[571]) Auf ähnliche Weise sind auch die Wochentage und

---

de defectu lunae [homil. C: de defectione lunae I, M. 57, 483 ss. — hom. CI de eodem argumento M. 57, 487].

568) M. 39, 2269, 1 Illas vero non solum sacrilegas, sed etiam ridiculas sternutationes considerare et observare nolite.

569) Ibd. nec in itinere positi aliquas aviculas cantantes attendite, nec ex illarum cantu diabolicas divinationes annuntiare praesumite. Vergl. Jacob Grimm D. M.[3] S. 1073—1086 über „Angang" ibd. 1087: „Den Goten war vermutlich die Turteltaube ... ein Unglücksvogel, weil sie ihn hraivadubô (Leichentaube) nennen".

570) Augustin s. 198 de calendis Januariis II (ed. Bened. V, 2, p. 907): noli te miscere gentibus similitudine morum atque factorum. Dant illi strenas, date vos eleemosynas; currunt illi ad theatrum, vos ad ecclesiam: inebriantur illi, vos jejunate. Si hodie non potestis jejunare, saltem cum sobrietate prandite. Hoc si feceritis, bene cantastis: „Salva nos Dominus Deus noster et congrega nos de gentibus". — p. 908: Deos eorum delectant mores eorum . . . illa daemonia delectantur canticis vanitatis etc. . . . Ista facientes quasi thura ponunt daemoniis de cordibus suis etc. . . .

571) M. 39, 2001, 1 Höchst wahrscheinlich polemisiert Cäsarius deshalb mit solchem Eifer gegen den Janus-Kult, weil mit dem römischen Namen zugleich eine celtische Nationalgottheit bezeichnet wurde: Cernunnos oder Brân. Vergl. Rhys Celtic Heathendom p. 93 f.: (über Cernunnos) A statuette found at Autun, besides giving him one principal face, has on either side of the head a spot, above each of his eares, fashioned into a small face, so that the god was enabled not only to look forward but also to see on both sides. Andere stellen ihn mit 3 Köpfen dar: This strange God, reduced so a wonderful head, which identifies him with Janus, the Roman God of beginnigs and endings, has his counterpart in Welsh literature . . . I allude to Brân". — Tertullian giebt die euhemeristische Deutung des Janus nicht. Dem Augustin ist der Gott mit dem Doppelgesicht „ceteris diis innocentior". Hingegen behandelt Arnobius den Janus zwar nicht mit so angelegentlichem Eifer wie Cäsarius, aber mit ähnlichem Euhemerismus:

die Planeten zu den Namen angeblicher Götter gekommen. Merkur z. B. ist in Wirklichkeit ein miserabler Mensch gewesen, geizig, grausam, gottlos und hochmütig. Er und Mars, Jovis, Venus und Saturn sind wahrscheinlich zu der Zeit geboren, als die Kinder Israel in Ägypten waren. Die Tage aber hatten früher ihre ihnen von Gott gegebenen Namen: der erste, zweite, dritte Tag u. s. w. So sollten sie bei den Christen immer heissen. Die Zuhörer werden dringend aufgefordert, bei ihren Familienangehörigen und wo sie es irgend sonst vermögen auf die richtige Bezeichnung der Tage zu halten.[572]) Ebenso verlangt der Bischof,

---

Janum ferunt Coelo atque Hecate procreatum in Italia regnasse primum, Janiculi oppidi conditorem, patrem Fonti, Volturni generum, Inturnae maritum: atque ita per vos nomen Dei eraditur, quem in cunctis anteponitis precibus, et viam vobis pandere Deorum ad audientiam creditis. (Arnob. adv. gentes III, p. 117 ed. Maire.) — Commodians Euhemerismus ist dem des Cäsarius ähnlich, aber er schweigt von Janus.

571a) Auch die Beschimpfung des Merkur durch Cäsarius erklärt sich daraus, dass mit diesem Namen eine Hauptgottheit der Celten bezeichnet wurde. H. Gaidoz Religion des Gaulois ESR V, 430 Les Gaulois adorent principalement Mercure, et ils en ont de nombreuses images. Ibd. p. 431 Le Mercure romain a si vite donné son nom à son confrère gaulois, que le nom de celui-ci a disparu. Ce qu'on peut constater, c'est l'importance et l'universalité de son culte. Massenhaft kommen Ortsnamen vor, die an ihn erinnern, z. B. Montmercure u. ä. Ausserdem war aber durch die Goten die Verehrung W o d a n s eingedrungen, siehe Anm. Tacitus germ. 9 Deorum maxime Mercurium colunt d. i. Wodan s. Paulus Diacon. de gest. Longob. I. 10. Höchst interessant ist Jacob Grimms Nachweis, dass zu der Zeit, wo man Othin und Merkur gleichzustellen begann, M e r k u r a l s e i n c e l t i s c h e r G o t t und wahrscheinlich mit sehr von der klassischen Vorstellung abweichenden Eigenschaften gedacht wurde. D. M.[2] S. 117.

572) M. 39, 2269, 1. — Ibd. 2004, 4. — 2005, 4. — Erst um das Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. ist die 7tägige Woche im römischen Westen eingeführt. Vorher bestanden bei den Römern die 9tägigen nundinae. (Cassius Dio 37, 18.) Unter den heidnischen Galliern und Deutschen fanden die lateinischen Wochen-Namen sehr schnelle Verbreitung, bei den letzteren nach Jacob Grimm im 4. oder 5. Jahrhundert. In natürlicher Täuschung befangen, bezogen dann die alten Deutschen den Ursprung der Wochentag-Namen auf die eigenen Götter ihrer Heimat. Auf Island fanden die christlichen Missionare diese (römisch-)deutschen Götter-Bezeichnungen schon vor. Ein isländischer Bischof ersetzte sie durch Zahlen-Namen. (D. M.[2] 116.) — Augustin verlangt enarr. in ps. 93 (M. 37, 1192), dass die Christen die heidnischen Bezeichnungen der Wochentage aufgeben sollen, die in der That mit astrologischem Aberglauben zusammenhängen. Philastrius rechnet es unter die Häresien, wenn man die Tage mit den Götternamen bezeichne. Philastrii liber de haeresibus haer. 113 (M. 12, 1237 B) Habenda est et haeresis, quae dicit nomina dierum Solis, Lunae, Martis, Mercurii, Jovis, Veneris, Saturni a Deo haec ita posita ab origine mundi non hominum vana praesumptione nuncupata, cum a prima origine usque ad Graecos reges et Hermen fallacissimum illum, qui haec nomina vanissima et frivola mentiendo ausus est nuncupare, invenies multum fluxisse temporis et sic Paganos, i. e. Graecos, haec nomina posuisse . . . Dierum enim numerus primus, secundus, tertius, quartus, quintus, sextus, septimus a Deo est appellatus, non in hac vanitate nuncupationis turpissimae initio enuntiatus aut traditus. (Philaster, Bischof v. Brescia, † ca. 387). — (Übrigens haben die alten Griechen die Wochentag-Namen durch Zahlen ausgedrückt.)

dass alle Zuhörer nach besten Kräften dahin wirken, dass die mutwilligen Neujahrsgebräuche in Abnahme kommen. Auch hier hatte er keinen durchschlagenden Erfolg; 36 Jahre nach dem Tode des Cäsarius bekämpft das Konzil von Auxerre noch genau dieselben Sitten, gegen welche der Arelatenser geeifert hatte.[573]) Um sie verächtlich zu machen, stellt Cäsarius die Sache euphemistisch so dar, als ob die Lustbarkeiten eigentlich nur von den Heiden, die sich in der Diöcese noch fänden, ausgingen. Leider! heisst es, stimmten „einige Getaufte" mit in diesen Ton ein. Sie verkleideten sich als Hirsche und Hindinnen, nähten sich in Tierfelle oder setzten sich Tierköpfe auf.[574]) Wahrscheinlich hing dieser Brauch mit dem Kultus des altceltischen Gottes Cernunnos zusammen, der mit einem Hirschgeweih dargestellt wurde, vor ihm Rinder und Hirsche.[575]) Manche steckten sich auch in Weiberkleider. Das letztere war im Alten Testament, weil es mit dem orientalischen Götzendienst zusammenhing, als heidnischer Gräuel bezeichnet und galt auch den Römern als unanständig: „Wie schimpflich ist es", ruft Cäsarius aus, „dass solche, die als Männer geboren sind, sich mit Weibermänteln bekleiden und durch schimpfliche Verwandlung in Mädchengestalten die männliche Kraft verweichlichen. Sie erröten nicht, die Muskeln ihres männlichen Arms mit Frauenkleidern zu umhängen: Bärte tragen sie im Gesicht und wollen als Weiber erscheinen. Sie haben es verdient, dass sie die männliche Tapferkeit verlieren, die sich in Weibergestalten verwandelten. Wahrlich, durch das gerechte Gericht Gottes ist es geschehen, dass sie die soldatische Tüchtigkeit eingebüsst haben, weil sie sich zu Frauengestalten erniedrigten!"[576]) (Diese Predigt scheint nach dem unglücklichen Verlauf des Westgothenkrieges gehalten zu sein.) Auch gegen die übrigen, abergläubischen Neujahrsgebräuche eifert der Bischof, dass man z. B. glaubte, es bringe Unglück, wenn jemand an diesem Tage Feuer vom Herd nehme, oder etwas entleihe; wenn aber die erste Nacht ein reichlich mit Speisen bedeckter Tisch im Zimmer stehen bleibe, herrsche das ganze Jahr lang Überfluss. Ebenso will er die der guten Vorbedeutung wegen am 1. Januar gemachten Geschenke abgethan wissen[577]);

573) Conc. Autissiodorense (Auxerre, Departement Yonne, Metropole Sens, burgundisch) i. J. 578 can. 1 De kalendis Januariis (Bruns II, 237).

574) M. 39, 2001, 2: In istis enim diebus miseri homines, et, quod pejus est, aliqui baptizati, sumunt formas adulteras, species monstrosas, in quibus quidem sunt, quae primum pudenda aut potius dolenda sunt. Quis enim sapiens poterit credere, inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes, in ferarum se velint habitum commutare? Alii vestiuntur pellibus pecudum; alii assumunt capita bestiarum, gaudentes et exsultantes, si taliter se in ferinas species transformaverint, ut homines non esse videantur.

575) Vergl. Mommsen, R. G. V, 95.

576) M. 39, 2002, 2.

577) M. 39, 2002, 3: etiam illas alias observationes velut diaboli venena respuite, quas, quod pejus est, plures in populo christiano observare non erubescunt. Sunt enim qui calendis januariis auguria observant, ut focum de domo sua, vel aliud quodcunque beneficium, cuicunque petenti non tribuant. Diabolicas etiam strenas et ab aliis accipiunt, et ipsi aliis tradunt. Aliqui etiam rustici, mensulas

hiermit ist er freilich nicht durchgedrungen, wie schon die Geschichte des französischen Wortes étrenne zeigt, welches aus dem lateinischen strena entstanden ist, von Cäsarius fast nie ohne das Beiwort „teuflisch" in den Mund genommen. Auf einem eng begrenzten Gebiet hatte ein jüngerer Zeitgenosse des Cäsarius besseren Erfolg in der Bekämpfung der heidnischen Neujahrsgebräuche. Der h. Samson, Bischof von Dôl in der Bretagne, verdrängte jene Sitte durch „geistliche Scherze", welche sich seitdem dort einbürgerten: an fromme Knaben wurden am 1. Januar kleine Goldmünzen verteilt.[578] Diese Methode, den Aberglauben zu besiegen, hätte vielleicht nicht die Billigung des Cäsarius gefunden, so unschuldig sie scheinen mochte. Er hat, so viel wir wissen, die paganischen Gebräuche immer direkt bekämpft; er war nicht, wie viele andere, damit zufrieden, wenn etwa eine abergläubische Gewohnheit unter christlichem Mantel weiterlebte. Dies radikale Vorgehen war für den Augenblick zwar wirkungsloser, entprach aber der Würde der Sache, und die bequemere unsolide Praxis hat sich später bitter gerächt.

Eine besondere Art des heidnischen Aberglaubens bildeten die sogenannten sortes sanctorum. In dem griechisch-römischen Heidentum war es Sitte, durch das Los die Zukunft zu erforschen, sei es, dass man auf Geratewohl den Homer oder Vergil aufschlug und aus dem Vers, auf welchen das Auge traf, eine Antwort suchte, sei es, dass man künstlicher verfuhr, indem die einzelnen Wörter auf Zettel geschrieben wurden, die durch den Luftzug oder auf andere Weise eine neue Lage und Verbindung erhielten.[579] Christen benutzten die Bibel auf ähnliche Weise.[580] Gerade in Gallien und speziell im Saône-Gebiet, der Heimat des Cäsarius, scheint dieser Aberglaube viel geübt worden zu sein. Als im Jahre 557 Chlodovechs Enkel, Chramm, sich gegen seinen Vetter

in ista nocte quae praeteriit plenas multis rebus, quae ad manducandum sunt necessariae, componentes, tota nocte sic compositas esse volunt, credentes quod hoc illis calendae januariae praestare possint, ut per totum annum convivia illorum in tali abundantia perseverent.

578) Vita S. Samsonis episc. Dolensis († zwischen 557 und 567, siehe John Gwynn SW IV, 583) II, 13. Acta Sanctorum O. S. B. I, 172 s.: cum quodam tempore in Resia insula praedicaret, veniente per annuam vertiginem Kalenda Januaria, qua homines supradictae insulae hanc nequam solemnem inepte juxta patrum abominabilem consuetudinem prae ceteris sane celebrare consueverant, ille providus spiritu ob duritiam eorum mitigandam convenire eos omnes in unum fecit, ac Deo revelante sermo ad detestanda tam gravia mala fit. Tum hi omnes verum de eo amantes, pravos ritus anathematizaverunt, ac verum juxta praecepta tenus fine suscipere spoponderunt. Ille nihilominus in Domino secundum Apostolos gaudens, omnes parvulos, qui per insulam illam ob hanc nefariam diem discurrebant, vocavit ad se, eisque singulis per sobriam vocem mercedem nummismunculi auro quod est mensura donavit, praecipiens in nomine Domini, ne ulterius ab illis haec sacrilega consuetudo servaretur. Quod ita Deo operante factum est, ut usque hodie ibidem spiritales joci ejus solide et catholice remanserint.

579) du Resnel Sur les sorts appelés .. sortes Homericae, sortes Virgilianae etc. in den Mémoires de l'acad. des inscr. T. XIX, p. 287—344.

580) Über die sortes sanctorum vergl. bes. Bingham XVI, 5, 3 Tom. VII, p. 241—245.

Chlotar I. empörte und vor Dijon rückte, legten die Geistlichen — so erzählt Gregor von Tours — drei Bücher auf den Altar: die Propheten, den Apostel und die Evangelien, und flehten zu Gott, er möge ihnen offenbaren, welchen Ausgang es mit Chramm nehmen würde; ob er das Reich gewinnen werde, möge die göttliche Allmacht ihnen offenbaren! Das Aufgeschlagene sollte zugleich die Mess-Lektion sein. Der erste trifft auf die Drohung des Jesaias gegen den Weinberg, der keine Trauben, sondern nur Herlinge bringt, der zweite eine Stelle des Thessalonicherbriefs, welche von dem plötzlichen Hereinbrechen des Gerichtstages handelt, der dritte das Herrnwort von dem Manne, der sein Haus auf den Sand baute. Infolge dessen gestattet der Bischof Tetricus dem Rebellen nicht den Eintritt in die Stadt.[581]) Gregor erzählt das Verfahren so, dass man den Eindruck gewinnt, alle Beteiligten übten einen gewohnten Brauch. Die Annahme liegt nahe, dass Cäsarius den von ihm später bekämpften Aberglauben in seiner Jugend verabscheuen lernte. Wurde doch auch für Calvin das in früher Jugend erlebte abergläubische Treiben mit den Reliquien des h. Eligius von Noyon zum Antrieb, später derartige Abgöttereien auf das schärfste zu bekämpfen. Der Bischof von Arles droht allen Klerikern und Laien, die sich mit solchem Losen abgeben, den Ausschluss aus der Kirche an. Aber wiederholte Konzilienbeschlüsse konnten den Unfug nicht ausrotten.[582]) Ebenso bekämpfte er die Amulette ohne Unterschied, selbst wenn sie Bibelsprüche

---

581) Greg. Tur. hist. Franc. IV, 16 ed. Arndt p. 154 s.

582) Der 42. Kanon des i. J. 506 unter Vorsitz des Cäsarius abgehaltenen Konzils zu Agde (Bruns II, 154) ist eine Wiederholung des can. 16 der Synode zu Vannes in der Bretagne i. J. 465 (Bruns II, 142); aber der Zusatz „sive laici" zeigt, dass der Aberglaube seitdem Laienkreise ergriffen hatte. Das erste Konzil v. Orléans i. J. 511 c. 30 (Bruns II, 166) wiederholt das Verbot, indem es ausdrücklich auch Mönche bedroht, die dergleichen treiben. Die sortes Virgilianae werden noch i. J. 589 durch das Konzil von Narbonne verboten (c. 14 Bruns II, 62: „vana carmina interrogare"). — Gegen die sortilegi predigt Cäsarius öfters, z. B. M. 39, 2235, 4 (Bal. 12). — M. 39, 2239, 3 u. 5. — ibd. 2269, 1. — Es ist aber wohl zu beachten, dass sich jene Polemik nur gegen die abergläubische Zukunfts-Erforschung, nicht gegen den rein religiösen Losgebrauch der h. Schrift richtet. Cäsarius geht zwar einen Schritt weiter als Augustin, aber die Grundanschauung desselben ist doch festgehalten, welche sich in der epist. 55 ad Januarium c. 37 (ed. Bened. Tom. II, col. 143 C) so ausgedrückt findet: Hi vero, qui de paginis evangeliis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant: tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae hujus vanitatem propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere. — Eine Art von religiösem Losgebrauch zeigt nicht nur die Bekehrungsgeschichte des Augustin, sondern auch der Anfang der 27. Homilie desselben: aliquid de poenitentia dicere divinitus iubemur, und das Exortium zu seiner enarratio in ps. 138 (der Lektor hatte eine nicht zum Vorlesen bestimmte Lektion vorgetragen, und Augustin knüpft daran an). Vgl. Krieg bei Kraus RE II, 639 über die Predigten ex abrupto. — [Dass der Zeitgenosse des Cäsarius, Avitus von Vienne, in einem Gespräch mit König Gundobad als erster Gegner des Gottesurteils durch den Zweikampf auftrat, ersehen wir aus Agobard adv. legem Gundobadi c. 13 (Neander, Denkw. III, 1[1] S. 90).]

enthielten.[583]) Auch den abergläubischen Tänzen suchten manche dadurch einen christlichen Charakter zu verleihen, dass sie dieselben vor den Kirchen aufführten, wie es scheint zu gewissen Zeiten.[584]) Das Fest des Apostels Petrus wurde z. B. mit solchen Lustbarkeiten begangen. Sie haben sich noch lange erhalten. Als Eligius einst dagegen sprach, gab das Volk drohend zur Antwort: „So viel du Römer auch predigen magst, wird es dir nicht gelingen, unsere alten Gewohnheiten zu vernichten. Kein Mensch soll uns unsere alten Spiele verbieten, die uns so viel Vergnügen machen.“[585]) Wenn in der Johannesnacht viele an die Quellen und Flüsse gingen, um sich dort im Dunkeln oder bei Sonnenaufgang zu waschen oder zu baden — an manchen Orten des wasserarmen Südfrankreichs verschmähte man es nicht, selbst Sümpfe zu diesem Zweck aufzusuchen —, so konnte die Erinnerung an Johannes den Täufer dieser heidnischen Sitte einen christlichen Anstrich zu geben scheinen. Cäsarius fordert seine Zuhörer auf, solche paganischen Ueberreste mit Eifer zu bekämpfen, bei den Familienangehörigen, Nachbarn und Ortsgenossen. Geschickt verwertet er in seiner Warnung den Umstand, dass kürzlich einige bei dieser Gelegenheit ertrunken waren.[586]) Wie bei jenen Waschungen der Aberglaube sich auf das Taufen des Johannes berief, so konnte er auch für die Meinung aus der h. Schrift eine Bestätigung entnehmen wollen, dass man zu gewissen Zeiten niemand auf dem Wege grüssen oder anreden dürfe. Wird doch von Elisa erzählt, er habe seinem Knaben geboten, wenn ihn jemand grüsse, so solle er ihn nicht wiedergrüssen. „Sehet zu, meine Brüder“, warnt Cäsarius, „dass niemanden der unfromme Gedanke beschleiche, der selige Elisa habe ein Wahrzeichen beobachtet wissen wollen, und deshalb seinem Knaben befohlen, unterwegs niemanden wiederzugrüssen, der ihn grüsse.

583) M. 39, 2239, 8: diabolica phylacteria . . . characteres. 2239, 5: phylacteria diabolica et characteres sibi appendere. 2272, 4: si characteres illos tibi voluisses appendere. — Concil. Laodicen. (um 360) can. 36 (Bruns I, 77): Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι . . . ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια . . . τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν. — Eligius von Noyon (bei Neander l. c. 122): Nullus ad collum vel hominis vel cujuslibet animalis ligamina dependere praesumat, etiamsi a clericis fiant, etsi dicatur quod res sancti sit, et lectiones divinas contineat. Vergl. Gieseler KG. I², S. 594.

584) M. 39, 2239, 4: ista consuetudo balandi de paganorum observatione remansit. — ibd. infelices et miseri homines qui balationes et saltationes ante ipsas basilicas sanctorum exercere nec metuunt nec erubescunt. — 2241, 3: balare diabolico more, saltare, verba turpia et amatoria vel luxuriosa cantare.

585) Neander l. c. S. 119.

586) M. 39, 2268, 4: Et quia Natale sancti Joannis Baptistae cum gaudio cupimus celebrare, ... hoc etiam deprecor et per tremendum diem judicii vos adjuro, ut omnes vicinos vestros, omnes familias, et cunctos ad vos pertinentes admoneatis, et cum zelo Dei severissime castigetis; ne ullus in festivitate sancti Joannis aut in fontibus, aut in paludibus, aut in fluminibus, nocturnis aut matutinis horis se lavare praesumat: quia ista infelix consuetudo adhuc de paganorum observatione remansit. Cum enim non solum animae, sed etiam, quod pejus est (= was recht traurig ist), corpora frequentissime in illa sacrilega lavatione moriantur: vel de corporis morte timeant, qui de animae suae salute non cogitant.

Solches lesen wir zwar häufig in der heiligen Schrift; aber es ist der Schnelligkeit wegen vorgeschrieben, nicht um einer überflüssigen und ruchlosen Regel willen, vielmehr als ob er sagte: Wandere so schnell, dass du dich nicht durch Gerede unterwegs beschäftigen oder aufhalten lässest."[587])

Noch gefährlicher konnte es den erst kürzlich christianisierten Landleuten werden, dass in der Patriarchengeschichte so oft von Quellen und Brunnen die Rede ist. Blosser Zufall ist es auch nicht, sagt Cäsarius, dass Isaak und Rebekka, Jakob und Rahel, Moses und Zipora an Brunnen und Quellen sich trafen. Vielmehr ist dort im Bilde gezeigt, wie die Kirche durch die Taufe mit Christus verbunden wird.[588]) Wie der Bischof hier im Bilde die Brunnen zum Taufwasser macht, so baute in der Wirklichkeit die Kirche über den heiligen Quellen ihre Baptisterien.[589]) Noch heute betrachtet der Reisende mit Interesse die achteckige Piscina im Innern des Temple St. Jean zu Poitiers, die älteste kirchliche Stätte der merkwürdigen Stadt, bescheiden an den Mauerwall gelehnt, „in sich den weihenden Taufquell fassend, um sich die Gebeine der Gläubigen sammelnd."[590]) Der Dichter Ausonius, obwohl dem Bekenntnis nach Christ, spricht wie ein Heide, wenn er den Quell preist, der in seiner Vaterstadt Burdigala strömt: „Wozu soll ich die mit ikarischem Marmor gedeckte Quelle schildern, wie sie aufsprudelt in des Euripus Enge? Welch Dunkel der Tiefe, welch Aufschwellen im Fluss! Wie stürmisch bricht sie mit dem bis zum Brand sie füllenden Strom durch zwölf Öffnungen hervor, nie erschöpft bei des Volkes vielfältiger Nutzung! Sei mir gegrüsst, du Quelle ungekannter Herkunft, heilig, nährend, stetig, durchsichtig wie Glas, blau, tief, wohltönend, reinlich und schattig! Sei mir gegrüsst, Schutzgeist der Stadt, heilenden Trank spendend, Divona in der Sprache der Celten, als Quelle zu den Göttern gerechnet."[591]) Cäsarius weiss sehr wohl, dass es unter seinen Zuhörern

---

587) M. 39, 1829, 7. Grimm, D. M.[3] 1056. Es giebt einige allgemeine Sicherungsmittel gegen Zauberei. Auf eine Frage der Hexe darf man nicht antworten, auf ihre Anrede nicht danken.

588) M. 39, 1763, 1. Vergl. Genesis 24, 55. — Gen. 28, 6. — Gen. 29, 2—11. — Gen. 30, 9. — Exod. 2, 16.

589) Vergl. Isid. Hisp. Etymol. XV, 4 (M. 82, 544 s.). Delubra veteres dicebant templa fontes habentia, quibus ante ingressum diluebantur, et appellantur delubra a diluendo. Ipsa nunc sunt aedes cum sacris fontibus, in quibus fideles regenerati purificantur. Cf. Serv. Aen. II Alii dicunt delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, a diluendo. et lib. IV. Delubrum dictum, propter lacum, in quo manus abluuntur. Vergl. das M. 82, 545 A unter Fons Gesagte. — H. Gaidoz in Encyclopédie des sciences religieuses V (1878) p. 440 s.: „Le culte des fontaines est encore un culte celtique survivant à travers des âges. Nombre d'Eglises chrétiennes ont été bâties près d'une source sacrée par la tradition pieuse du pays, et dans maint endroit, aujourd'hui même, les paysans vont invoquer un secours surnaturel près de fontaines où l'on a trouvé des ex-voto gaulois."

590) K. B. Stark, Städteleben S. 254 f.

591) Ausonius Ordo urbium nobilium v. 148—152 ed. Schenkl (1883) M. G. h. a. a. 5, 2. p. 103:

Leute giebt, die bei den alten Kultusstätten „teuflische Mahlzeiten" halten, dass Opfer gebracht werden (es gab also noch Götzenpriester), dass manche Gemeindeglieder sich zu den Festen einfanden, andere sich von dem Opferfleisch schicken liessen und es zu Haus assen, wobei Ängstliche, um sicher zu gehen, sich bekreuzten. Ihr mordet damit eure Seelen! ruft Cäsarius aus. Wird euch etwas davon geschickt, so weist es mit Grauen und Abscheu zurück, als wenn ihr den Teufel selber sähet. Lasst nichts davon ins Haus kommen! Denkt an das Wort des Apostels: „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen, noch zugleich teil haben an des Herrn Tisch und dem Tisch der Dämonen."[592] Wer zu den Quellen betet, so droht der Bischof, verliert die Taufgnade, wer dort Gelübde ablegt oder löst, verfällt dem göttlichen Gericht.[593] An den heiligen Bäumen hing die Landbevölkerung mehr, als an den übrigen Heiligtümern.[594] Gerade

---

quid memorem Pario contectum marmore fontem
Euripi fervere freto? quanta unda profundi!
quantus in amne tumor! quanto ruit agmine praeceps
marginis extenti bis sena per ostia cursu,
innumeros populi non unquam exhaustus ad usus!
— — — — — — — — — — — — — — — —
157 salve, fons ignote ortu, sacer, alme, perennis,
vitree, glauce, profunde, sonore, inlimis, opace,
salve, urbis genius, medico potabilis haustu,
Divona Celtarum lingua, fons addite divis.

Im Texte ist die Übersetzung von K. B. Stark zu Grunde gelegt (l. c. S. 220).

592) M. 39, 2271, 6: quia etiam et hoc pervenit a me, quod aliqui aut per simplicitatem aut ignorantiam, aut certe, quod plus credendum est, per gulam de illis sacrilegiis, vel sacrificiis, vel sacrilego cibo, quae adhuc secundum Paganorum consuetudinem fiunt, manducare nec timeant nec erubescant; contestor vobis coram Deo et Angelis ejus, ac denuntio, ut nec ad illa diabolica convivia, quae aut ad fanum fontesque, aut ad aliquas arbores fiunt, veniatis. Et si vobis inde aliquid transmissum fuerit, tanquam si ipsum diabolum videatis, perhorrescite et respuite, et ita repudiate, ut nec in domum vestram permittatis de illo sacrilego convivio aliquid exhiberi etc.

593) M. 39, 2239, 5: Et si adhuc videtis aliquos ad fontes aut ad arbores vota reddere . . . durissime tanta eorum peccata increpantes dicite, quia, quicunque fecerit hoc malum, perdit Baptismi sacramentum. — Ibd. 2271, 5 nec ad arbores debent Christiani vota reddere, nec ad fontem orare, si se volunt per gratiam Dei de aeterno supplicio liberari. Et ideo quicumque in agro suo, aut in villa, aut juxta villam aliquas arbores, aut aras, vel quaelibet vana habuerit, ubi miseri homines solent aliqua vota reddere; si eas non destruxerit atque succiderit, in illis sacrilegiis quae ibi facta fuerint, sine dubio particeps erit. — Caspari Anecdota p. 222 s. Quicumque iuxta domum suam aras aut fanum aut arbores profanas, ubi uota reddantur, esse cognouerit, studeat confringere, dissipare atque succidere; quia, si hoc facere dissimulaverit, quanticumque ibi uenerint et sacrilega nefanda commiserint, totum hoc de illius anima exacturus est dominus in die iudicii.

594) Auch wenn ein heiliger Baum gefällt oder umgefallen war, wagte man nicht, das Holz zu verbrennen. Cäsarius ruft deshalb seinen Gemeindegliedern zu: ramos arboris non sunt ausi mittere in focum, et se ipsos per sacrilegium praecipitant in infernum. M. 39, 2271, 5.

hierin zeigt sich der Charakter des celtischen Heidentums als Naturreligion. Dem heiligen Martinus gelang es, in einem Dorf bei Tours einen uralten Tempel ohne Widerstand zu zerstören; als er aber daran ging, den dicht dabei stehenden Fichtenbaum zu fällen, „da begannen die Ortsvorsteher und der ganze Haufe der Heiden Widerstand zu leisten", und sein Eifer hat dem mutigen Bischof fast das Leben gekostet.[595]) Dieser Eifer beherrscht seitdem die gallischen Bischöfe, soweit sie von der mächtigen religiösen Bewegung ergriffen sind, die von dem Turonensischen Heiligen ausgeht. Ein verdienstvoller neuerer Geschichtschreiber hat gemeint, die vornehmen, ästhetisch gebildeten Kirchenmänner Galliens seien von „der blinden Zerstörungswut orientalischer Mönche im allgemeinen frei gewesen, sie hätten die heidnischen Kultusstätten wohl meist ungebraucht verkommen lassen."[596]) Der erste Teil dieses Satzes ist unzweifelhaft richtig; wir sahen schon, dass die christliche Kunst in Gallien vielfach an die heidnische direkt angeknüpft hat. Wilder Vandalismus beherrscht weder den Cäsarius noch einen seiner Kollegen; ihr Zorn trifft nicht die Gegenstände, sondern deren religiöse Verehrung. Aber soweit diese herrschte, sind sie unerbittlich. Von Martin heisst es immer wieder: „er zerstörte den Tempel bis auf den Grund, alle Altäre und Götterbilder machte er zu Staub"[597]); und es muss betont werden, dass sein Einfluss, sein Vorbild auf die Zeitgenossen und die folgenden Jahrhunderte eine fast beispiellose, ungeheure Wirkung ausgeübt hat. Das klassische Heidentum war dem Christenglauben erlegen, von den orientalischen Kulten, die sich einst der weitesten Verbreitung erfreut hatten, hören wir in der Zeit des Cäsarius wenig; aber gegen die altnationale Naturreligion musste ein schwerer Kampf geführt werden. Sie behauptete sich mit der grössten Zähigkeit. Als Cäsarius Bischof war, stand es noch ebenso wie ein halbes Jahrhundert früher. Damals stellte das zweite Konzil von Arles den Kanon auf: „Wenn in dem Gebiet eines Bischofs die Ungläubigen Fackeln anzünden oder Bäume, Quellen und Felsen heilig halten, so macht er sich des Religionsfrevels

---

595) Sulpicii Severi Vita S. Martini c. 13 ed. Halm p. 122.

596) Victor Schultze G. d. U. II S. 115 u. 116. Derselbe will das von Avitus in seinem Brief an den Bischof Victorius v. Grenoble „de basilicis haereticorum non recipiendis" empfohlene Verfahren auch als Regel für die Behandlung der heidnischen Kultusstätte hinstellen. ed. Peiper p. 38 l. 15ss. non quid statuam, sed quid optem, breviter indicabo. Haeretici cultus loca pervadi nollem, cuperem praetermitti in morem ergastulorum, quae usu careant. Semper optandum est, non ut mutata transeant, sed infrequentata torpescant etc. Dieser Grundsatz ist allerdings für Burgund im 32. Kanon des Epaonenser Konzils dekretiert worden, aber dies erklärt sich aus den Verhältnissen, die damals dort herrschten. Die erste Synode zu Orléans, an welcher auch südfranzösische Bischöfe teilnahmen, bestimmte in ihrem zehnten Kanon über die arianischen Kirchen ganz anders, und das Verfahren mit den heidnischen Heiligtümern hat hiermit nichts zu thun.

597) Sulpicii Severi vita S. Martini c. 14 ed. Halm p. 124 l. 18 . . . dum profanam aedem usque ad fundamenta dirueret, aras omnes adque simulacra redegit in puluerem. Dass er anderwärts den Bauern die Zerstörung befiehlt, macht wenig Unterschied.

schuldig, wenn er dies nicht ausrottet. Der Gutsherr aber, oder wer solches anordnet, soll der Kirchengemeinschaft beraubt werden, wenn er sich auf Ermahnungen nicht bessert."[598])

In bezug auf das altceltische Heidentum lässt sich dieselbe Bemerkung machen, die sich bei Betrachtung der griechischen Religionsgeschichte aufdrängt. Gegenwärtig leben die Hauptgötter Griechenlands nur in den Studien der Gelehrten weiter, das Volk hat sie vergessen. Aber die meist an Lokalitäten gebundenen Untergottheiten, die Nereiden, Cyklopen und Lamia werden noch heute von den Neugriechen verehrt oder gefürchtet. Ebenso sind Römertum und christliche Kirche mit den Hauptgöttern des gallischen Pantheons verhältnismässig leicht fertig geworden; sie fielen dahin mit der Vernichtung des Druidentums. Aber mit den vielen kleinen gallischen Lokalgottheiten, die in Felsen, Quellen, Seen und Bäumen sitzen sollten, haben die gewissenhaften Vertreter der Kirche jahrhundertelang vergeblich gerungen, ihr Kultus lebt, unter veränderten Namen, noch heute in Frankreich fort, zum Teil von der Kirche notdürftig assimiliert. Ihre Verehrung reicht in das graueste Altertum zurück. Wie es scheint, haben die Celten bei ihrer Einwanderung sie schon vorgefunden.[598a]) Zum Teil in Märchen und Sagen von Feen und Unholdinnen findet sich heute ihre Spur; andere sind mit christlichen Heiligen verschmolzen. Auch einer Jüngerin des Cäsarius ist dies Los zu teil geworden. Im ganzen Poitou wird die h. Radegunde als Hauptheilige verehrt. Aber die Frau, welche auf ihrem Haupt den gewaltigen Stein getragen hat, den man auf der Höhe, der Radegundis-Kirche von Poitiers gegenüber, zeigt, die den Weibern in der Geburtsstunde beisteht und die kleinen Kinder liebt — das ist nicht die thüringische Königstochter, sondern eine altheidnische Fee, die jetzt unter fremdem Namen verehrt wird. Radegunde und der Bischof von Arles waren gut katholisch — an diesem katholischen Paganismus sind sie unschuldig.[598b])

Zum Schluss sei noch auf die pädagogische Weisheit hingewiesen, welche Cäsarius in seiner Bekämpfung des Heidentums bewies. Er wusste wohl, dass bei tief eingewurzelten Gewohnheiten eine masslose Polemik, besonders Bauern gegenüber, das Gegenteil von der beab-

---

598) Conc. Arelat. II can. XXIII (Bruns II, 133).

598a) Rhys Celtic Heathendom p. 105. Die celtischen Einwanderer arischer Herkunft brachten ebenso ihre Götter mit, wie die Angelsachsen die ihren nach dem römisch-christlichen Britannien. Die ursprünglich Eingesessenen acceptierten die celtischen Götter, bis sie dem Christentum erlagen. But as to the innumerable divinities attached, so to say, to the soil, the great majority of them were very possibly the creations of the peoples here before the Celts. In any case it is curious to observe, that, while Christian missionaries appear to have made comparatively short work of the greater Celtic gods of Aryan origin, the Church fulminated in vain against the humble worship of wells and stocks and stones . . . a little modified it thrieves in some Celtic lands to this day. All that the Church could do, was to ignore it for a time and ultimately to assimilate it: to effect its annihilation has always been beyond her power.

598b) Vergl. K. B. Stark, Städteleben S. 260.

sichtigten Wirkung hervorzubringen pflegt. Daher befolgt er, wo es irgend angeht, die Methode, dass er so redet, als seien jene Bräuche im Absterben begriffen, als schäme sich ein jeder derselben, ja als sei es fast eine Beleidigung seiner Zuhörer, wenn er ihnen dergleichen zutraue. Aber schon, dass er immer wieder auf dasselbe zurückkommt, zeigt, dass er die Macht des Gegners nicht unterschätzt, und manchmal sieht er sich gezwungen, zu den stärksten Tönen zu greifen, die seiner Sprache zu Gebote stehen.[599])

Gerade diese Seite der Predigt-Thätigkeit des Cäsarius hat bewirkt, dass seine Reden in den folgenden Jahrhunderten viel gelesen, abgeschrieben, verwertet und nachgeahmt wurden. Bei der Ähnlichkeit des germanischen Glaubens mit dem celtischen erkannte man mit Recht in ihnen ein vortreffliches Kampfesmittel gegen das altdeutsche Heidentum. So lange Cäsarius lebte, bestand im allgemeinen das naturgemässe Verhältnis, dass die geistige Macht des Heidentums nur mit geistlichen Mitteln, durch die Kirche, bekämpft wurde. Der fränkische Staat zeigte so wenig Neigung zu der ihm von Avitus mit vielem Pathos vindizierten Missionsaufgabe, dass er sogar die Thätigkeit der Glaubensboten von seiner Erlaubnis abhängig machte. Hätten die Amtsgenossen des Cäsarius denselben Eifer bewiesen, wie er, so würde es wahrscheinlich auf dem von ihm beschrittenen Wege zu einer gründlichen Christianisierung gekommen sein. Aber die meisten Bischöfe waren in der Arbeit lau und riefen, als das Werk langsam ging, nach Staatshilfe. So erliess König Childebert I. um 550 einen bedingten, König Dagobert um 628 einen allgemeinen Taufbefehl. Seit der Herrschaft des erstgenannten Königs schritt die Regierung auch gegen heidnische Gebräuche der Christen hin und wieder mit Strenge ein, was aber nur zur Folge hatte, dass die Kirche selbst noch lässiger wurde.[599a])

Fünftes Kapitel.

Cäsarius als Metropolit.

Die Bekämpfung des Heidentums und der heidnischen Gebräuche betrachtete Cäsarius als eine der Hauptaufgaben eines Bischofs und eines Metropoliten. In der letzteren Eigenschaft hatte er die Kirchen seines Sprengels zu visitieren; dies gehörte zu den anerkanntesten Rechten jener Stellung.[600]) Als die Kirche von Arles an der Schwelle des fünften Jahrhunderts infolge einer politischen Massregel diejenige Bedeutung erhielt, welche dem merkantilen Übergewicht der Stadt über alle Nachbarorte entsprach, suchte die Synode zu Turin den damals beginnenden Streit zwischen der Stadt des Trophimus und dem alt-

599) M. 39, 2239, 5 vergl. mit 2269, 1.
599a) Hauck K. G. D. I, S. 118—297. — Löning G. d. d. K. R. II, S. 59f. S. 468.
600) Löning G. d. d. K. R. I, 419.

berühmten Hauptsitz der Allobroger durch die Entscheidung zu beschwichtigen: jeder der beiden Bischöfe solle diejenigen Kirchen visitieren, die seiner Stadt zunächst lägen.[601]) Hilarius von Arles, der sich nicht mit Unrecht als Primas der ganzen gallischen Kirche betrachtete, hat diese Inspektionsreisen weit ausgedehnt; er scheint auf ihnen Besançon am Doubs, das zu Lyon gehörte, und Auxerre an der Yonne, das unter dem Bischof von Sens stand, berührt zu haben.[602]) Auch Cäsarius hat sicherlich in den späteren Jahren seines Episkopats seine Kreise weiter gezogen, gestützt auf Gerechtsame, die ihm von Rom verliehen wurden, und nicht gehindert durch die politische Zerstückelung des Landes. Vorderhand sah er sich durch die Verhältnisse ungemein gehemmt und eingeengt. Diese Hemmungen musste Cäsarius um so drückender empfinden, je lebendiger er davon überzeugt war, dass nach göttlichem und menschlichem Recht dem Bischof von Arles ein grösserer Wirkungskreis gebühre, je mehr er in den augenblicklich bestehenden Zuständen Folgen einer ungesetzlichen Vergewaltigung sah. Ohne Zweifel hat er sich mit der Geschichte des Arelatenser Bistums gleich bei seinem Amtsantritt vertraut gemacht[603]), ist wahrscheinlich schon durch Aeonius in dieselbe eingeführt. Zunächst kommt sie für uns nur soweit in Betracht, als sie sich auf den Umfang des Metropolitansprengels bezieht.

Im grossen und ganzen hat die kirchliche Metropolitanverfassung sich nach der römischen Einteilung des Reiches in Provinzen gerichtet. Darnach hätte Arles gar keinen Anspruch auf eine oberhirtliche Stellung seines Bischofs gehabt.[604]) Nach der Organisation des Landes, welche seit der Verwaltungsreform des Kaisers Diocletian herrschte, zerfiel das heutige Frankreich, mit Einschluss der Schweiz und der linksrheinischen Landschaften, am Ende des vierten Jahrhunderts in 17 Provinzen. Diejenigen sieben, welche südlich von einer Linie lagen, die von der Loire-Mündung nach Martigny an der Rhone führt, bildeten die „Vienner

601) Concil. Taurinense (i. J. 401) c. 2: De primatu Arelatensis et Viennensis ecclesiae (Bruns II, 114) . . . ad pacis vinculum conservandum hoc consilio utiliore decretum est, ut, si placet memoratarum urbium episcopis, unaquaeque de his viciniores sibi intra provinciam vindicet civitates, atque eas ecclesias visitet, quas oppidis suis vicinas magis esse constiterit, ita ut memores unanimitatis atque concordiae non alter alterum longius sibi usurpando quod est alii proprium inquietet.

602) Vita S. Hilarii Arelatensis 21 (M. 50, 1236 C).

603) Villevieille p. 79: Saint Ambroise donnait un jour ce conseil à un de ses disciples récemment promu à l'épiscopat: „Avant tout, commencez par connaître l'E'glise qui vous est confiée“ (Ambrose ep. XIX) V. bezieht dies mit Recht auch auf die Geschichte der Kirche.

604) Vergl. zum folgenden: Jung, die romanischen Landschaften des römischen Reichs S. 196 ff. und vor allem die Notitia Galliarum (p. 261—273 der Notitia dignitatum ed. Otto Seeck Berolini 1876). — Die 14 Städte der provincia Viennensis sind: civitas Viennensium, c. Genavensium, c. Gratianopolitana, c. Albensium (= Vivarium), c. Deensium, c. Valentinorum, c. Tricastinorum, c. Vasiensium, c. Arausicorum, c. Carpentoratensium, c. Cabellicorum, c. Avenicorum, c. Arelatensium, c. Massiliensium.

Diöcese“ unter einem besonderen Statthalter in Vienne. Diese letztgenannte Stadt war der Vorort eines grösseren Verwaltungsbezirkes, indem der „Vikar der sieben Provinzen“ hier residierte, und eines kleineren, sofern die Viennensische Provinz eine der genannten sieben war. Die Viennenser Provinz bildet ein schmales, lang gestrecktes Gebiet, im Süden begrenzt durch den Löwen-Golf, im Osten durch eine Linie, welche von Martigny nach dem Kap Margiou (östlich von Marseille) läuft. Im Norden und Westen bestimmt im ganzen der Rhonefluss die Grenze; an zwei Stellen wird sie jedoch überschritten.[605]) Arles war nichts weiter als eine der 14 Städte, die zu dieser viennensischen Provinz gehörten. Aber eine so untergeordnete rechtliche Stellung entsprach durchaus nicht der Bedeutung des Ortes. Als Handelsemporium sowohl wie als militärischer Platz überragte es sämtliche 60 Städte, die man in den „sieben Provinzen“ zählte. Insbesondere wurde Vienne durch Arles thatsächlich ganz und gar in Schatten gestellt. Sobald eine Neuordnung der Verhältnisse vorgenommen wurde, konnte die kaiserliche Regierung nicht umhin, die letztere Stadt zum Zentrum eines Verwaltungsbezirkes zu machen. Diese Neuordnung wurde notwendig, als um die Wende des vierten Jahrhunderts zum fünften der Oberstatthalter des Westens, welcher die Herrschaft über Gallien, Spanien und Britanien führte, seine Residenz von Trier wegverlegte. Das Andringen der Barbaren zwang ihn dazu. Nun wurde Arles die Hauptstadt von Westeuropa. Diese grossartige Stellung entsprach der faktischen Bedeutung der Stadt, durch deren Glanz z. B. das damalige Paris weit überstrahlt wurde. Vienne war politisch degradiert. Nun wollte auch der Bischof von Arles nicht mehr unter seinem Viennenser Kollegen stehen. Sofort erhob er den Anspruch auf die Metropolitenwürde der Provinz, in welcher seine Diöcese lag. Kirchliche Neuerungen setzen sich schwerer und langsamer durch als politische. Trotzdem verschaffte ihm die Unterstützung der weltlichen Machthaber, die Entscheidung des von ihm angerufenen Stuhles Petri und eine von Rom sanktionierte, kirchengeschichtliche Fiktion das Übergewicht über die Verteidiger des alten Zustandes. Abgesehen von anderen Befugnissen und Würden übertrug Zosimus von Rom im Jahre 418 dem Arler Bischof nicht allein in der bisherigen Viennenser Kirchenprovinz, sondern in der ganzen Provence Metropolitanrechte.[606]) In diesem Gebiet lassen sich damals fast 30 Bischofssitze nachweisen, die

---

605) S. in E. Desjardins Géographie de la Gaule Romaine Tome III Planche XX Carte civile et administrative de la Gaule vers 395, d'après la Notitia provinciarum et civitatum — et la Notitia dignitatum (p. 488).

606) Schreiben des Zosimus an alle Bischöfe der 7 Provinzen vom 22. März 417 (J—K No. 328) und an alle Bischöfe von Afrika, Gallien, der 7 Provinzen und Spanien vom 22. Sept. 417 (J—K 329) Epistolae Arelatenses genuinae ed. Gundlach p. 5—9. Dem Bischof v. Arles wird das Ordinationsrecht in der Viennensis, sowie in der Narbonensis I und II zugesprochen. Ausserdem werden die Pfarrei-Enclaven Citharista (Ceyreste) innerhalb der Telonenser Diöcese, und Gargarius (Garguier) innerhalb der Forojuliensischen als zur Arelatenser Diöcese gehörig anerkannt. Vgl. jetzt über diese: Duchesne Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I (1894) p. 96.

jetzt zu Arles in Suffragan-Stellung traten.[607]) Schon schien „das gallische Rom" zur kirchlichen Herrschaft über Gallien, ja aller Länder Europas, welche der atlantische Ocean bespült, berufen, — da zog der Pontifex am Tiber diese Bewilligung zum grössten Teil zurück. Jene Rangerhöhung entsprach aber so sehr den herrschenden Zuständen, dass die Ansprüche von Arles nicht erloschen. Auch war die Fiktion, nach welcher von dort aus ganz Gallien christianisiert sein sollte, eine wuchtige Waffe gegen jeden Versuch, den „Nachfolger des heiligen Trophimus" in die alte Abhängigkeit zurückzudrängen. Die öffentliche Meinung stand überwiegend auf dieser Seite, als ein jahrhundertelang dauernder Streit zwischen den beiden Metropolen begann. In dem Streit handelte es sich um die Metropolitanrechte, speziell die Ordinationsbefugnis innerhalb eines Bezirks, der über die alte Viennensische Provinz, jenes langgestreckte Gebiet, dessen Grenzen oben angegeben sind, weit hinausreichte. Die ganze Provence kam freilich nicht mehr in Frage, aber doch eine mindestens ebenso grosse Anzahl von Bistümern, wie die dort befindlichen, nämlich die Diöcesen alles gallischen Landes östlich der Rhone, das einst zu den sieben Provinzen gehört hatte, und die der jetzt zu Gallien gerechneten Alpenregionen.[608]) In dieser grossen Landschaft

607) Schmitz, der Vicariat von Arles H. J. B. XII, 1, (1891) S. 29: „In den Provinzen Viennensis, Narbonensis I und Narbonensis II lassen sich damals 26 bis 28 Bistümer nachweisen, s. Guérard essai sur le système territoriale de la Gaule (1832) S. 24 f."

608) Der 8. Kanon der Frankfurter Synode von 794 giebt als Inhalt der päpstlichen Entscheidungen „des Gregorius, Zosimus, Leo und Symmachus" an, dass die Kirche von Vienne 4 Suffragane haben solle, die Arelatenser 9 (bei Gundlach N. A. XIV, 330). Die päpstlichen Schreiben machen nur die 4 Viennensischen namhaft; es sind Valentia, Gratianopolis und Genava in der röm. Provinz Viennensis, Tarantasia in der röm. Provinz Alpes Graiae. — Zu Arles gehören nach dem cod. Corbeiensis und dem cod. Phillipp. 1745 saec. VI VII: Massilia, Vivarium (Alba Augusta), Dia, Tricastinum, Vaseo, Arausio, Cabellio, Avenio, Carpentoracte, diese neun in der röm. Provinz Viennensis. Telonum (d. i. nicht Toulon sur Arroux in Gallia Lugdunensis, sondern die Hafenstadt im Dep. Var, erst im 5. Jahrh. entstanden, in Narbonensis II), wird in jenem Verzeichnis (Phil.) nicht erwähnt, gehörte aber auch zu Arles. Das Verzeichnis ist überhaupt unvollständig, und die Angabe der Frankfurter Synode irre führend, weil die Narbonensis II und die Alpes maritimae damals schon ohne eigene Metropoliten waren, und von Arles aus verwaltet wurden. (Vergl. Gundlach in seiner Ausgabe der Epistolae Arelatenses genuinae p. 20 n. 1.) — Wiltsch (Handbuch der kirchl. Statistik I S. 100) zählt 18 Bistümer auf, die seit ca. 450 unter der Metropole Arles gestanden hätten. nämlich ausser den genannten: Antipolis, Aquae, Reji, Apta, Vapincum, Segesterica, Forum Julii in der Provinz Narb. II und Vendaca. — Longnon Géogr. de la Gaule p. 433—461 zählt im sechsten Jahrhundert nicht weniger als 24 Suffragan-Bistümer der Metropole Arles, nämlich ausser den genannten 18 die civitas Ucecensium, (Narbonensis I) und die civitates Ebrodunensium. Diniensium, Sanitiensium, Glannativa, Cemenelensium und Vintiensium (Alpes maritimae). — Zu Vienne gehörten ausser den 4 genannten im sechsten Jahrhundert: die c. Vallensium-Octodurum (cod. Phillipp. 1745 bei Gundlach N. A. S. 333 Anm. 1), die civitas Maurienna und die civitas Augusta (Longnon p. 411 f.); die letzteren beiden aber erst nach dem Tode des Cäsarius.

hatten zur Römerzeit ausser Vienne die Örter Aix, Embrun und Moutiers en Tarentaise den Rang von Provinzialhauptstädten gehabt[609]), waren zum Teil eine Zeitlang kirchliche Metropolen gewesen, hatten aber später diese Stellung verloren.[610]) In dem Streit zwischen Arelate und Vienna handelte es sich im letzten Grunde darum, ob eine von diesen beiden Städten jenes Schicksal teilen und zur kirchlichen Inferiorität verurteilt werden sollte. Das war in jenen Zeiten eine ernste Sache, denn die kirchliche Vorherrschaft gab nicht nur das entscheidende Übergewicht in allen wichtigen Fragen des geistigen Lebens, sie brachte ausserdem politische Macht und Geld ein. Auf beiden Seiten ist hartnäckig gestritten worden, oft mit wenig edlen Mitteln, mit Intriguen und Fälschungen.

Den grössten Vorteil von der ganzen Sache hatte der römische Stuhl. Bis dahin klaffte ein weiter Riss zwischen seinen Ansprüchen und der Anerkennung derselben. Der Gang der Begebenheiten im fünften Jahrhundert hat auf vielfache Weise den Einfluss Roms gewaltig verstärkt. Unter anderem hat auch der Streit zwischen Arles und Vienne dazu verholfen. Durch Befolgung des altrömischen Grundsatzes divide et impera und kluge Benutzung der jedesmaligen politischen und kirchlichen Situation glückte es nämlich den Päpsten[611]), bei Gelegenheit dieser von ihnen selbst in die Länge gezogenen Affaire die Anerkennung ihrer Ansprüche in Gallien ein gutes Stück zu fördern. Nachdem der Versuch des grossen Bischofs Hilarius von Arles, seinem Stuhl den unabhängigen Primat über die ganze gallische Kirche zu verschaffen, an der Überlegenheit der Machtmittel Leos des Grossen gescheitert war, beeiferten sich die Bischöfe von Vienne und Arles um die Wette, Roms Gunst zu erlangen. Sie haben dabei erfahren müssen, dass es zweierlei Ding ist: auf den Felsen bauen und sich auf den Stuhl Petri verlassen; denn der eine Papst widerrief, was der andere bestätigt hatte, bisweilen mit bitterm Tadel des Amtsvorgängers.[612]) Es würde verkehrt sein, den Wechsel der Entscheidungen nur auf Herrschsucht oder charakterlose Willkür zurückzuführen. Der Fehler lag weniger in den einzelnen

---

609) Vienne erscheint in der notitia Galliarum als metropolis der provincia Viennensis, die civitas Aquensium als metropolis der Narbonensis secunda, die civitas Ebrodunensium als metropolis der Alpes maritimae, die civitas Ceutronium (Darantasia) als metropolis der Alpes Graiae et Poenninae.

610) Longnon Géographie de la Gaule p. 183 ff.

611) Im folgenden ist der Ausdruck „Päpste" mehrfach im modernen Sinne gebraucht, obgleich das Wort papa damals noch allen Bischöfen gegenüber angewandt wird.

612) Symmachus v. Rom an Aeonius v. Arles 28/29. Sept. 500 (J—K No. 754 Thiel I, 655 s.): Er habe gehört, dass zwischen Arles und Vienne ein Streit über das Ordinationsrecht bestehe: illa re videlicet faciente, quod decessor noster sanctae recordationis Anastasius, tractans confusionem provinciae, aliqua contra veterem consuetudinem jusserit observari, decessorum suorum videlicet ordinationem, quod non oportebat sub qualibet necessitate, transgrediens. Nam dum ad Trinitatis instar, cujus una est atque individua potestas, unum sit per diversos antistites sacerdotium, quemadmodum priorum statuta a sequentibus

Päpsten als in dem System. Dieses bestimmte einerseits, dass alle kirchlichen Rechtssprüche dogmatisch motiviert werden mussten, anderseits, dass sich die hierarchische Würde der Bischöfe nach der politischen Bedeutung ihrer Sitze zu richten hätte. Dadurch wurden ephemere Notbehelfe und zeitweilige Ausflüchte mit den ewigen Heiligtümern des Christenglaubens fortwährend in einen unwahren Zusammenhang gebracht. Das System war auf die Stabilität der römischen Reichsinstitutionen gegründet. Der unaufhörliche Wechsel der Zustände während der Völkerwanderung spottete jeder Berechnung. Er zwang zu Opportunitätsrücksichten und augenblicklichen Massnahmen. Das durften aber die Päpste nie eingestehen: sie redeten im Namen Gottes, und hatten doch nur die Voraussicht von Menschen: daher die schreienden Widersprüche in ihren Entscheidungen.

In den letzten Dezennien des fünften Jahrhunderts war die Provinz Viennensis in der Weise politisch geteilt, dass die grössere Hälfte mit Vienne zum Burgunderreich, die kleinere mit Arles zu dem Westgothengebiet gehörte.[613]) Beide Metropolen waren arianischen Herrschern unterthan, aber ihre Situation war sehr verschieden. Schon dadurch erhielt die ursprüngliche Provinzialhauptstadt Vienna der Rivalin gegenüber einen gewissen Vorsprung, dass sie eine der Residenzen, zeitweilig die Residenz, der Burgunderkönige war[614]), während im Westgothenreich die Herrscher nicht zu Arles, sondern zu Toulouse ihren Sitz hatten. Weit bedeutungsvoller war aber die verschiedene Stellung der beiden arianischen Dynastieen zur katholischen Kirche. Es hatte eine Zeit gegeben, wo kein solcher Unterschied bestand. Um die Mitte des Jahrhunderts hatten nämlich die beiden Regierungen dem Papst gegenüber dieselbe Politik verfolgt; der Nachfolger Petri war da-

---

convenit violari? Huc accedit, quod haec si eveniat sententiarum varietas, ad ipsam sacrosanctam catholicam religionem credimus pertinere: cujus omnis potestas infringitur, nisi universa, quae a Domini sacerdotibus semel statuuntur, perpetua sint etc.

613) Arles wird nach dem chron. des Vict. Tununn. i. J. 471 von den Westgothen erobert; vielleicht sind diese 475 aus der Stadt gewichen; jedenfalls ist sie seit 481 definitiv gotisch bis 537 (resp. 534) Jordanes c. 47. Longnon p. 45 s. p. 443 s. — Vienne scheint zwischen 463 und 473 burgundisch geworden zu sein. Binding I, 59. Longnon p. 71. — Von den 14 Städten der alten provincia Viennensis waren am Anfang des VI. Jahrhunderts ausser Arles nur Viviers und Marseille westgothisch, Avignon scheint zwischen 500 und 506 von Alarich II. annektiert worden zu sein (Longnon p. 444 s.); die übrigen zehn Städte gehörten sämtlich zu Burgund. — Von der Narbonensis II und den Alpenlandschaften, die nach Anm. 608 unter Arles standen, waren um 506 folgende 11 Orte westgothisch: Aix, Toulon, Fréjus, Antibes, Nizza, Cimiez, Vence, Glandève, Digne, Senez und Riez. Zu Burgund aber gehörten 4, nämlich Apt, Gap, Sisteron und Embrun.

614) Vienne war i. J. 500 die Residenz des Königs Godegisel Greg. Tur. h. Fr. II, 33 ed. Arndt p. 95 s. Gundobad hat meistens (nach Binding I, 73 — abweichend von Longnon p. 423 — sogar von vornherein) dort residiert. Anders Jahn, Gesch. d. Burg. II, 130—138. Dieser will, wie mir scheint mit Unrecht, die Bedeutung von Vienne für das Burgunderreich einzig und allein auf den Einfluss des Bischofs Avitus zurückführen.

mals ein wichtiger Faktor in dem Ganzen des römischen Reichs, und die Germanenvölker galten noch als Verbündete der Römer. Daraus erklärt es sich, dass Prinz Friedrich, Hauptfeldherr der Westgothen, Bruder des Königs Theodorichs II. (453—466), den Nachfolger Leos des Grossen inbetreff kirchlicher Unregelmässigkeiten[615]) benachrichtigte, und der Burgundenkönig Gundiok sich bei demselben römischen Bischof über einen hierarchischen Gewaltstreich beschwerte, durch den die Rechte des Staates verletzt waren.[616]) Beide Male wurde das entscheidende Wort am Tiber gesprochen, und der Papst redet von dem Burgundenkönig und dem Westgothenprinzen als seinen lieben Söhnen.[617]) Bald gingen aber die Wege der beiden arianischen Regierungen weit auseinander. Die Burgunder blieben katholikenfreundlich und räumten den Bischöfen grossen politischen Einfluss ein, während König Eurich (466—485), dessen Regierung den Höhepunkt der westgothischen Macht bildet, bei den Machinationen der renitenten Bischöfe die Souveränetät der Staatsgewalt energisch behauptete. Die kirchliche Tradition hat ihm grausame Verfolgungswut angedichtet. Aber er hat nicht einmal einen systematischen Kulturkampf geführt, sondern nur einige verräterische Bischöfe verjagt oder gefangen setzen lassen.[618]) Im übrigen gestattete er den Anhängern der Trinitätslehre freie Religionsübung und zählte Römer unter seinen höchsten Staatsbeamten, obgleich er persönlich von Animosität gegen die hierarchischen Zeloten nicht frei war und das mit Betonung ausgesprochene Wort: katholisch „ihm die Mienen, wie Essig, zusammenzog.“[619]) Immerhin hielten sich die kirchlich eifrigen Katholiken, weil

615) Brief des Hilarus v. Rom an Leontius von Arles v. 3. Nov. 462 (J—K No. 554) Thiel I, 140. ep. Arelat. ed. Gundlach p. 22. Korrekter als Hefele C. G. II² S. 589 f. erzählt den ganzen Handel Langen Gesch. d. r. K. II, 115 f. — König Theoderich II. war mit dem römischen Präfekten Galliens, dem späteren Kaiser Avitus, persönlich befreundet.

616) Brief des Hilarus an Leontius v. Arles v. 10. Okt. 463 (J—K No. 556) Thiel I, 146 ep. Arelat ed. Gundlach p. 28. — Vergl. Langen l. c. S. 117 ff.

617) Epist. Arelat. ed. Gundlach p. 22 s. . . . „siquidem, quod et rumore cognovimus, et quantum diligenter a diacono Johanne, qui a magnifico viro, filio nostro Fritherico, litteris suis nobis insinuatus est, requisivimus, quod iniquissima usurpatione quidem Hermes episcopatum civitatis Narbonensis execrabili temeritate praesumpserit.“ — Ibd. p. 28: „quantum enim filii nostri, viri inlustris magistri militum Gunduici, sermone est indicatum, praedictus episcopus (Mamertus von Vienne) invitis Deensibus . . . hostili more, ut dicitur, occupans civitatem, episcopum consecrare praesumit.“ Die Meinung Gaupps u. a., als lasse sich aus diesen Worten der katholische Glaube Gundioks erschliessen, widerlegt Binding I, 41.

618) Villevieille trägt über Eurich und die Stellung der Westgoten zum Katholicismus noch ganz die fable convenue vor. Vergl. dagegen die quellenmässige Darstellung bei Kaufmann D. G. II, S. 53 ff. Doch darf nicht verkannt werden, dass Alarich II. dem Katholizismus mehr entgegenkam, als Eurich.

619) Apoll. Sidon. epist. VII, 6, § 6 ad Basilium papam (Bischof von Aix?) ed. Lütjoh. p. 109, l. 22: sed, quod fatendum est, praefatum regem Gothorum, quamquam sit ob virium merita terribilis, non tam Romanis moenibus quam legibus Christianis insidiaturum pavesco. tantum, ut ferunt, ori, tantum pectori suo ca-

sie nicht herrschten, für unterdrückt und verfolgt und hörten auch unter seinem Nachfolger Alarich II. (485—507) nicht auf, mit dem Ausland zu konspirieren, obgleich die Regierung ihnen mit den weitgehendsten Konzessionen entgegenkam.

In dem Metropolitanstreit zwischen Arles und Vienne war also der letztere Ort bedeutend im Vorteil. Namentlich im Anfang der Regierung Alarichs II., als dieser Monarch für die Dauer des Umschwungs der westgothischen Kirchenpolitik noch keine Garantieen gegeben hatte, erschien das Interesse Roms nur dann gesichert, wenn in der südfranzösischen Kirche der Bischof von Vienne dominierte, und nicht etwa burgundische Diöcesen dem Unterthan einer für kirchenfeindlich geltenden Dynastie unterstellt wurden.

So lagen die Dinge um die Zeit, als Cäsarius von der Insel Lérins krank nach Arles kam, und sein Verwandter Aeonius die Arelatenser Kirche leitete. Damals traf der römische Bischof Anastasius II. in dem Rangstreit zwischen Arles und Vienne eine Entscheidung, welche allen früheren Festsetzungen der Päpste ins Gesicht schlug. Der Einfluss der Stadt, „von welcher als Quelle alle Bäche des Glaubens in ganz Gallien ihren Ursprung genommen haben" (wie einst Papst Zosimus versicherte)[620], wurde auf ein Minimum reduziert, dem Bischof von Vienne aber die leitende Stellung in Südgallien, vor allem die Metropolitangewalt in der Viennensis, zugestanden.[621] Dürfen wir einer

---

tholici mentio nominis acet, ut ambigas ampliusne suae gentis an suae sectae teneat principatum. Vergl. Dahn K. d. G. V, 101. — Eben dieser leidenschaftliche Brief des Sidonius an Basilius ist von Gregor v. Tours h. F. II, 25 als Quelle benutzt (ed. Arndt p. 87 l. 15. Exstat hodieque et pro ac [hac] causa ad Basilium episcopum nobilis Sidoni ipsius epistola, quae haec ita loquitur), und die Missverständnisse der Rhetorik des Briefschreibers durch den Historiker haben den Grund zu der falschen Auffassung der Kirchenpolitik des Königs gelegt.

620) Brief des Zosimus an die Bischöfe der 7 Provinzen vom 22. März 417 (epist. Arelat. ed. Gundlach p. 6 l. 16) Sane quoniam metropolytane Arelatensium urbi vetus privilegium minime derogandum est, ad quam primum ex ac sedes Trophymus summus antestites, (antistes) ex cuius fonte tote Galliae fidei rivulos acciperunt, directus est. Wiederholt in dem 2. arelatensischen Brief des Zosimus ed. Gundlach p. 8 l. 40.

621) J—K no. 748. — In dem verlorenen Schreiben hat es sich zunächst um das Ordinationsrecht in der Viennensis gehandelt, vergl. Gundlach zu ep. Arelat. 24 (p. 34). Von den 14 Städten der urspr. provincia Viennensis (Anm. 605) sollten nach der Entscheidung Leos d. Gr. nur Grenoble, Genf und Valence dem Bischof von Vienne unterstehen (Anm. 608). Nun gehörten aber zu Burgund, ausser Vienne selbst, noch 7 andere Städte dieser Provinz (Anm. 613), nämlich Vaison, Die, Carpentras, Orange, Trois Chateaux, Cavaillon und Avignon (vergl. Longnon pp. 73. 74 mit p. 438 und p. 444). — Avitus musste vor allen Dingen wünschen, diese sieben Städte in seinem Metropolitanverbande zu haben, und die Burgundische Regierung hatte ebenfalls ein grosses Interesse daran. Denn wenn sie zu dem westgothischen Arles gehörten, so lag bei der Machtstellung des Arelatenser Bischofs darin eine Gefahr für den Staat. Vielleicht hat Anastasius II. dem Avitus nicht mehr zugestanden als diese sieben; schon hierin lag ein direkter Widerspruch gegen die Entscheidungen der früheren Päpste. Höchst wahrscheinlich hat aber der Bischof

Nachricht des Gregor von Tours trauen, welche er in einer Erzählung bietet, die nicht frei ist von Elementen volkstümlich-sagenhafter Dichtung, so hatten die Burgunder damals ihr Reich auf Kosten der Westgothen momentan bis zur Rhonemündung ausgedehnt, so dass Arles und Marseille burgundische Städte waren.[622]) Ist dies richtig (und dies ist meiner

---

von Vienne seine Ansprüche nicht darauf beschränkt, sondern die Oberhoheit auch über die westgothischen Diözesen der alten Viennensis verlangt. Die Grenzen der Metropolitansprengel waren nämlich keineswegs an die Landesgrenzen gebunden, sondern griffen oft darüber hinaus (wie das Löning, G. d. d. KR. I, 531 erwiesen hat). Die Annahme von Löning S. 580 und Langen II, 223: Anastasius II. habe dem Avitus die ganze Provinz Viennensis zugesprochen, hat (obwohl sie sich aus dem Papstbrief vom 28. Sept. 500, den beide Gelehrte als Beweis anführen, nicht erweisen lässt) nämlich deshalb die grösste Wahrscheinlichkeit, weil Avitus in bezug auf den Umfang seines Metropolitansprengels stets mit kolossalen Prätensionen aufgetreten ist, und denselben mit dem grössten Geschick Geltung zu verschaffen gewusst hat. Die Belege dafür datieren freilich aus etwas späterer Zeit. An dem Burgundischen Landeskonzil zu Epao, d. 6. Sept. 517, nahmen ausser den Bischöfen der 7 Städte, welche nach den Entscheidungen aller Päpste (abgesehen von Anastasius II.) zu Arles gehörten, Bischöfe aus den Kirchenprovinzen Lugdunensis I (Metropole Lyon), Lugdunensis IV (Metropole Sens), Maxima Sequanorum, Alpes Graiae, Narbonensis II und Alpes maritimae teil. Avitus aber unterschreibt als Vorsitzender das Protokoll: „Avitus eps constitutiones nostras, id est sacerdotum provinciae Viennensis, releg. et ss. (Avitus ed. Peiper p. 174). Im Sinne dieser Prätensionen wollen auch folgende Äusserungen des ehrgeizigen Mannes verstanden werden: ep. 39 (36) ad Senarium vom Jahre 515/516 ed. Peiper p. 68 l. 6 ex consensu antistitum provinciae Viennensis . . . destinavi. — ep. 41 (37) an Hormisda v. J. 516 . . . servos vestros, filios meos Aletium presbyterum et Viventium diaconum, totius provinciae Viennensis nomine, quae ecclesiae ad me pertinenti ab universis decessoribus vestris et apostolica sede commissa est, cum praesentis famulatus pagina destinavi. — Von Anastasius II. hat Avitus sicher nicht weniger, sondern höchst wahrscheinlich mehr gefordert und erhalten, als die Oberaufsicht über die alte Viennensis; er wird gewünscht haben, sämtliche Diöcesen, die mit den von ihm jetzt beherrschten historisch zusammenhingen, wieder mit diesen unter seinem oberhirtlichen Stabe zu vereinigen. Kurz es war eine Politik der Reunionen, die er betrieb und für die er die Burgundische Regierung zu interessieren wusste. Denn trotz des gleichen Arianischen Bekenntnisses und der Stammesgemeinschaft haben Westgoten und Burgunder sich gegenseitig einander abgenommen, wo sie etwas bekommen konnten (vergl. die folgende Anmerkung). Zu weiteren Annexionen der letzeren konnten die kirchlichen Reunionen die Einleitung bilden. Avitus wird die Sache so dargestellt haben. Sein ungeheurer Einfluss auf das burgundische Königshaus beruhte wahrhaftig nicht darauf, dass er „aussah wie ein Engel", wie uns die gefälschte collatio episcoporum glauben machen will, sondern in erster Linie auf Gemeinsamkeit der Interessen.

622) Greg. Tur. hist. Franc II. 32. (ed. Arndt p. 93 l. 18) Tunc (d. i. vor d. J. 500) Gundobadus et Godegisilus fratres regnum circa Rhodanum aut Ararem cum Massiliensem prouintiam retinebant. Vergl. Longnon p. 72: On ne peut nier toutefois l'extension momentanée du royaume de Bourgogne au delà de la Durance. Dass der anschauliche Bericht Gregors über die Vorgänge des Jahres 500 mit dichterischen Elementen durchzogen ist, zeigt Junghans Gesch. d. Childer. u. Chlodovech S. 68 f. Vergl. Binding S. 160 f. So lange die collatio episcoporum des

Ansicht nach anzunehmen), so hat Avitus auch die Obergewalt über Arles selbst gefordert und erhalten. Aeonius ist Suffragan des Viennenser Hierarchen geworden.

Aber ehe Cäsarius den Bischofsstuhl von Arles bestieg, änderte sich die Lage der Dinge. Godegisel, ein Teilkönig von Burgund, lockte um die Zeit, als Cäsarius dem Kloster auf der Rhoneinsel als Abt vorstand, die Franken ins Land. Gestützt auf die Sympathieen eines Teils der katholischen Romanen und mit Hilfe Chlodovechs, sucht er seinen Bruder Gundobad zu vertreiben und sich zum Alleinherrscher zu machen. Der Plan misslingt. Der Verräter wird getötet, die Franken ziehen nach anfänglichen grossen Erfolgen aus unbekannten Gründen ab, Gundobad behauptet sich als einziger Burgundischer König und sichert durch eine Politik, welche die romanisch-katholischen Unterthanen begünstigt und zu den Franken freundschaftliche Beziehungen unterhält, bis zu seinem 16 Jahre später erfolgten Tode sein Reich vor ähnlichen Katastrophen. Arles und Marseille kommen während jener Wirren wieder unter westgothische Herrschaft.

Unterdessen war in Rom auf Anastasius II. Papst Symmachus gefolgt. Das bedeutete nicht bloss einen Wechsel der Personen, sondern des Systems. Der Erstgenannte hatte nämlich in seinem Bestreben, das nun schon anderthalb Dezennien dauernde Schisma zwischen Orient und Occident zu beendigen, den morgenländischen Monophysiten ein solches Entgegenkommen gezeigt, dass sich weiter Kreise des Abendlandes nicht bloss eine oppositionelle Stimmung, sondern eine Gährung bemächtigte, welche, wenn sie länger anhielt, die Vorherrschaft Roms im Abendlande ernstlich gefährden konnte — ein Vorspiel der später infolge des Dreikapitelstreits eintretenden Secession. Als Anastasius starb, sahen die entschiedenen Anhänger der Zweinaturenlehre darin ein göttliches Strafgericht[623]) — jene Auffassung hat es bewirkt, dass Dante diesen Papst in die Hölle versetzt.[624]) Die Byzantinische Partei wählte nun den Laurentius, die römische den Symmachus zum Nachfolger. In Gallien schloss man sich natürlich dem letzteren an. Aeonius hielt die Gelegen-

---

Jahres 499 noch nicht als Fälschung erwiesen war, konnte die citierte Angabe Gregors durch sie als gestützt erscheinen. Obwohl diese Stütze jetzt wegfällt, halte ich sie doch für richtig. Sie gliedert sich durchaus in den geschichtlichen Verlauf ein.

623) Lib. Pontif. ed. Duchesne p. 258: „nutu divino percussus est", dazu Duchesne note: „Anastase survécut peu au retour de ses légats et à la reprise des relations avec Thessalonique. Les exaltés virent dans cette mort prématurée un effet de la colère divine." Über die Politik des Anastasius berichtet das Papstbuch parteiisch: Eodem tempore multi clerici et presbiteri se a communione ipsius (des Papstes Anastasius II.) erigerunt, eo quod communicasset sine consilio presbiterorum vel episcoporum vel clericorum cunctae ecclesiae catholicae diacono Thessalonicense, nomine Fotino, qui communis erat Acacio et quia voluit occulte revocare Acacium et non potuit" vergl. die Kritik Duchesnes l. c. p. XLIII.

624) Vergl. Döllinger Papstfabeln p. 124. — Am Anfang des XI. Gesanges der „Hölle" treffen Dante und Virgil im Kreise der Ketzer Papst Anastasius II. „Und auf dem Stein des Grabes stand geschrieben: Papst Anastasius liegt verwahrt in mir, Den einst Photin vom rechten Weg vertrieben."

heit für günstig, die Entscheidung des letzten Papstes rückgängig zu machen. Er beschwerte sich bei dem neuen Papst: Avitus habe mit unehrlichen Mitteln von Anastasius Begünstigungen erschlichen, die mit früheren päpstlichen Erlassen direkt im Widerspruch ständen.[625]) Symmachus verordnete, dass von beiden Parteien Gesandte nach Rom geschickt werden sollten, um die Sache klar zu legen, und als darauf nur von Arles ein Presbyter eingetroffen war, verurteilte er in einem Brief vom 29. September 500 die Entscheidung seines Vorgängers auf das entschiedenste und sprach Arles alle früher verbrieften Rechte zu.[626]) Damit war aber die Sache nur scheinbar erledigt. Sobald in Burgund die Ruhe wieder hergestellt war, remonstrierte Avitus. Er konnte geltend machen, dass er während des Krieges, durch welchen gerade Vienne schwer heimgesucht war — die Stadt hatte eine Belagerung auszuhalten — verhindert gewesen sei, einen Bevollmächtigten zu schicken, dass dem Papst also die Sache einseitig dargestellt sei. Symmachus hätte sich nun zwar aus den päpstlichen Archiven leicht über die Rechtsfrage unterrichten können, und dann musste seine Entscheidung abermals zu gunsten von Arles ausfallen. Andere Erwägungen jedoch mahnten zur Behutsamkeit. War es wohlgethan, jetzt, wo sich eben die Burgundischen Verhältnisse günstig anliessen, störend in sie einzugreifen? Es hiess doch fürwahr ins eigene Fleisch schneiden, wenn man den Einfluss des bei Hofe und bei der romanischen Bevölkerung viel vermögenden Avitus untergrub, anstatt ihn zu stärken. Ferner gab es im ganzen katholischen Abendlande kaum einen so einflussreichen Mann, wie den vornehmen Viennenser Bischof, dessen Verbindungen bis nach Konstantinopel, Alexandria und Jerusalem reichten[627]), und der zu der römischen Aristokratie die intimsten Beziehungen unterhielt.[628]) Und gerade jetzt waren diese Beziehungen für Symmachus von der allerhöchsten Wichtigkeit. Eine mächtige Partei, zu der viele Senatoren und hoch angesehene Kleriker zählten, hatte auf ihn die schwersten Beschuldigungen gehäuft, und er war nicht in der Lage, allein auf die Gerechtigkeit seiner Sache Vertrauen zu setzen; er führte einen Kampf der Macht gegen die Macht. Nur durch festes Zusammenhalten aller kurialistisch Gesinnten war der Sieg zu hoffen, und nirgends fand der Papst eine sichrere Stütze als

625) Symmachus v. Rom an Aeonius v. Arles 21. Oktob. 499 (ep. Arelat. ed. Gundl. p. 34): Movit equidem nos, quod dilectionis tue relatio declaravit; namque contra regulas ecclesiastici constituti et adversum reverendum chanonum tractum per subreptionem Viennensis ecclesie pontificem de apostolica, dudum praesidentem decessore nostro, sede culpabiliter aliqua meruisse.

626) Ibd. p. 34. 35; vergl. oben Anm. 612.

627) Vergl. die Briefe des Avitus an Elias von Jerusalem ep. 20a (ed. Peiper p. 54) ep. 25 (p. 56 s.) — an Johannes Cappadox, Bischof von Konstantinopel ep. 9 (p. 43) — an einen Bischof von Alexandrien ep. 65 (p. 88) — an Bischof Eustorgius von Mailand ep. 10 (p. 44) — an Bischof Petrus von Ravenna ep. 40 (p. 68).

628) Vergl. den Brief des Avitus an den praefectus Liberius ep. 35 (p. 65). — an Aurelianus ep. 37 (p. 66). — an Senarius, Inhaber einer hohen Hofcharge bei Theoderich ep. 38 (p. 68). — an die römischen Senatoren Vitalinus ep. 47 (p. 76) Celer ep. 48 (77).

bei den gallischen Ultramontanen, an deren Spitze Avitus stand. Ihm gegenüber kam der Einfluss des Aeonius von Arles gar nicht in Frage, er erschien als kaum nennenswert. So entschloss sich denn Symmachus, den vielbetretenen Weg der dilatorischen Behandlungsweise von Rechtsfragen wieder einzuschlagen. Er schrieb am 13. Oktober 501 an Avitus einen Brief, der alles in der Schwebe liess. Während er noch vor einem Jahre erklärt hatte, nie und nimmer hätte sein Vorgänger Anastasius im Widerspruch mit früheren päpstlichen Verordnungen treten dürfen, so wenig wie in den Personen der Trinität ein Widerspruch sei[629]), — hiess es jetzt: es würde ihn freuen, wenn der Bischof von Vienne den Nachweis führe, dass Anastasius in der Annullierung früherer Entscheidungen „vernunftgemäss" gehandelt habe.[630]) Vor einem Jahre hatte Symmachus versichert: „Alle Macht der katholischen Religion wird zerknickt, wenn nicht alles, was von den Priestern des Herrn einmal festgesetzt ist, ewige Dauer hat. Was für eine Verehrung soll man noch den Stellvertretern des seligsten Apostels Petrus zuerkennen, wenn das, was sie während ihres Priestertums vorschrieben, aufgelöst wird, sobald sie vom Schauplatz abgetreten sind?"[631]) Jetzt äusserte er in dem Brief an Avitus, es schade nichts, wenn aus gerechter Ursache etwas gegen die Regel geschehe. Verletzt werde diese nur durch Eigensinn und Verachtung des Altertums.[632]) Damals musste der Bischof von Arles sich wundern, dass dem Byzantiner-Freund Anastasius noch das Ehrenprädikat „mein Vorgänger heiligen Angedenkens" gelassen wurde, denn Symmachus redete von ihm, als habe er dem heiligen Geist widerstrebt; jetzt sah derselbe Papst „mit Freuden dem Augenblick entgegen, wo er sich durch Nachweise des Avitus davon überzeugen werde, dass jener zum allgemeinen Nutzen von der Rigorosität des strengen Gesetzes etwas abgewichen sei" (als ob es sich darum in diesem Falle gehandelt hätte). Manchmal, so vernünftelt der bedrängte Papst weiter, würde es geradezu grausam sein, auf dem starren Gesetz zu bestehen. Seien doch die Ge-

629) S. oben Anm. 612.

630) Brief des Symmachus v. Rom an Avitus von Vienne d. 13. Oktob. 501 (Thiel I, 657): licet confusionem provinciae a praedecessore nostro sanctae memoriae Anastasio episcopo praeter Ecclesiae consuetudinem et antiqua praedecessorum nostrorum statuta factam esse dixerimus et non esse tolerandam, attamen si ea, quae fecit, rationabiliter fecisse fraternitas tua docuerit, gaudebimus nihil esse ab eo contra canones attentatum. (J—K No. 756.)

631) Symmachus an Aeonius v. Arles d. 29. Sept. 500 (ep. Arelat. ed. Gundlach p. 35): Huc accedit, quod, haec si eveniat sententiarum varietas, ad ipsam sacrosanctam chatholicam religionem credimus pertinere; cuius omnis potestas infringitur, nisi universa, que a Dei sacerdotibus semel statuuntur, perpetua sunt. Quod alias contigere poterit, si successor decessoris actibus non tribuerit firmitatem et roborando, que gesta sunt, faciat rata esse, que gesserit? Quanta enim vicariis beatissimi Petri apostoli iudicabitur esse reverentia, si, que in sacerdotio praecipiunt, eisdem transeuntibus dissolvantur? (J—K No. 754.)

632) Symmachus an Avitus d. 13. Oktob. 501 (Thiel I, 657): quod fit praeter regulam, modo sit ex justa causa, non infringit regulam, quam sola pervicacia et antiquitatis contemptus laedit.

setze in der Absicht gegeben, dass sie nützen, und nicht, dass sie schaden sollten! Kurz, Avitus möge nur fortfahren, Beweise an ihn gelangen zu lassen, dass Anastasius nichts beschlossen hätte, was rückgängig zu machen sei.[633])

Avitus hat diese sehr deutliche Sprache verstanden. Er lieferte die Beweise, indem er aus allen Kräften für Symmachus agitierte.[684]).

Etwa ein Jahr nach diesem letzten Brief wurde Cäsarius Bischof von Arles. Er fasste seine Aufgabe tiefer und ernster auf, als dass er sofort den Kampf mit dem rührigen Rivalen begonnen hätte. Ihm war es im Grunde darum zu thun, die ihm anvertrauten Seelen von dem ewigen Verderben zu retten, er suchte dabei auch der mancherlei leiblichen und geistigen Not zu steuern, die er in seiner Umgebung wahrnahm. Mit der Zeit aber, als er seine Thätigkeit weiter ausdehnte, musste er sich auf mannigfache Weise gehemmt fühlen. Und sollte er es nicht als seine heilige Pflicht betrachten, Rechte, welche seinem Stuhl ein Jahrhundert lang zugestanden hatten, ja die, wie er glaubte, in die Zeit der Apostel zurückreichten, wiederzugewinnen? Es ist ganz undenkbar, dass Cäsarius nicht an die Legende vom heiligen Trophimus als der Quelle alles Christentums in Gallien fest geglaubt hat. Eine Kritik an derselben zu üben, musste ihm ganz fern liegen. Gewiss hatte ihn sein Verwandter davon überzeugt, dass Avitus auf verächtlichen Schleichwegen die Rechte an sich gerissen hatte. Wie konnte man nun wieder zu denselben gelangen? Wenn Arles westgothisch blieb, war es unmöglich. Burgund nahm dem Nachbarn gegenüber gerade damals eine sehr unfreundliche Stellung ein. Nie hätte Gundobad erlaubt, dass jetzt ein gothischer Bischof in sein Land hineinregierte. Und Avitus lag ihm immer in den Ohren; er unterhielt, wenn er den König nicht sprach, einen regen Briefwechsel mit ihm, wusste sich namentlich dem Prinzen Sigismund ins Vertrauen zu stehlen und benutzte dasselbe, um das Pfaffenregiment vorzubereiten, welches später, während der Regierungszeit des unglücklichen Königs, in Burgund die traurigsten Verwirrungen angerichtet hat. Hätte Avitus im Lande selbst einen einigermassen ebenbürtigen Rivalen gehabt, so wäre es schwerlich so weit gekommen. Wurde Arles wieder burgundisch, so konnte Cäsarius hoffen, gestützt auf sein gutes Recht und auf Roms Beistand, dem Viennenser Bischof seine Alleinherrschaft streitig zu machen. Wenn jenem mehr auswärtige Verbindungen zu Gebote standen, so war Cäsarius dafür Burgunder

633) Symmachus an Avitus d. 13. Oktob. 501 (Thiel l. c.) quamvis a patribus statuta diligenti observatione et observanti diligentia sint custodienda, nihilominus propter aliquod bonum de rigore legis aliquid relaxatur, quod et ipsa lex cavisset, si praevidisset. Et saepe crudele esset, insistere legi, quum observantia ejus esse praejudiciabilis Ecclesiae videtur; quoniam leges ea intentione latae sunt, ut proficiant, non ut noceant. Quamobrem pergat dilectio tua, rationes quae praedecessorem nostrum ad tractandam praedictam confusionem impulerunt, ad nos dirigere, ut et sciamus quid fuerit statuendum, et in Domino laetemur beatae memoriae Anastasium nihil fecisse retractandum.

684) Avitus episcopus Fausto et Symmacho senatoribus urbis ep. 34 (31) ed. Peiper p. 64 3, vom Ende des Jahres 501.

von Geburt, hatte lebendige Beziehungen zu der dortigen romanischen Bevölkerung und war eine viel populärere Persönlichkeit als jener vornehme Hofmann und selbstgefällige Schönredner. Auch ihm wollte König Gundobad wohl: durfte er doch in einem höchst kritischen Augenblick von ihm eine kräftige Hülfsleistung erfahren, die ihm wie eine Antwort des Himmels auf seine sehnsuchtsvollsten Wünsche erschien![635] Kurz: wenn Cäsarius seine altverbrieften Rechte als Metropolit der Viennensis wiederherstellen wollte, so musste er zunächst dahin wirken, dass Arles vom Westgothenreich los kam und wieder burgundisch wurde.

Aber übte er dann nicht Hochverrat gegen seinen Landesherrn? Musste nicht die lebendige Religiosität des Arelatensers sein Gewissen schärfen, und sagte ihm dieses nicht, dass er in seinem Amt als Bischof nicht weltliche Politik zu treiben, sondern das Evangelium zu verkündigen und die Sakramente zu verwalten habe?

Zunächst haben wir uns daran zu erinnern, dass nach allgemeiner Anschauung der damaligen Zeit das Bischofsamt politische Aufgaben in sich schloss. Der Bischof ist der erste Mann in der Stadt, darum heisst er episcopus civitatis. Nicht bloss für rein kirchliche, sondern auch für weltliche Angelegenheiten sahen die Romanen in dem Bischof ihr Haupt. „Einen Mönch kann man nicht zum Bischof brauchen, heisst es bei Appollinaris Sidonius, der nur im Himmel die Seelen, nein einen Mann, der Leib und Leben der Seinen vor dem weltlichen Richter vertritt. Er bedarf der Klugheit der Schlange."[636] Diese Worte reden freilich nur von einer bischöflichen Wirksamkeit innerhalb der Staatsgesetze, man fand es aber auch natürlich, dass die Bischöfe in die Verhältnisse der Staaten zu einander eingriffen. Um das Jahr 470 war Bischof Graecus

635) Vita Caesarii II, 7 u. 8. Cäsarius ernährt zu Arles eine grosse Menge freigekaufter Gefangener, unter denen sich, wie der Biograph charakteristisch bemerkt, viele nobiles befanden. Der Kassenverwalter meldet, dass die Mittel zu Ende seien. Würden auch nur einen Tag weiter die Gefangenen ernährt, so habe morgen der Bischof selbst nichts zu essen. Voll Gottvertrauen befiehlt Cäsarius trotz des Murrens seiner Kleriker alles was vorhanden sei, zu verteilen: cras dabit Deus, quia qui dat pauperibus, nunquam egebit.... Denique alia die, qua pallentes lucescere metuebant hi qui ope ecclesiae sustentabantur, ... Gundebaldus et Sigismundus reges Burgundionum, scientes, quam alacer servus Domini ad opera misericordiae festinaret, antequam lux ipsa diei claresceret, tres naves, quas latenas vocant majores, plenas cum tritico direxerunt. Vita II, 7 (8) M. 67, 1028 C. Der Vorgang fällt in die Jahre 510/11. Seit 510 führte Prinz Sigismund den Titel rex. Er war damals schon zum Katholicismus übergetreten. (Binding I, S. 222. — S. 217. — S. 185).

636) In der höchst merkwürdigen Wahlrede, welche Apollinaris Sidonius um d. J. 474 in der Kirche von Bourges zur Empfehlung der Bischofskandidatur des Simplicius hielt — er schildert die Situation mit mehr Witz als Würde —, führt er als Einrede der Gegner an: „hic qui nominatur, inquiunt, non episcopi, sed potius abbatis complet officium et intercedere magis pro animabus apud caelestem quam pro corporibus apud terrenum iudicem potest" (Ep. VII, 9, 9. ed. Luetjoh. p. 114 l. 12 ss.). — Derselbe schildert Lupus v. Troyes als Muster eines gallischen Bischofs: simplicitatem columbae in ecclesia servat, in foro serpentis astutiam. (ep. VII, 18, 4 p; 119, l. 30). Vergl. Dahn K. d. G. VI, 391 ff.

von Massilia Urheber eines Bündnisses zwischen den Westgothen und Massiliensern[637]); und welche Rolle spielt Appolinaris Sidonius in der politischen Geschichte seiner Zeit, im Kampf gegen die Barbaren, welche andere nur dann hassen mochten, wenn sie böse waren, er, wie er sich rühmte, auch wenn sie gut seien![638]) In den folgenden Jahrzehnten verwandelte sich der Stolz auf die römische Abstammung grossenteils in den Stolz auf die römische Orthodoxie. Kaum hatte Chlodovech das katholische Bekenntnis angenommen, so sahen sich die Westgothen genötigt, den aus vornehmen, römischen Geschlecht stammenden Bischof Volusianus von Tours von einer Militär-Escorte bewacht, nach Spanien zu transportieren, damit er nicht die Stadt den Franken in die Hände spiele.[639]) Ähnlich wie Tours dicht an der fränkisch-westgothischen Grenze lag, war Arles Grenzstadt nach Burgund hin. Für Gundobad war der Besitz Arles' und der Rhonemündungen noch weit wichtiger als die Loirestadt für die Franken. Sein Reich war jetzt von der See abgesperrt, ein unerträglicher Zustand! Als später König Guntram das Burgunderland beherrschte, hat er bei allen Veränderungen der Landkarte sich stets den Besitz Arles' und der Rhone-Mündungen zu wahren gesucht.[640]) Die Geschichte des ersten Dezenniums des sechsten Jahrhunderts zeigt, dass Gundobad von demselben Bestreben erfüllt war. Wenn nun Cä-

---

637) Sidon. ep. VII, 6,[10] (an Basilius) p. 110 l. 14 per vos mala foederum currunt, per vos regni utriusque pacta condicionesque portantur etc. VII, 7, 2 — 6 p. 110 s. (an Graecus von Massilia) facta est servitus nostra (der Auvergne) pretium securitatis alienae. Er zählt die ungeheuren Opfer auf, welche die Auvergnaten, im Bewusstsein Römer zu sein, im Kampf gegen die Gothen gebracht haben ... Und das alles umsonst? propter huius tam inclitae pacis expectationem avulsas muralibus rimis herbas in cibum traximus ...? pudeat vos, precamur, huius foederis, nec utilis nec decori. per vos legationes meant; vobis primum pax quamquam principe absente non solum tractata reseratur, verum etiam tractanda committitur. veniabilis sit, quaesumus, apud aures vestras veritatis asperitas, cui convicii invidiam dolor eripit. parum in commune consulitis; et, cum in concilium convenitis, non tam curae est publicis mederi periculis quam privatis studere fortunis; quod utique saepe diuque facientes iam non primi comprovincialium coepistis esse, sed ultimi. at quousque istae poterunt durare praestigiae? non enim diutius ipsi maiores notri hoc nomine gloriabuntur, qui minores incipiunt non habere. quapropter vel consilio, quo potestis, statum concordiae tam turpis incidite. adhuc, si necesse est, obsideri, adhuc pugnare, adhuc esurire delectat. si vero tradimur, qui non potuimus viribus obtineri, invenisse vos certum est quid barbarum suaderetis ignavi. sed cur dolori nimio frena laxamus? quin potius ignoscite afflictis nec imputate maerentibus. namque alia regio tradita servitium sperat, Arverna supplicium. sane si medicari nostris ultimis non valetis, saltem hoc efficite prece sedula, ut sanguis vivat, quorum est moritura libertas: parate exulibus terram, capiendis redemptionem, viaticum peregrinaturis. si murus noster aperitur hostibus, non sit clausus vester hospitibus.

638) Apollin. Sidon. epist. VII, 14 ed. Lütj. p. 122 l. 1: barbaros vitas, quia mali putentur; ego, etiamsi boni.

639) Greg. Tur. II, 26 ed. Arndt p, 87 l. 20.

640) S. die Grenzen des Burgundischen Besitzstandes in den Jahren 561, 567, 571 auf den Karten bei Longnon.

sarius ihm hierin behilflich war, konnte er sicher auf Erkenntlichkeit rechnen. Der damit dem Königshaus geleistete Dienst war so gross, dass er hoffen durfte, es werde dem Avitus nicht leicht gelingen, die Alleinherrschaft seines Einflusses zu behaupten.

Aber die Ausführung dieses Plans wurde verhindert. Der Biograph berichtet, einer der Sekretäre der Cäsarius, Licinianus, sei wie Judas Ischarioth zum Verräter geworden', indem er durch westgothische Hofbeamte seinen Bischof bei Alarich II. denunziert habe: Cäsarius, der „aus Gallien stamme," strebe mit allen Kräften dahin, die Stadt Arles und ihr Gebiet in die Gewalt der Burgunder zu bringen. „Ohne Zweifel — fährt der Biograph fort — ist Licinianus vom Teufel angestachelt worden, denn die Grundlosigkeit seiner Behauptung ergiebt sich schon daraus, dass der Bischof Tag und Nacht für den Frieden der Völker und die Ruhe des Landes gebetet hat."[641]) Uns fehlen die Mittel, um über den Charakter des Denunzianten ein Urteil zu fällen. Es ist sehr wohl möglich, dass nicht verräterische Treulosigkeit den Licinianus beseelte, sondern dass er im Gegenteil sich verpflichtet glaubte, seine Regierung zu warnen. Unter der katholisch-romanischen Bevölkerung des Westgothenreichs fehlte es nämlich keineswegs an solchen, welche das Beste des Staates suchten, in dem sie lebten, und der sie schützte.[642]) Einer der edelsten Repräsentanten dieser Richtung ist Paulinus von Pella, der aus einer vornehmen Burdigalensischen Familie stammte. Obwohl er durch die germanische Invasion kolossale Reichtümer verloren hatte und zeitweise von der Unterstützung anderer leben musste, zollt er doch in dem poetischen Rückblick auf sein Leben den edlen Eigenschaften des Gothenvolks laute Anerkennung und rühmt, dass sich unter ihrem Regiment manche Römer wohl befinden.[643]) Seine Worte sind um so wertvoller,

---

641) Vita Caesarii I, 16 (12) M. 67, 1008 C — 1009 A. Sed tranquillitatem hujus sancti viri post paucos dies aemula diaboli perturbavit adversitas; et cui non habebat quae opponeret vitia corporis, crimen objecit traditoris. Etenim post aliquod tempus perditus quidam de Notariis beati viri, Licinianus nomine, adsumpsit gerere in virum Apostolicum, quod discipulus Judas non timuit adversus Salvatorem nostrum Dei filium perpetrare. Veneno enim saevae accusationis armatus, suggessit per auricularios Alarico Regi, quod beatissimus Caesarius, qui de Galliis habebat originem, totis viribus affectaret territorium et civitatem Arelatensem Burgundionum ditionibus subjugare; cum utique praestantissimus ille Pastor flexis genibus pacem gentium, quietem urbium, diebus ac noctibus a Domino generaliter postularet. Qua magis causa credendum est instinctu diaboli ad exilium sancti viri ferocitatem fuisse barbaram concitatam. Non enim acceptus aut gratus est inimico is qui orat ut ejus contradicatur operibus. Vergl. Binding I, 191 f.

642) Vergl. Dahn, K. d. G. VI, 73 f.

643) Paulini Pell. Eucharisticos v. 289 s. (ed. Brandes p. 302):

nam quosdam scimus summa humanitate Gothorum
hospitibus studuisse suis prodesse tuendis.

v. 303 er habe sich nicht für den Tyrannen Attalus entschieden;

unde ego non partes infirmi omnino tyranni,
sed Gothicam fateor pacem me esse secutum,
quae tunc ipsorum consensu optata Gothorum

da sie nicht im Westgothenreich geschrieben sind, sondern in dem damals noch unabhängigen Massilia. Echte Frömmigkeit, speziell der in einem 84jährigen, prüfungsreichen Leben erworbene und bewährte Vorsehungsglaube, befähigten diesen edlen Christen die Kluft zwischen Römern und Barbaren, zwischen Katholiken und Arianern zu überbrücken. Sein Gedicht ist sechs Jahre vor dem Regierungsantritt des Königs Eurich geschrieben. Die nächstfolgende Zeit hat freilich jenen Gegensatz verschärft. Trotzdem finden wir auch noch später staatstreue Katholiken im Westgothenreich, welche den Hochverrat verabscheuten, selbst wenn er von Männern der Kirche ausging. Namentlich die niedere romanische Bevölkerung des Westgothenreichs hatte volle Ursache der Regierung dankbar zu sein, welche den entsetzlichen Zustand unter den späteren römischen Kaisern aufgehoben hatte, und unter der sich der Volkswohlstand im ganzen hob. So begegnen uns denn mehrfach um diese Zeit Beispiele romanischer Loyalität. Dem Bischof Quintianus von Rodez traten z. B. die römischen Bürger der Stadt entgegen, weil er sie den Franken verraten wolle (um d. J. 507), dadurch wurden die Gothen aufmerksam, und jener musste flüchten. Bei der gegen Cäsarius erhobenen Anklage scheint es ähnlich zugegangen zu sein. Obwohl Licinianus Kleriker der Arelatenser Kirche war und einsehen musste, dass die Macht seines Bischofs durch die Ausbreitung der Burgundischen Herrschaft steigen musste, kann er sehr wohl durch Gewissensbedenken dazu getrieben sein, jene Anzeige zu machen. Hätte er sich durch niedrige persönliche Motive leiten lassen, so würde der Biograph gewiss davon erzählen. Dass der letztere nicht aus allgemeiner Unkenntnis der Sachlage darüber schweigt, sondern gut unterrichtet ist, zeigt die eigentümliche Begründung der Anklage: Cäsarius sei aus Gallien gebürtig. In der damaligen Zeit trat das Sonderbewusstsein der einzelnen Landschaften stark hervor.[644]) Der Bischof galt den Provençalen als Fremder, weil er nicht aus den sieben Provinzen stammte. Auch die Bemerkung der Vita, dass der Angeklagte den Frieden zwischen den Völkern zu erhalten gewünscht habe, passt in die Zeit, in welcher die Koalition der Franken und Burgunder gegen das Westgothenreich geplant wurde. Nur liegt darin kein Grund, die gegen Cäsarius vorgebrachte Beschuldigung

---

paulo post aliis cessit mercede redempta
nec penitenda manet, cum iam in re publica nostra
cernamus plures Gothico florere fauore.

Vergl. v. 575 (Verkauf seines Ackers in Bordeaux an einen Goten). Über den vom Gothenkönig geschützten Burdigalensischen Rhetor Lampridius vergl. Apoll. Sidon. ep. VIII, 9 carm. IX, 314. Dahn, K. d. G. VI, 76.

644) Die Bewohner der dioecesis Galliarum galten übrigens schon am Anfang des fünften Jahrhunderts den verfeinerten Aquitaniern als ungebildet, bäurisch und tölpelhaft. Sulp. Sever. († c. 425) dial. I, 27 (ed. Halm p. 179): sagt Gallus: dum cogito me hominem Gallum inter Aquitanos uerba facturum, uereor, ne offendat uestras nimium urbanas aures sermo rusticior, audietis me tamen ut Gurdonicum hominem (gurdus tölpelhaft) nihil cum fuco aut cothurno loquentem . . . . Tu uero inquit Postumianus, uel Celtice aut, si mauis Gallice loquere, dummodo Martinum loquaris.

für unwahr zu halten. Cäsarius konnte glauben, eben dann, wenn er Arles den Burgundern in die Hände spielte, die von Norden drohende Kriegsgefahr zu beschwören. Gerade um die Zeit nämlich, als Cäsarius angeklagt wurde, war die Alliance zwischen Franken und Burgundern gegen das Westgothenreich im Werke. Offen lag ein Konflikt zwischen Chlodovech und Alarich II. zu Tage. Es fragte sich, auf welche Seite Gundobad von Burgund sich neige. Entschied er sich für die Westgothen, so war der Friede gesichert, denn Chlodovech allein konnte den Kampf nicht unternehmen, er musste fürchten, alle arianischen Germanenreiche gegen sich zu haben. Theoderich der Grosse forderte damals den Burgunderkönig auf, zwischen Franken und Westgothen zu vermitteln. Dieser aber that das Gegenteil: er schloss mit Chlodovech ein Offensivbündnis gegen den südlichen Nachbarn, weil er hoffte, mit fränkischer Hilfe Arles und die Rhonemündungen zu erwerben, die Grenzen von 499 wiederherzustellen. Konnte er diese auf irgend eine andere Weise in seinen Besitz bringen, so lag für ihn kein Grund vor, den Krieg zu wünschen, und den Franken den Weg nach Südgallien zu ebnen. Ihm musste nur daran liegen, den Zugang zum Meer zu erhalten. Die Gothen anderseits würden damals schwerlich, wenn dies Gebiet den Burgundern in die Hände gespielt war, deshalb den Krieg begonnen haben. Alarich II. war schlecht gerüstet und suchte den Kampf zu vermeiden. Vor allem aber beherrschte Theoderich der Grosse die westeuropäische Situation, und er benutzte seine dominierende Stellung zu gunsten einer energischen Friedenspolitik. Schon durch seine verwandschaftlichen Beziehungen übte er grossen Einfluss auf alle germanischen Fürstenhöfe aus.*) Chlodovech war sein Schwager, Alarich II. und Prinz Sigismund von Burgund hatten sich mit seinen Töchtern vermählt. Gewiss würde der grosse Ostgothenkönig alles aufgeboten haben, Alarich II. zu bestimmen, auf das erst seit 5 Jahren wieder in seinen Besitz gelangte Gebiet zu verzichten. Die grössten Opfer an Geld und Mannschaften wären den beiden gothischen Völkern auf diese Weise erspart worden. So konnte also Cäsarius glauben, wenn er die Rückkehr von Arles zur Burgundischen Herrschaft begünstigte, den Frieden zu schützen und ausserdem für die heiligsten Rechte seines Episkopats zu streiten. Aber die Gebote der Bibel, der Obrigkeit unterthan zu sein? In den erhaltenen Schriften des Bischofs werden Hunderte von Bibelstellen angeführt. Röm. 13, 1 ff. ist nicht darunter. Das Gebot, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gotte was Gottes ist, wird zwar einmal berührt, aber der Nachdruck fällt so sehr auf die letzte Hälfte, dass von der ersten nichts übrig bleibt, als die nackte Thatsache,

*) Childerich — Theodemer

Chlodovech Audefleda ‿ Theoderich d. Gr. (Tochter) Amalafreda ‿ Thrasamund, Vand.-König

Amalaberga ‿ Hermanfrid d. Thüring.

Alarich II. ‿ Theudigotha Ostrogotha ‿ Prinz Sigismund v. Burgund.

dass der Obrigkeit Steuern entrichtet zu werden pflegen.[645]) Der König erscheint bei Cäsarius nur als der Machtinhaber, welcher von den römischen Unterthanen Abgaben eintreibt (während die Gothen steuerfrei

---

645) M. 39, 2338, 1 (B. M. P. 16): unusquisque peccator, quando offert Deo pecuniam suam, simul offerat et animam suam. Nam rogo vos, fratres, quae justitia est, ut aliquis criminosus pecuniam suam per eleemosynam Deo offerat, et animam suam diabolo per luxuriam tradat? in pecunia imaginem imperatoris offerat Deo, et in se ipso imaginem Dei tradat diabolo? Non ita Dominus praecipit in evangelio. Cum enim dicit, Reddite quae sunt Caesaris, Caesari et quae sunt Dei Deo; quid aliud dicere videtur, nisi ut quomodo in solido imaginem Caesaris Caesari, sic in vobis ipsis reddatis imaginem Dei Deo. — Ich füge hier diejenigen Stellen der Predigten an, in denen der König erwähnt wird. Da wir nicht wissen, wann sie gehalten sind, so kann freilich, wenn sie aus den letzten 5 Lebensjahren des Cäsarius stammen sollten, der Frankenkönig Childebert I. gemeint sein; doch ist dies wenig wahrscheinlich; vermutlich handelt es sich überall um Gothenkönige. M. 39, 2307, 2 (Bal. 6). Solent tamen ebriosi ita se excusare velle, ut dicant: Persona potens me coegit ut amplius biberem, et in convivio regis non potui aliud facere . . . Sed excusatio ista falso objicitur. Ipsi enim reges et quicunque alii sunt potentes, quia Deo propitio et christiani sunt et prudentes et sobrii, et toto corde Deum timentes, si te viderint definisse, ut eis non acquiescas pro timore Dei inebriari, forte sub hora videntur irasci, postea vero te in grandi admiratione suscipiunt, dicentes: Quantum cum illo egimus, quantis enim minis et terroribus fatigavimus, et tamen nunquam eum a sobrietate separare potuimus! Noch jetzt giebt es Märtyrer. Sic et ille qui ebrietati resistit, si cum Dei adjutorio perseverare voluerit, et pro ipsa re aliquas pertulerit tribulationes, omnia ei Deus ad martyrii gloriam reputabit. — M. 39, 1974, 3 (von der rechten Vorbereitung zum Weihnachtsfest in der Adventszeit): Certe site rex terrenus aut quicunque paterfamilias ad suum natalitium invitaret, qualibus vestimentis studeres ornatus incedere etc. — M. 39, 2277, 3 (Ermahnung, den Gottesdienst nicht vor dem Schluss zu verlassen): Cum tamen istos tales si aut rex aut aliqua potens persona vocasset ad prandium, velim scire, si praesumerent discedere, nisi prius totum prandium compleretur. — M. 39, 2076, 2: qui terreno regi militat, si se de acie . . . subtraxerit, . . . praesentis vitae periculum non evadet: qualis ergo est ille, qui terrein regis exercitum deserit, sine dubio talis judicandus est et ille, qui in istis tribus diebus Christi ecclesiam derelinquit. — M. 39, 2298, 7 (de castitate): Sed forte dicit aliquis: Ecce . . jubente rege ab uxore tot mensibus aut annis separatus, quomodo castitatem servare possim? Cui justissime responderi potest, ut redeat ad uxorem suam. . . . Militans dicit: Si exercitum dimisero iracundiam regis incurro. Istis talibus veraciter dici potest, si timet regem, et ideo non redit ad uxorem suam propriam; debet timere Deum, ut non tangat alienam etc. — Unterschied zwischen legitimus rex und tyrannus: M. 39, 1773, 2 (Zusatz des Cäsarius zu Origenes). — Achab rex sacrilegus M. 39, 2222, 3 (B. M. P. 14). — Vor allem aber ist Christus der legitimus rex, der Teufel ein tyrannus (1773, 2. Wo Origenes sagt: rex Deus, ändert Cäsarius rex Christus M. 39, 1774, 3. — Vergl. 1874, 4. — 1877, 2. — 2160, 4 usw.) — Das einzige Mal, wo des Königs fürbittend gedacht wird, geschieht es in der praef. Synodi Agathensis Bruns II, 146: Cum in nomine Domini, ex permissu domini nostri gloriosissimi magnificentissimi piissimique regis in civitate Agathensi sancta synodus convenisset, ibique flexis in terram genibus pro regno ejus, pro longaevitate, pro populo Dominum deprecaremur, ut qui nobis congregationis permiserat potestatem, regnum ejus Dominus felicitate extenderet, justitia gubernaret, virtute protegeret; in sancti Andreae basilica con-

waren), und der sie jetzt auch zum Kriegsdienst zwingt (während früher im Tolosanischen Reich nur die Gothen hatten Heeresfolge zu leisten brauchen).[646] Im übrigen war Alarich II. dem Cäsarius erstlich ein Barbar und zweitens ein Ketzer, und aus beiden Gründen noch weit mehr ein Gegenstand der Verachtung als des Hasses. Er war zwar sein König, aber die Geschichtsphilosophie des Bischofs lehrte, dass durch Eroberung niemals eine legitime Herrschaft begründet und dauernde Zustände geschaffen werden könnten. Mit Recht hatten einst die Kinder Israel die Kanaaniter verjagt, denn nach der Sündflut war Palästina an Sem gekommen.[647] Hätte man Cäsarius gefragt: ob etwa damals auch Gallien an die Römer? so würde er geantwortet haben im Sinne des aristotelischen Satzes: „Die Barbaren sind von Natur zur Knechtschaft bestimmt." Sich selbst und die Katholiken betrachtete er als Römer, und von vornherein stand ihm das Axiom fest, dass es eben durchaus unnatürlich sei, wenn Römer nicht herrschten, sondern beherrscht würden. Ohne Zweifel würde er sich schliesslich nicht gescheut haben, alle Barbaren mit Ham und Kanaan in Verbindung zu bringen — ein biblisches Argument, das um die Mitte unseres Jahrhunderts von den amerikanischen Pflanzern mit Vorliebe in bezug auf die Neger herangezogen wurde. Nach der Vita hätte nun freilich das fernere Leben des Cäsarius die Anklage Lügen gestraft. Das ist von vornherein nicht anders zu erwarten. Alle Heiligenleben werden nämlich Licht in Licht gemalt, und auf den Helden darf beileibe nicht der Schatten einer auch nur halbwegs gerechten Verurteilung fallen. Aber schon die hochmütige Art, wie der Biograph den Bischof rechtfertigt, verrät, wie es mit der Loyalität der Kirchenfürsten in den arianischen Germanenreichen bestellt war. „Er lehrte hier, wie überall, die Kirche, was des Kaisers ist, dem Kaiser zu geben, und was Gottes, Gotte; zu gehorchen zwar nach dem

---

sedimus etc. — can. 71 (eigentlich can. 48, wie es im cod. Reg. S. und Lucens. 124 auch steht; Bruns II, 155 not. 10 und 159): Et quia in nomine Domini omnibus salubriter constitutis synodus cum pace dimittitur, gratias Deo primitus et domno nostro regi agamus. Mit Recht bemerkt Longneval bei Villevieille p. 104 über den Ausdruck piissimus, dass er rein formelhaft sei. Vergl. M. 39, 1874, 4 pius et misericors rex patriae nostrae.

646) G. Kaufmann D. G. II, 183: „Im Reiche der Westgothen waren die Lasten anfangs so verteilt: die Gothen leisteten die Heerespflicht, die Römer zahlten die Steuern. Im 6. und 7. Jahrhundert wurden die Römer dann in gleicher Weise wie die Gothen zur Heerespflicht hinzugezogen, aber daneben blieb der alte Grundsatz, dass die Gothen steuerfrei waren; aber so, dass die zur Zeit der Ansiedelung den Gothen überwiesenen Güter aus der Steuerrolle gestrichen wurden, und die Steuerpflicht als eine Reallast auf den damals den Römern verbliebenen Grundstücken lag."

647) Append. August. s. 34: „Quod justo Dei judicio filii Israel terram promissionis, expulsis Chananaeis, receperint." M. 39, 1811.

647) Vita Caesarii I, 16 (12) M. 67, 1009 C. Vergl. ibd. 23 (17) 1012 C. — Dahn K. d. G. VI, 374: „In der Biographie des h. Cäsarius wird der Arianismus nie ohne verächtliches Beiwort genannt." Dahn zeigt dort, dass Verachtung auch sonst die Hauptempfindung der Katholiken den Arianern gegenüber war.

Apostelwort den Königen und Gewalten, wenn sie Gerechtes befehlen, aber zugleich an dem Fürsten die Schlechtigkeit der Arianischen Lehre verachten.“ Den nationalen Gegensatz des Barbaren- und Römertumes verschweigt hier der Biograph: er schreibt unter einem orthodoxen Frankenkönig, bei welchem die Reinheit der Lehre den Makel der Nationalität zudeckt.[648])

Mit alledem soll nun nicht gesagt sein, dass Cäsarius sich bereits des Landesverrats im schlimmsten Sinne schuldig gemacht habe. Schwerlich würde er so bald restituiert worden sein, wenn man ihm das hätte nachweisen können. Aber schwerlich würde sich auch der Verdacht wiederholt haben, wenn gar kein Anlass dazu vorgelegen hätte. Die Sache wird also wohl von Licinianus in den ersten Stadien der Verhandlungen zur Anzeige gebracht sein. Es ist möglich, dass der sonst so reine religiöse Sinn des Bischofs ihn bei dem weiteren Verlauf derselben vor dem Äussersten zurückgeschreckt hätte. Jedenfalls war es ein Glück für ihn, dass die Angelegenheit nicht weiter gedieh. An diplomatischer Schlauheit und in der Kunst der Intrigue hätte er an Avitus seinen Meister gefunden.

Ehe wir den weiteren Verlauf der Lebensgeschichte des Cäsarius betrachten, müssen wir bei diesem seinem Rivalen im Metropolitanstreit einen Augenblick verweilen.[649]) Avitus ist eine der interessantesten Erscheinungen in der an bedeutenden Persönlichkeiten reichen gallischen Kirche. Ein Mann, der mitten in dem vollen Leben seiner Zeit stand

648) An anderen Stellen der vita tritt der Gegensatz zwischen Römern und Barbaren klar hervor, z. B. M. 67, 1009 A ferocitas barbara, ähnlich 1011 A. Auch Gregor von Tours rühmt sich noch seiner römischen Abstammung und bezeichnet die Franken häufig als Barbaren.

649) Die Charakteristik des Avitus bei Ampère hist. litt. II, 187 ist verzeichnet. Vortrefflich hingegen Binding I, 171—179 (vergl. G. Kaufmann Gött. gel. Anz. 1869 S. 181). Doch übergeht B. das Theologische. Auch haben die letzten Jahrzehnte einerseits neue Quellen erschlossen, indem interessante Homilien des Avitus aufgefunden wurden, anderseits sind wir um ein bis dahin für sehr wichtig gehaltenes Dokument ärmer geworden. Die collatio episcoporum (Avitus ed. Peiper p. 161—164 zuerst ediert von d'Achery Specileg. V, 583) galt als „eine der authentischsten Quellen der ganzen Burgundischen Geschichte“, man rühmte, dass selten so klar und anschaulich eine historische Situation der Merovingerzeit geschildert werde, wie dort. Jetzt wissen wir, dass es eine der geschicktesten Fälschungen ist, die je gemacht sind. J. Havet hat in den Questions merovingiennes II (les découvertes de Jérome Vignier) Paris 1885 (= Bibl. de l'école des chartes XLVI (1885) p. 205—271 dies nachgewiesen. Gegen Peiper (Deutsche Litter.-Zeit. Febr. 1886) hat derselbe französische Gelehrte dann gezeigt, dass der angebliche Entdecker H. Vignier sich bei seinen Zeitgenossen des Rufes eines „grand excellent et hardi menteur“ erfreute, sodass die „vériteés du Père Vignier“ sprichwörtlich waren. Der Ausweg, dass derselbe nach einer verlorenen echten Vorlage gearbeitet habe, scheint mir unmöglich zu sein. Hier sei noch auf zweierlei hingewiesen: 1) Vignier war Hugenot gewesen und übergetreten: in der collatio episcoporum sprechen die Arianer wie orthodoxe Reformierte. 2) Aeonius von Arles geht in dem Schriftstück mit Avitus Hand in Hand, während sie in Wirklichkeit Todfeinde waren. Die glänzendste Seite der Fälschung ist die sprachliche.

und in ihre Kämpfe energisch eingriff, und zwar nicht wie ein Soldat, dem im Gewühl der Schlacht der Überblick über das Ganze fehlt, sondern wie ein Feldherr, der von erhabenem Standorte den Gang der Ereignisse überschaut und aus den Bewegungen der Gegenwart kühl und klar die Situation der Zukunft erschliesst. Keiner von allen Zeitgenossen hat so wie er die epochemachende Wichtigkeit des Übertritts Chlodovechs zum katholischen Bekenntnis erkannt.[650] In seinem Brief an den Frankenkönig ist ein Programm der Geschichte der folgenden Jahrhunderte entwickelt, dem die Thatsachen später genau entsprochen haben.[651] Grösser fast als der weitausschauende Scharfblick des Beobachters ist die kluge Mässigung, welche er als Politiker sich auferlegt. Es fällt ihm nicht ein, mit fliegenden Fahnen zu den Franken überzugehen, wozu der blinde Eifer für die Orthodoxie manchen rechtgläubigen Kleriker im Westgothenreich trieb. Er wirkt weiter für die Sache Burgunds, aber dabei erklärt er dem Franken: „Wo Ihr auch kämpft, ist der Sieg unser“ und „Freilich ist mein Herr seines Volkes König, aber in Wahrheit doch nur Euer Diener.“ Die letzten Worte wollen zunächst als höfliche Wendung des diplomatischen Briefschreibers verstanden sein, im Anschluss an die Mitteilung, dass Gundobad dem Chlodovech durch Vermittelung des Avitus eine Bitte gewährt hatte; aber hinter der Phrase steckt voller Ernst.[652] Man hat den scharfsinnigen Bischof einen Propheten und weissagenden Priester genannt.[653] In der That machen seine Worte diesen Eindruck; nur muss man sich hüten, in jenen Bezeichnungen die Persönlickkeit des Bischofs charakterisiert zu sehen. Avitus ist weit weniger Priester oder Prophet, als Politiker. Gewiss liegt ihm der Sieg der orthodoxen Lehre am Herzen, aber doch vornehmlich deshalb, weil dadurch der Einfluss seines Amtes und seiner Kirche steigt. Gewiss kann niemand ihm vorwerfen, dass er z. B. nicht fest an Weltgericht und Ewigkeit glaube. Schon zur Beschämung der Ketzer und zur angemessenen Belohnung aller Wohlgesinnten erschien

---

650) Der Brief des Papstes Anastasius II. an Chlodovech, bei J—K No. 745 noch als echt angeführt, hat sich ebenfalls als Fälschung erwiesen.

651) Avitus episcopus Chlodovecho regi ep. 46 (41) ed. Peiper p. 75.

652) Invenit quippe tempore nostro arbitrum quendam divina provisio vobis eligitis, omnibus iudicatis; vestra fides nostra victoria est. (p. 75, l. 6) — ep. 46a (41) p. 76, l. 15: Nulla igitur patria quasi speciali sede sibi vos vindicet; totis, quos honorum gradibus attollitis, constat esse communem.. Quapropter radiate perpetuum praesentibus diademate, absentibus maiestate . . . Tangit etiam nos vestra felicitas, quotiescunque illic pugnatis, hinc vincimus. Inter haec tamen catholicae religionis affectu fervet in vobis cura miserendi: et in apice rerum omnium gubernacula continente non minus eminet sanctitas quam potestas. Ex qua utique factum est, ut dirigi ad vos servi vestri, viri illustris Laurentii, filium principali oraculo iuberetis; quod apud domnum meum, suae quidem gentis regem, sed militem vestrum, obtinuisse me suggero. Die Stelle ist richtig erklärt Binding I, 143 Anm. 495 (vergl. S. 178). Den Brief mit Pétigny und Peiper in zwei Teile zu zerlegen, und die erste Hälfte in das Jahr 496/97 die zweite 515 zu setzen, erscheint gewaltsam und willkürlich.

653) Binding I, 142. — Hauck I, 114.

ihm beides höchst notwendig. Trotzdem sind ihm wahre Religiosität und ideale Wertung der sittlichen Faktoren fremd, oder sie treten doch durchaus zurück. Ganz anders bei Cäsarius! Bei diesem wird alles auf die Religion bezogen, ja das religiöse Element überwiegt so sehr, dass die weltlichen Gedanken und Bestrebungen ihre relative selbständige Berechtigung fort und fort zu verlieren drohen. Wie von den Wogen des unendlichen Meeres die kleinen Wellenkreise überwältigt und zerstört werden, welche ein an der Küste hinabgefallener Zweig oder Stein als Spur hinterliess, so wird in seiner Seele jedes irdische Einzelbild überflutet von den Gedanken an das Ewige. Diese Geistesrichtung musste den Arelatenser zum Politiker ungeschickt machen. Wer in allem Vergänglichen ein Gleiches oder eine Spur des Ewigen sieht, wird schwerlich die nötige Übung in den behenden Kunstgriffen erlangen, welche nötig sind, wenn das Nächste mit dem Nächsten klug verknüpft werden soll. Aber wird ein solcher nicht um so mehr zum Dichter taugen? Dem Arelatenser fehlt es nicht an lebensvoller Phantasie; aber er verweilt nur so lange liebevoll bei dem konkreten Gegenstand und gestaltet dessen Darstellung nur so weit, als es für die kirchliche Erbauung nötig und erforderlich ist. Avitus hingegen hat künstlerischen Sinn; ihm gilt die schöne Form als solche. Seine grossen Dichtungen, in welchen er die Anfänge des Menschengeschlechtes besingt, sind wirklich bedeutend. Die unerträglich manirierte Rhetorik seiner Prosaschriften weicht hier der poetischen Einfachheit, die Sprache wird edel und natürlich. Hier lässt er uns endlich einmal vergessen, dass wir einen vornehmen Kirchenfürsten vor uns haben: in diesen Gedichten ist Avitus Mensch. Die Kunst erhebt ihn über ängstliche Rücksichten, der biblische Stoff wird frei gestaltet und oft nicht ohne Grossartigkeit; er ist ein Vorläufer Miltons geworden, hin und wieder ist sogar eine Partie ihm besser gelungen, als dem grossen Puritaner.[654]) Die Fülle von Ideen, welche das Zeitalter

654) Guizot, Histoire de le civilisation en France T. II (18e leçon) p. 198—216 hat eine geistreiche Vergleichung zwischen Avitus und Milton durchgeführt. Für uns kommen folgende Punkte in betracht: 1) das motivierte Urteil: Le plus distingué ... de tous les poètes chrétiens du VIe au VIIIe siècle, quoique ce ne soit pas celui dont on a le plus parlé, est saint Avite, évêque de Vienne. 2) Die 3 Gedichte de mundi initio [325 Hexameter, ed. Peiper p. 203—212], de originali peccato [423 Hexameter p. 212—223] und de sententia Dei [425 Hexameter, p. 224—235] bilden eine Einheit und können dem Inhalt nach „das verlorene Paradies" genannt werden. 3) Dass Milton seinen Vorgänger kannte, ist sehr wohl möglich, vielleicht wahrscheinlich. Jedenfalls: les ressemblances sont frappantes dans quelques parties de la conception générale et dans quelques-uns des plus importants détails. Natürlich sind solche Ähnlichkeiten genannt, die nicht auf die Bibel zurückzuführen sind. 4) Eine vergleichende Analyse der Verse de initio mundi v. 211—257 und Paradise lost IV, 246—268 ergiebt: La description de saint Avite est plutôt supérieure qu'inférieure à celle de Milton; tout voisin qu'est le premier du paganisme, il mêle à ses tableaux moins de souvenirs mythologiques; l'imitation de l'antiquité y est peut-être moins visible, et la description des beautés de la nature me paraît à la fois plus variée et plus simple. 5) Wie Milton, so hat auch Avitus nicht umhin gekonnt, Satan eine Art moralische Grösse zuzuschreiben, durch welche er unser Interesse

Cromwells bewegen, dürfen wir indessen bei ihm nicht suchen. Avitus hätte ja freilich der poetische Herold des Augustinismus werden und die Resultate der geistigen Bewegungen. welche mit den Seelenkämpfen des gewaltigen Afrikaners begannen, in seinen Versen künstlerisch verklären können, wie Dante die Geistesarbeit der Scholastik. Hat er nicht in der That dergleichen versucht? Figuriert doch in unsern kirchenhistorischen Lehrbüchern Avitus als Schüler Augustins und Bundesgenosse des Cäsarius gegen den Semipelagianismus. Nur scheinbar ist die Wahl des Stoffes seiner grossen Gedichte, des Menschen Ursünde und Gottes Strafurteil, dieser Ansicht günstig. Prudentius hat seine Hamartigenia gedichtet, als die soteriologischen Kämpfe noch nicht begonnen hatten[655]), und Claudius Marius Viktor, welcher einige Jahrzehnte später Schöpfung und Sündenfall besang, war ein moralisierender Massiliensischer Rhetor.[656]) Bei Avitus sehen wir uns vergebens nach der Augustinischen Sündenlehre um. Die Geschichte der Verführung wird unter seinen Händen zu einem poetischen Idyll; als Folgen der Übertretung des göttlichen Gebots hebt er vor allem hervor, dass seitdem der Aberglaube die Menschen beherrsche. Wir bemerken, wie das Interesse des Dichters an diesem Punkte erlahmt; ein Exkurs wird eingeflochten, der allerlei über Orakel, Magie und Schlangenbeschwörung vorbringt; hier hören wir den Burgundischen Bischof reden, welcher die Bekämpfung der Superstition als eine seiner Amtsaufgaben betrachtet, den Inhaber der kirchlichen Wahrheit, der den Häretikern ihren Fürwitz vorhält. Ein anderer Exkurs dient dann der mönchischen Weiberscheu: wie Eva, so hat auch Loths Weib Unheil angerichtet. Von Paulinischen oder Augustinischen Gedanken keine Spur! Ist dies daraus zu erklären, dass er sich von der Gesamtanschauung seiner Vorgänger in der dichterischen Behandlung der Genesis beeinflussen liess? Das ist schwer anzunehmen, da er sonst viel Selbständigkeit zeigt. Und verraten etwa die Prosaschriften des Avitus, dass er der Augustinischen Lehre ergeben war? Treten die Grundideen derselben kräftig, oder auch nur deutlich erkennbar bei ihm hervor? Keineswegs. Wo er einmal von Christus als dem neuen Adam spricht, spielt er mit frostigen Allegorieen.[657]) Das fünfte

fesselt: l'instinct du poète l'a emporté sur les croyances de l'évêque. Miltons Konzeption ist unvergleichlich grossartiger, aber auch bei Avitus fehlt es jener Figur nicht an Originalität und Energie. — Was Guizot ausserdem vergleichend ausführt, verdient mehr aus rein ästhetischem als aus historischem Interesse nachgelesen zu werden.

655) Manitius S. 68: „Es steht fest, dass höchstens mit Ausnahme einiger Hymnen die uns vorliegenden Werke des Prudentius im Jahre 404/5 abgeschlossen waren.“ — Was in der Hamartigenia etwa an den Augustinismus erinnern könnte, stammt aus verwandten Äusserungen Tertullians, dessen Bücher gegen Marcion benutzt sind; vergl. Ebert I² S. 276.

656) Vergl. Schenkl in C. S. E. L. XVI, 3475. . Manitius S. 180 f. — Ebert I², S. 369. Die Alethias ist von Avitus mehrfach benutzt; s. Manitius S. 183 Anm. 1 und 2, S. 245 Anm. 1, S. 247 Anm. 1. Cl. Marius Victor schliesst sich manchmal an Prudentius an.

657) In dem sermo die I rogationum (ed. Peiper p. 115 l. 32 ss.) bringt Avitus eine sehr gekünstelte Erklärung von Amos 4, 6 (Misi in vos stuporem dentium)

Kapitel des Römerbriefs, so überaus wichtig für die Augustinische Anthropologie, wird sonst nirgends herangezogen. Der Begriff der Gnade tritt ganz und gar zurück. Kein einziges Citat aus Augustin ist bisher nachgewiesen.[658]) Von jener tiefen Auffassung des allgemeinen sündlichen Verderbens der Menschheit, die der grosse Afrikaner angebahnt hatte, und von seiner Verherrlichung der göttlichen Gnade findet sich bei Avitus keine Spur. Mit welchem erschütternden Ernst, mit welchem Ingrimm gegen sich selbst spricht Augustin von seinen jugendlichen Verirrungen! Auch Avitus ist seinem sittlichen Ideal nicht immer treu geblieben: er hat sich leichter damit abgefunden. In trotzigem Stolz antwortet er einem Manne, der eine gegen ihn erhobene Beschuldigung mit dem Gegenvorwurf erwiderte, der Bischof selbst habe unerlaubt Kinder gezeugt: er leugne nicht, Söhne zu haben, von denen ihm einer gestorben sei. Jener möge ihn doch zu Rom verklagen; Drohungen gegenüber werde er sich nie zu Schmeicheleien erniedrigen.[659]) Dann klagt er ein ander-

---

vor. Nach Proverb. 10, 26 schaden herbe Trauben den Zähnen. Das bedeutet: in diesem Leben ist die Freude noch nicht reif, sondern erst in jenem. Adam wollte den Genuss des Diesseits kosten, dadurch brachte er die Erbverschuldung (originale debitum, ein nicht-Augustinischer Ausdruck) über sich und die Nachkommen. Die Ureltern assen Herlinge, davon wurden allen Nachkommen die Zähne stumpf (Jerem. 31, 30). Sed praevidens Ezechiel originale debitum Christo solvente vacuandum sic ait: „Vivo ego, dicit Dominus, si erit ultra proverbium illud in Jerusalem: Patres comederunt uvam acerbam, obstupescent dentes filiorum." Jam tibi non nocet, quicquid esset, Adam quod concupivit superbe, quod praesumpsit illicite, quod desideravit incaute; tu tibi de tuo esu stuporem dentium metue, tu tactum appetitus ab inutili aviditate restringe. Desideras uvam acerbam, sed sustine maturitatem promissionis. Non tuo saeculo delectatio ista debetur. Si dulcem quaeris, expecta caelestem; si humanam appetis, patieris immitem etc. — In einer Passionspredigt (ed. Peiper p. 105) wird in ebenso gekünstelter Manier im Anschluss an Ephes. 5, 30 ff. der Gedanke ausgeführt: wie aus der Seite des schlafenden ersten Adam das Weib gebildet sei, so werde aus der Seite des am Kreuz entschlafenden neuen Adam die Kirche gebildet. — Andere Parallelen wie die des todesspendenden Paradiesesholzes und des lebenbringenden Kreuzesbaumes finden sich bei vielen ebenso.

658) Peiper führt p. 299 seiner Ausgabe Augustin. de civit. dei XX, 25: „Malachi qui et angelus dictus est" als Quelle des Avitus an. Der letzere schreibt contra Eutychian. haeresim II p. 23, 28: Sed dixerat hoc prius etiam ille propheta, qui ob praescientiam futurorum cognomento angelus nuncupatur, und contra Arrianos 8 (p. 5, 8): Et Malachias propheta ob dictorum perspicuitatem angelus cognomento. Aber der Herausgeber selbst bemerkt, dass Hieronymus in seinem liber interpretationis hebraicorum nominum (ed. de Lagarde I, p. 53) dieselbe philologische Notiz giebt. Avitus kann sie aus Hieronymus selbst oder aus einem der damals gangbaren Not- und Hilfsbüchlein genommen haben, die auf Hieronymus zurückgehen. Augustin ist hier sicherlich nicht seine Quelle gewesen.

659) Aviti epistola ad Ansemundum ep. 55 (49) ed. Peiper p. 84 l. 34: Quo circa licet diversas in me terrorum flammas evomuerit, ad Romanae forsitan ecclesiae audientiam vocet et, si adhuc placet, etiam filios habere me dicat: non minas suas adsentatione placabo nec fatigationem itinerum verebor, qui civicis criminibus in patria plus fatigor, nec multos me habere negabo, qui unum ex eis perisse iam doleo (die letzten Worte kann man vielleicht auch bildlich von dem

mal, dass in dem hinfälligen Fleisch keine sichere Ruhe zu finden sei; oft änderten sich Gute, die Tugend komme zu Fall. Freilich erglühe auch der eben noch kalte Geist in dem Streben, die Welt zu verlassen. Doch allzu leicht erlahme er wieder und stürze jählings dahin. Deshalb bedürfe es fortgesetzten, ernsten Ringens, wenn man auf dem schmalen Weg bleiben wolle. Das sei so eingerichtet, damit der Gottlose nicht verzweifle, und der Fromme sich fürchte.[660]) Bei dem allen ist nicht von der göttlichen Hülfe, nicht von der zuvorkommenden Gnade, oder gar von ihrer unwiderstehlichen Macht und der Gabe der Beharrlichkeit die Rede. Weder Augustinus noch Cäsarius, weder Cassian noch Faustus haben so gesprochen. Wir bewegen uns in rein pelagianischen Vorstellungen, und diese Weise zu denken ist dem Bischof offenbar natürlich, sie ist nicht Ausdruck einer flüchtigen Stimmung, sondern dauernder Überzeugung, Resultat eigener Lebenserfahrung. Ähnlich hatte vor dem Auftreten der Augustinischen Gnadenlehre Prudentius, den Avitus nachahmt und lobt[661]), nach heidnischen Mustern[662]) gelehrt: das Böse sei vorhanden, damit die Willensfreiheit sich bethätigen könne. Seit Adams

---

Ankläger verstehen). Vergl. über diesen Brief Binding I, 173, woselbst auch die früheren Erklärungen besprochen werden.

660) Avitus de virginitate (ad Fuscinam sororem) v. 122—137 (ed. Peiper p. 278 s.):

> Nil non incertum praesentia saecula ducunt
> Nec secura datur requies in carne caduca.
> Vertuntur nam saepe boni, perit obruta virtus
> Partaque transactae decedunt praemia laudis:
> At plerumque solet subito succensa calore,
> Frigida quae nuper fuerat, mens linquere mundum
> Atque repentino restringere crimina freno.
> Sic alternantem commutant fata rotatum,
> Impius ut speret veniam iustusque timendo
> Proficiens cumulum magnis virtutibus addat.
> Nam studium sancti laxet si forte laboris
> Pigraque consuetas dissolvant otia curas,
> Labitur in praeceps daminosae gloria vitae.
> Stare nequit meritum: si non adquirit eundo,
> Amittit rediens; nitendum est viribus amplis,
> Vt satis angustum servent vestigia callem.

Ohne Zweifel hat G. F. Wiggers (Augustinismus und Pelagianismus II, S. 368) vorzugsweise diese Verse im Auge, wenn er bemerkt, Avitus drücke sich in dem Gedicht zum Lobe der Keuschheit an seine Schwester Fuscina nicht immer augustinisch-orthodox aus.

661) Ibd. v. 370 ss. (p. 285):

> Has virtutis opes, haec sic solacia belli,
> Discribens mentis varias cum corpore pugnas,
> Prudenti quondam cecinit Prudentius arte.

662) Prudentius benutzt die heidnischen „weisen Sprüche", Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. von einem Lehrer verfasst, genannt Catonis disticha de moribus. Teuffel[5] § 24, 2. — Manitius S. 72, Anm. 1.

Fall neigen wir uns bald hierhin, bald dorthin."[663]) Es fehlt nur noch, dass Avitus sich auch die falsche Demut seines Vorgängers aneigne, der bekennt, so viel Böses gethan zu haben, dass er gewiss nicht ins Paradies, sondern an den Ort der Bösen kommen werde, und Gott schliesslich bittet, er möge um seiner Gnade willen, ihn nur geringen Qualen überantworten.[664]) Kurz, die theologischen Interessen des Avitus liegen ganz und gar nicht auf dem anthropologischen Gebiet. Selbst die Wirkung des Taufsakraments wird von ihm nach dieser Seite hin nicht gewürdigt. An der Taufe ist ihm wichtig, dass sie nicht wiederholt werden darf, wie die Arianer thun.[665]) Die Frage, welches Heilsgut dem Einzelnen in der Taufe zu teil werde, worüber Pelagianer, Massilienser und Augustiner so lebhaft verhandeln, hat er nicht zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht. Fragen, welche dem subjektiv-religiösen Leben entspringen, berühren ihn überhaupt nicht. Das katholische Kirchentum ist der Angelpunkt seines Denkens, und die Kirche betrachtet er viel weniger als Heilsanstalt, denn als hierarchischen Organismus, in welchem die rechte Gotteslehre herrscht, die durch die pestilenzialischen Sekten verdunkelt wird. So kräftig Avitus als Kirchenpolitiker für den römischen Primat agitiert, seine Theologie ist mehr orientalisch als abendländisch, eher

---

663) Prudentius Hamartigenia 637—808 giebt eine Art Theodicee, welche die Frage πόθεν τὸ κακόν; ähnlich behandelt, wie das schöne, wenig bekannte Gedicht, in welchem Joh. Peter Uz Gedanken von Leibniz poetisch darstellt. Die Lage des Menschen nach dem Sündenfall schildert der spanische Dichter (v. 720 ss.):

> Nunc inter vitae dominum mortisque magistrum
> consistit medius, vocat hinc Deus, inde tyrannus
> ambiguum atque suis se motibus alternantem.

v. 772—776 sucht Prudentius die Willensfreiheit an Loth und Loths Weib anschaulich darzustellen.

664) Ibd. v. 953—966. Das Gedicht schliesst:

> lux immensa alios et tempora vincta coronis
> glorificent: me paena levis clementer adurat.

665) Avitus contra Arrianos c. XIX (ed. Peiper p. 8 l. 22). Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Sic ergo non possumus duos deos sicut nec duas fides nec duo baptismata dicere. Deos nominare gentilitas appetit, crebro se lavacro a peccatis ablui Judaeus credit (Avitus ist ein sehr heftiger Judenfeind), fides plurali numero quasi multas dici veritas prohibet nec Latinitas sinit. (sehr charakteristisch!) Unus Dominus est: non dividimus. Una fides: non scindimus. Unum baptisma: non iteramus. Cui honorem suum etiam in Bonosiacorum (vergl. über diese Egli Th. Z. Schw. IX, 16) aliorumque receptione servantes si se in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizatos esse respondeant, quod bene confessi sunt, servando recipimus, quod perperam crediderant, benedicendo sanamus et quod minus fuerat nominatione praemissa, suppletur credulitate firmata. — Vergl. ep. 26 (24) p. 57, 20 über das Verfahren bei der Rezeption einzelner aus Afrika versprengter Donatisten. — De basilicis haereticorum non recipiendis p. 88, 15: Die Arianer weihen katholische Kirchen noch einmal Magis vitare convenit, quod hostis amplectitur. Nec mirum est, ut dedicationes geminare audeant, qui baptismata confrequentant. — Von der subjektiven Heilswirkung der Taufe zu reden, kommt dem Diener der Kirche nicht einmal in den Sinn, wenn er sein berühmtes Schreiben an den eben getauften König Chlodovech richtet.

archaistisch, als im Sinne seiner Zeit modern. Er hat zwar gelegentlich auch einmal gegen Faustus von Riez polemisiert[666]); aber er geht dabei auf die prinzipielle Grundlage der Lehre desselben gar nicht ein. Der

666) Epistola ad Gundobadum regem de subitanea paenitentia (ep. 4) p. 29—32. Nirgends sonst in seinen erhaltenen Werken als in diesem Brief, wo es auf Veranlassung Gundobads geschieht, erwähnt Avitus den Faustus von Riez. Dass er in den Streit über die Gnadenlehre eingegriffen habe, und an dessen Abschluss mitbeteiligt gewesen sei, findet sich zwar in allen Lehrbüchern, ist aber nirgends bezeugt und mit der Chronologie unvereinbar. Schon das widerspricht sich, dass Avitus um 525 gestorben sein und 529 an der Synode von Orange teilgenommen haben soll (K. Müller Kircheng. I, S. 309). Sein Name begegnet uns weder bei den Unterschriften dieses, noch denen irgend eines andern Konzils nach dem Epaonenser im Sept. 517. Die Stellung, welche Avitus zum Augustinismus einnimmt, schliesst von vornherein jede Art von Miturheberschaft an den Beschlüssen von Orange aus. Wie ist aber jene fable convenue entstanden? Sie beruht auf der Missdeutung von Äusserungen des Ado von Vienne. Dieser Chronist wird von einer zwiefachen Tendenz beherrscht. Einmal ist er ein Zeitgenosse des Gottschalkschen Streites und steht dem Faustus-freundlichen Hincmar von Rheims als Gegner gegenüber. Ferner benutzt er jede Gelegenheit, das Lob seiner Amtsvorgänger zu singen. Unter diesen war Avitus der bekannteste. Während er den viel bedeutenderen Hilarius v. Arles in wenigen Zeilen abfertigt, berichtet er über Avitus mit einer Ausführlichkeit, als hätte es vom Anfangspunkt seiner Chronik (Erschaffung der Welt) bis z. J. 869 nicht seines Gleichen gegeben. [Auch Peipers Eifer, aliorum scriptorum quae restant de Avito testimonia mitzuteilen (p. 181 s. seiner Ausgabe), ist bei Ado erlahmt. Er übergeht M. 123, 105 C.] Ado plündert zum Ruhm seines Helden die schlechte Vita Aviti aus, und nimmt sogar 4 Hexameter des Epitaphiums (= Peiper p. 186) in seine Chronik auf; das einzige Mal, dass er ein Epitaph einrückt. Kein Wunder, dass er auch am Schluss der Regierung des Kaisers Anastasius auf Avitus zu reden kommt, wo er von Gotteslästerern handelt, die durch die Macht des Höchsten zu Schanden werden. An diese Frevler schliesst er einen Bericht über Faustus von Riez und präzisiert seiner Doktrin gegenüber die Augustinische Gnadenlehre. Dabei wagt er doch nicht, Avitus als Vertreter dieser Lehre hinzustellen, sondern bemerkt nur ganz allgemein, auch dieser sei als Bekämpfer des Faustus aufgetreten. Hinter den Worten Ados: Contra hunc (Faustum) scribit lucidissima fide beatissimus Avitus Viennensis episcopus, ejus redarguens errorem" steckt nun weiter nichts, als ein Hinweis auf den bekannten Brief an König Gundobad, der zwar den Faustus wegwerfend behandelt, in dem aber das Wort „Gnade" nicht einmal vorkommt. [Ebenso wird der inhaltsleere Brief des Avitus an Elpidius (ed. Peiper p. 67) am Schluss der vita Aviti zu einer litterarischen Grossthat aufgebauscht.] Mit Unrecht haben die Jansenisten Ados volltönende Worte benutzt, um in ihren Catalogus testium veritatis auch den h. Avitus eintragen zu können. Ihr Irrtum, als sei von Ado eine verloren gegangene wichtige dogmatische Schrift signalisiert, von der sonst niemand etwas weiss, hat sich bis heute fortgepflanzt. Es beruht also auf dem Missverständnis einer aus dem 9. Jahrhundert stammenden Nachricht, wenn man den Avitus als Bundesgenossen des Cäsarius betrachtet. Auch wenn der Viennenser der Lehre des Cäsarius beigestimmt hätte, wovon er doch weit entfernt war, wäre er schwerlich willens gewesen, aus reiner Liebe zur Wahrheit seinem Rivalen Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Er hat aber die Freude, den Arelatenser als Irrlehrer verdächtigt zu sehen, nicht erlebt.

Über das Todesjahr des Avitus widerspricht die Vita sich selbst. Henschen baut seinen Ansatz moritur post a. 523 auf die Worte c. 5 Sigismundum

fromme Eifer der Jansenisten glaubte wegen dieser Polemik in dem Bischof von Vienne einen „Zeugen der Wahrheit" zu finden. Tillemont meint, Avitus habe offenbar in dem Rejenser „einen Feind der Gnade bekämpfen wollen."[667] Leider kommt aber das Wort „Gnade" in der ganzen Polemik kein einziges Mal vor. Mit scheinbar grösserem Recht könnte man in Avitus einen der s. g. Reformatoren vor der Reformation sehen wollen, denn er verteidigt dem Rejenser gegenüber die Seligkeit allein

---

regem ... postmodum captum et occisum vehementissime doluit. (Vergl. A. S. Boll. Febr. I, p. 661.) Auch wenn die Vita keine so schlechte Quelle wäre, wie sie ist, gäbe diese Nachricht, die nicht von Thatsachen, sondern angeblichen Gefühlen erzählt, ein schlechtes chronologisches Fundament. Am Schluss der Vita lesen wir nun aber die gute Nachricht Moritur Anastasio adhuc principe. Kaiser Anastasius † d. 9. Juli 518. Diese Stelle der Vita scheint aus einer Litteraturgeschichte oder Chronik zu stammen, welche das Todesjahr des Avitus bei Gelegenheit des bekannten Schriftstellers und Leibarztes Theoderichs d. Gr., Elpidius, angab. Hiermit stimmt 1) der Viennenser Bischofskatalog überein, der die Nachrichten Ados aus anderen Quellen kontrolliert, und wertvoll ist, obwohl der Verf. im 13. Jahrhundert schreibt. (Ed. Waitz p. 813 M. G. h. Ss. XXIV). Er sagt von Julianus von Vienne, dem Nachfolger des Avitus: Sanctus Julianus sedit temporibus Hormisdae et Johannis Romanorum pontificibus. (Hormisda 514 — August 523). 2) Ado selbst, dem gute Viennenser Lokaltraditionen zu Gebote stehen, spricht von Avitus nur unter d. Jahren 492 und 518 (492—518 Kaiser Anastasius). Am Anfang der Regierung des Kaisers Justinus (Juli 518 — Apr. 527) heisst es (M. 123, 107 D): Iustinus imperator annis octo. Julianus Viennensis ecclesiae episcopus floruit. 3) Die zeitgenössischen Quellen begünstigen die Annahme, dass Avitus am Anfang d. J. 518 gestorben ist. Schon Henschen fiel es auf, dass von dem schreibseligen Bischof, der doch den Tod Sigismunds beklagt haben sollte, kein einziger Brief aus der Zeit König Godomars (524—532) erhalten sei. Binding wundert sich, dass er verstummt, als eine Sache zum Austrag kommt, für die er am lautesten geeifert hatte. Die sehr alte Vita des Bischofs Apollinaris von Valence († nach A. S. Boll. Oct. III, p. 50 um d. J. 520) erwähnt in ihrem letzten Teil den Avitus, leiblichen Bruder und Mitkämpfer des Heiligen, gar nicht mehr. Am merkwürdigsten aber ist es, dass an der Stelle der Unterschriften des 518 oder 519 (nicht wie Hefele C G II² S. 687 irrig angiebt 517) gehaltenen Konzils zu Lyon, wo man den Namen des Avitus sucht, vielmehr der des Julianus steht. Unmöglich kann Julianus v. Carpentras gleich hinter dem Vorsitzenden unterschrieben haben. Es ist vielmehr Julianus v. Vienne des Avitus Nachfolger, der unter Kaiser Justinus „blühte". — Zwei Gründe können gegen das Todesjahr 518 angeführt werden; sie sind beide hinfällig. 1) Die noch i. J. 1890 von Henri Denkinger p. 51 vorgetragene Chronologie der ep. 9 (7) papae Constantinopolitano beruht auf einem falschen Ansatz Sirmonds, dessen Irrtümlichkeit Binding in seinem Exkurs III (Zur Chronologie der wichtigeren Briefe des Avitus) p. 293 bereits nachgewiesen hatte. 2) Dass die Einweihungsrede des Avitus zu Agaunum mit dem Chronisten Marius in das Jahr 515, und nicht, nach dem falschen Pragmatismus des Gregor von Tours, 522 fällt, hat Egli erwiesen. Th. Z. Schw. IX (1892) S. 86 Anm. 2. Die von ihm angeführten Gründe liessen sich leicht vermehren.

667) Tillemont Mémoires pour servir etc. XVI, p. 418. Sehr gut ist die Bemerkung des grossen Kirchenhistorikers darüber, dass Avitus sich gebärdet, als wisse er nicht, ob jener Brief von dem Rejenser Faustus oder einem andern Manne dieses Namens sei: peutestre pour ne pas choquer ceux qui estimoient trop cet Evesque.

durch den Glauben. Aber er will nur sagen, dass der Glaube das Fundament aller guten Werke sei, und unter Umständen schon allein genüge. Das ganze Schriftstück ist eine Schuldisputation: der Bischof will seine Gelehrsamkeit und Bibelkenntnis auskramen, seinen Scharfsinn leuchten lassen und durch den Schein weitherziger Milde den Addressaten gewinnen. Dieser ist nämlich kein anderer als sein arianischer König Gundobad, den er gern zum Proselyten gemacht hätte. Der Glaube, welchen er anpreist, besteht in der Unterwerfung unter die katholische Lehre, besonders unter das Trinitätsdogma. Auf dieses Dogma bezieht sich fast ausschliesslich das theologische Denken des Avitus. Die Fragen des Nestorianismus und Eutychianismus, die Lehre von der Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes haben ihn viel beschäftigt. Als Theolog ist er trinitarischer Polemiker. Wie ganz anders ist die Theologie des Cäsarius geartet! Dieser ist zwar in allen Stücken ein treuer Sohn der römisch-katholischen Kirche, er ist überzeugt, dass jene Lehrsätze angenommen werden müssen von jedem der selig werden will, er treibt biblische Apologetik zu gunsten derselben; aber es liegt ihm fern, den Ertrag der christologischen und trinitarischen Kämpfe des Morgenlandes theologisch verwerten und, den konfessionellen Bedürfnissen seines Landes und seiner Zeit entsprechend, weiter bilden zu wollen, wie es Faustus und Avitus versucht haben (wobei die orientalischen Lehrsätze oft seltsam umgebogen werden, so dass ihr ursprünglicher Sinn häufig schwer wiederzuerkennen ist). Die Fragen hingegen von Sünde und Sündenfall, Erlösung und Gnade haben den Arelatenser innerlich bewegt. Avitus war gestorben, als die Entscheidungsschlacht zwischen dem massiliensischen Synergismus und der von Rom vertretenen Augustinischen Gnadenlehre geschlagen wurde. Keine Frage, dass der Bischof von Vienne als römischer Katholik die Beschlüsse von Orange mitunterschrieben hätte; ihm waren aber diese Dinge herzlich gleichgültig. Er hätte auch die Schriften des Augustin verdammt, wenn es darauf angekommen wäre. Seine Polemik in jenem Schreiben an Gundobad laviert geschickt zwischen der Popularität, die Faustus von Reji bei den gallischen Katholiken genoss, und der päpstlichen Verurteilung hindurch: er bekämpft den Faustus und stellt sich zu gleicher Zeit, als wisse er nicht, ob dieser wirklich Verfasser der in Frage kommenden Schrift sei. Natürlich war er auch bereit, mit den Päpsten den Pelagianismus zu verurteilen, obwohl er selbst tief darin steckte. Wie wenig ihn der ganze Handel innerlich bewegte, geht schon daraus hervor, dass in den erhaltenen Schriften des Avitus Eutyches und Nestorius auf Schritt und Tritt genannt werden, Pelagius, Cölestius und Julianus von Eclanum nicht ein einziges Mal.

Wir erkennen also, dass die beiden Rivalen auf den Bischofsstühlen zu Arles und Vienne als Menschen, als Schriftsteller und als Theologen grundverschieden waren. Sehen wir nun zu, wie weit sie als Prediger einander gleichen! In der homiletischen Exegese besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen ihnen. Beide machen von der allegorischen Auslegung Gebrauch. Avitus verfügte über eine grössere Gelehrsamkeit, da er des Griechischen mächtig war und seine Lektüre weit ausdehnte.

Zugleich ist er kühner und bindet sich weniger an die kirchlichen Auktoritäten. Manche Auslegung, die uns heute wenig behagt, werden die gebildeten Zuhörer des Bischofs von Vienne mit grossem Beifall aufgenommen haben. Überhaupt entsprach die Predigtweise des letzteren weit mehr dem in Gallien herrschenden Zeitgeschmack, als die des Cäsarius. Zur Vergleichung eignen sich vorzüglich die von beiden gehaltenen Festreden bei der Einweihung neu erbauter Kirchen. Cäsarius geht von dem äusseren Ereignis bald auf das innere Leben über. In schlichter Herzlichkeit, mit väterlichem Ernst, mahnt er die Gemeinde und den Einzelnen, sich selbst zu einem Gottestempel zu erbauen, nur einen Altar im Herzen zu haben, auf dem Gott ein heiliges Opfer brennt, und nicht zwei Altäre, in feiner Abgötterei.[668]) Wir haben gesehen, mit welcher pädagogischen Weisheit der Arelatenser auch den groben Götzendienst bekämpft, wie er bei seinen Visitationsreisen der Freude Ausdruck giebt, seine geliebten Gemeinden wieder zu sehen. Wie sehr sticht die Art des Avitus dagegen ab, wenn er am 22. Sept. 515 die Weihereden in der Basilica des Agaunensischen Klosters, und wenige Tage darauf in der Kirche zu Annemasse bei Genf hält.[669]) Das Kloster hatte Prinz Sigismund von Burgund neu gegründet, die Kirche zu Annemasse war an der Stelle eines zerstörten heidnischen Tempels gebaut. Maximus, der Bischof von Genf, hatte sich um beide Stiftungen grosse Verdienste erworben. „Bei dem Verlauf unserer Reise — beginnt der Metropolit — liefen die Beglückwünschungen in unaufhörlicher Feierlichkeit uns stets vorauf, so dass gleichsam ein fortlaufendes Fest entstand, und während wir so von Kraft zu Kraft wandelten, tröstete die Fröhlichkeit der Freudenäusserungen uns über das, was die Beschwerden der Wege Ermüdendes hatten. Durch des Fürsten Eifer, durch des Bischofs Bemühen erwachsen Gott Seelen, Stätten den Gebeten, den Erbauern Belohnungen, den Märtyrern Tempel. Indem die Ketzerei selten wird, macht die Religion Fortschritte; auf Kosten des Wahnglaubens wird der rechte Glaube bereichert. Das unter den Weizen gesäte Unkraut des Arianismus verdorrt zusehends (und doch war sein König Gundobad Arianer!), und an der Stelle der Idole blüht der Märtyrerkult auf. Es herrschte bis dahin wie auf einem verfluchten, verwilderten Acker dichtes Dornengestrüpp, von wo, siehe da! den Irdischen und Himmlischen zum Wohlgefallen, köstlich an Geruch und Gestalt, jetzt Blumenschmuck erstrahlt. Was schadet es, dass bis jetzt der schreckliche Brombeerstrauch mit rauher Berührung die Nachbarpflanzen stach, da jetzt endlich in

668) M. 39, 2166—2171.

669) Vergl. zum folgenden Egli Kirchengeschichte der Schweiz. Th. Z. Schw. IX, (1892) S. 12—20, S. 82—89. Binding I, 248 ff. Denkinger, der eine französische Übersetzung von Rilliet entlehnt, p. 45—48. Es ist sehr schwierig, den Sinn der überaus gekünstelten und verschrobenen Deklamation des Avitus immer richtig wiederzugeben; die unaufhörliche Wortspielerei macht eine Übersetzung ins Deutsche fast unmöglich. Sollte ich in meiner Wiedergabe hie und da den Sinn verfehlt haben, so muss ich mich mit dem Schicksal Eglis trösten, dem es passiert ist: Medetur serpens aereus, quo momordit ignitus wiederzugeben: „Geheilt wird die eherne Schlange, wo die feurige gebissen hat“ (S. 18).

zögernder Scheu das Antlitz der zart aufgehenden Rose sich rötet! So ist einst, da das alte Israel nach dem Land der Verheissung strebte, das dürre und rauhe Antlitz der Wüste von dem Schimmer der himmlischen Speise besprengt. So hat ein bis dahin allen Wanderern unzugänglicher Fels den Dürstenden Trank gespendet, indem die Starrheit der natürlichen Härte weich wurde" u. s. w.[670]) Zu Agaunum war in Nachahmung der Akoimetenmönche, „der ewige Psalmengesang" eingeführt. Darum preist der Bischof das Kloster, „dessen Eingang nachts nicht verschlossen wird, weil es keine Nacht hat (weil nämlich die Mönche immerfort singen), dessen Thore immer bewacht sind, die den Gerechten beschreitbar, den Gottlosen unzugänglich, nicht durch Riegel, sondern durch Verdienste auf- und zugehen" (d. h. die Verdienste der Mönche bewirken, dass nur Heilbringendes in das Kloster eingehen kann, und alles Feindliche draussen bleiben muss). Dann wendet er sich an den anwesenden Prinzen Sigismund: „Vieles giebt es, o frömmster Vorgesetzter, der du auf dem Tribunal jünger bist als andere, am Altar der erste von allen, vieles giebt es, sage ich, in deinen Werken, wovon wir heute bekennen müssen, dass wir dir Dank schulden: bereichert durch Gaben, arm an Worten, haben wir Grosses empfangen, wenig abgezahlt, du hast deine Kirche mit Schmuck und Schätzen überhäuft, mit Leuten gefüllt, hast auf deine Kosten Altäre errichtet, um sie mit Geschenken zu bedecken. Niemals können Worte die Tugend erreichen, aber wenn jetzt der feierliche Psalmengesang erschallen kann, da achte ich es für noch zu gering, wenn ich in unser aller Namen sage: „du hast heute auch über deine eigenen Werke gesiegt."[671])

Diese Art Beredtsamkeit hat sich mehr die Manier des Tertyllus, den die Apostelgeschichte mit feinem Witz im Gegensatz zu Paulus charakterisiert, als den Apostel zum Muster genommen. Augustin und Cäsarius bemühten sich —, so sehr auch bei ihnen die Nachwirkungen der Rhetorenschulen sich zeigen — in den Bahnen der ersten Verkündiger der christlichen Heilslehre zu wandeln. Wir sahen, wie Cäsarius die homiletischen Grundsätze des Afrikaners befolgte, die ihm wahrscheinlich durch Julianus Pomerius nahe gebracht waren. Die Predigtweise des Avitus schlägt jenen Grundsätzen auf Schritt und Tritt ins Gesicht. Jener verlangt Deutlichkeit, selbst auf Kosten des korrekten Lateins — die gesuchte Künstelei, in der sich Avitus gefällt, ist kaum

670) Homilia XX dicta in dedicatione basilicae, quam Maximus episcopus in Jananensis (= Genevensis) urbis oppido condidit, in agro ad Sinistrum, destructo inibi fano. Dicta homilia, cum de institutione Agaunensium revertentes Namasci dedicatio celebrata est (ed. Peiper p. 133 s.). Peiper giebt das richtige Datum an a. 515 post 22 d. Sept.

671) Homilia XXV dicta in basilica sanctorum Agaunensium in innovatione monasterii ipsius vel passione martyrum a. 515, 22 Sept. ed. Peiper p. 145 s.

672) Man vergleiche mit den Worten des Avitus den Anfang der Rede des Tertyllus Actor. 24, 3 ff.: Πολλῆς εἰρήνης τυγχάνοντες διὰ σοῦ καὶ διορθωμάτων γινομένων τῷ ἔθνει τούτῳ διὰ τῆς σῆς προνοίας, πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ, ἀποδεχόμεθα, κράτιστε Φῆλιξ, μετὰ πάσης εὐχαριστίας. ἵνα δὲ μὴ ἐπὶ πλεῖόν σε ἐνκόπτω, παρακαλῶ ἀκοῦσαί σε ἡμῶν συντόμως τῇ σῇ ἐπιεικείᾳ.

den Gelehrten verständlich, und über den Vorwurf, eine kurze Silbe lang gebraucht zu haben, gerät er ausser sich.[673]) Die Schule Augustins empfiehlt die Individualisierung der Predigt — Avitus behandelt seine Zuhörerschaft als gleichartige Masse. Doch nein! er versteht auch zu individualisieren: sobald er von allerhöchsten Personen spricht, trieft seine Rede von Schmeicheleien, um die ihn ein Byzantiner beneiden könnte. Augustin und seine Verehrer befleissigen sich einer ruhigen und schlichten Sprache, wenn sie von den objektiven Mysterien der Religion reden —, Avitus zeigt sich nie erregter, als wenn er die Trinitätslehre berührt. Dann sehen wir nicht einen von Ehrfurcht erfüllten Herold der göttlichen Majestät vor uns, sondern das hässliche Bild eines herrschsüchtigen, in leidenschaftlichem Ketzerhass sich blähenden Pfaffen. Den dabei vorgebrachten, spitzfindigen Subtilitäten vermochte sicherlich kaum einer unter den Zuhörern zu folgen; nur der Appell an die Leidenschaft ertönte so deutlich, dass ihn jedes Kind verstand. Augustin verlangt ferner, dass gerade dann die Rede lebhaft und grossartig werde, wenn der Prediger seine Zuhörer zu ermahnen, wenn er ihnen die einfachsten, scheinbar unbedeutenden Pflichten einzuschärfen habe. Avitus sucht in solchen Fällen seine innere Gleichgültigkeit durch kleinliche Wortspiele, witzige Antithesen und gehäufte Anspielungen zu verdecken, deren Hauptzweck darin zu bestehen scheint, die Gemeinde ahnen zu lassen, wie geistreich ihr Bischof ist. In der That muss man gestehen, dass bei ihm der traurigste Missbrauch des Talents immer noch eine ungewöhnliche Begabung verrät. Dieselbe fehlerhafte Richtung des Charakters und des Geschmacks führt bei manchen Zeitgenossen zu eintönigem Wortgeklingel; sie überraschen nicht, wie er, durch die Grösse ihrer Verkehrtheiten, sondern ermüden durch ihre hohle Armseligkeit. Avitus lässt uns weder in seinen herz- und gemütlosen Predigten, noch in den Sophistereien seiner theologischen Schriften je vergessen, dass wir es mit einer bedeutenden geistigen Kapazität zu thun haben, von der wir hier freilich nur die Kehrseite zu sehen bekommen, während sie sich auf den Gebieten nicht nur der Politik und Verwaltung, sondern auch der Poesie oft in vollem Glanze zeigt.

Alles in allem genommen, entsprachen solche Männer wie Avitus einem Zeitbedürfnis. Rücksichtslose Energie, wenngleich mehr nach aussen als nach innen gerichtet, klares Urteil über die realen Machtverhältnisse, Betonung des Objektiven im kirchlichen Leben und in der Lehre, reiche Bildung, die freilich mehr in die Breite als in die Tiefe ging, endlich unbedingtes Vertrauen in den Sieg der eigenen Sache: das waren ausserordentlich wichtige Faktoren in dem Kampf des Katholicismus gegen die Arianer. Avitus hat Schule gemacht. Von den jüngeren Zeitgenossen, die in seine Fusstapfen traten, ist besonders Heraklius von Trois-Chateaux zu nennen, der sich als geschickter Diplomat, gewandter dogmatischer Disputator, Schönredner und Dichter bemerkbar machte.[674])

673) Avitus episcopus Viventiolo rhetori ep. 57 (51) ed. Peiper p. 85 s.

674) Avitus episcopus viro illustrissimo Heraclio epist. 58 (47) ed. Peiper p. 81 s. und epist. 95 (85) p. 102. — Heraclius Avito Viennensi episcopo epist. 54

Wir werden ihn noch als Teilnehmer an drei von Cäsarius geleiteten Konzilien kennen lernen. Um die Zeit als der Arelatenser nach Bordeaux in die Verbannung ging, hatte Heraklius den Bischofsstuhl noch nicht bestiegen.

Sechstes Kapitel.

Verbannung und Restitution des Cäsarius.

Ob Cäsarius, als er in die Verbannung geschickt wurde, noch Zeit hatte, für die Verwaltung des Bistums einen Vertreter zu bestellen, ist nicht überliefert. Wir haben alle Ursache anzunehmen, dass die Behandlung, welche er unterwegs erfuhr, eine sehr milde und rücksichtsvolle war.[675]) Wenn er, wie in solchen Fällen üblich, von einer militärischen Eskorte geleitet wurde, so diente diese ebenso sehr zu seinem Schutz, wie zu seiner Bewachung. Die Gothen unter den Soldaten respektierten in ihm den Römer, die Katholiken verehrten ihn als Bischof. Der gewöhnliche Weg von Arles nach Bordeaux lief in geringer Entfernung von der Küste des Löwengolfs südwestlich bis Narbonne und bog dann landeinwärts, bis man Toulouse erreichte, damals die Hauptstadt des Westgothenreichs. Hier überschritt er die Garonne und wandte sich westwärts, bis er bei Eauze nach Norden umbog und über Bazas das Ziel erreichte.[676]) Ein reich gesegnetes Land, das unser Gefangener durchzog! Hier in Aquitanien war noch immer das behagliche materielle Wohlleben zu Hause, das damals für diese Gegend ebenso sprichwörtlich war wie zur Zeit Friedrichs des Grossen das Leben in Curland. Daneben fand auch die Kunst ihre Pflege, und die Aquitanier rühmten sich ihres feinen Lateins in Redewendungen und Aussprache.[677]) Vor allem aber trieb man hier nobeln Sport: Reiten, Fahren, Jagen mit seltenen Hunden und Falken[678]) und unterhielt sich mit galanten Abenteuern aller Art.

---

(48) p. 83 und epist. 96 (86) p. 102s. — Hist. liter. III p. 187—189. — Binding I, 297. — Jahn I, 176.

675) Dass Cäsarius unterwegs eine ebenso milde Behandlung erfuhr wie in Bordeaux selbst, geht schon aus dem Schweigen der Vita über Misshandlungen hervor, welche sie dem Leser gewiss nicht vorenthalten hätte, wenn dadurch das Martyrium des Helden sich hätte vergrössern lassen.

676) Über die gewöhnliche Route von Burdigala nach Arelate sind wir durch das s. g. Itinerarium Hierosolymitanum unterrichtet, welches im Jahre 333 n. Chr. abgefasst ist. Es beschreibt den Weg von Bordeaux nach Jerusalem und giebt folgende Route an: Bordeaux, Bazas, Eause, Auch, Toulouse, Carcassonne, Narbonne, Béziers, Nîmes, Arles s. E. Desjardins, Géogr. de la Gaule T. III p. 479. — (ed. Wesseling p. 549—552. Auf S. 558 werden von Burdigala nach Arelate 371 Meilen angegeben, 30 Stationen, 11 Etappen [mansiones].)

677) Sulp. Sever. dial. I, 27, 2 ed. Halm p. 179 l. 17.

678) Paulinus Pell. Eucharist. v. 143s. Ut mihi pulcher equus faleriśque ornatior esset, Strator procerus, uelox canis et speciosus Accipiter . . . Dies scheint

Diese Neigungen und Gewohnheiten sind im ganzen durch das Christentum wenig verändert. Zucht und Sitte zur Herrschaft zu bringen, ist der Kirche nicht gelungen[679]); nur wurde erreicht, dass manchem Einzelnen das Gewissen schlug, und er im Kloster sich strenger Askese weihte, während die übrigen in Polygamie weiter lebten.[680]) Durch die Not der Zeit wurde das lustige Leben freilich oft jäh unterbrochen: die frühere Sicherheit ist aus dem „irdischen Paradies" gewichen. Seit dem vierten Jahrhundert haben die patriarchalischen Zustände den kriegerischen Platz machen müssen.[681]) Zur Zeit des Cäsarius bestehen die schönen Landgüter mit ihren Fischweihern, Bädern, Bibliotheken und Palastbauten noch zum grossen Teil[681a]), wenn man auch auf manche Ruinen stösst; aber jede Villa ist mit Mauern und Türmen versehen: sie ist zum „Burgus" geworden, und das germanische Wort deutet an, dass die deutschen Invasionen die Veränderung bewirkt haben. Schon ein Jahrhundert früher, ehe wir den Beginn der Völkerwanderung anzusetzen pflegen, waren Franken, Burgunder und Vandalen bis hierher vorgedrungen. Als es dem Kaiser Probus im Jahre 278 gelang, sie aus Gallien zu vertreiben, liess nicht nur er seine Riesenmauer „durch des Nordens halbe Welt" führen, sondern auch in Gallien erhoben sich überall Festungen und Kastelle; jeder grössere Marktflecken umgab sich mit einem Wall, auch die Dörfer liegen seitdem meist nicht mehr offen da. Vor allem dürfen wir uns Bordeaux, den festesten Platz dieser Landschaft, nicht mehr so vorstellen, wie es in der Zeit seiner höchsten Blüte, unter den Antoninen und Severern ausgesehen hatte. Damals war es eine üppig blühende Stadt, in der nichts an den Krieg erinnerte. Als Cäsarius dort einzog, war ihr Umfang schon längst auf ein Drittel zusammengeschmolzen[682]), und sie bot im ganzen denselben Anblick, wie im Mittelalter bis zum zwölften Jahrhundert, einer hochragenden, düstern Festung, die sich mitten in der Ebene erhebt. Jene Zeit sieht die Sicherheit nicht durch die künstliche Anlage von Verteidigungswerken

---

die erste Erwähnung des Jagdfalken im Abendlande zu sein. Lindenschmitt, Handb. der deutschen Altertumskunde I, 453 ff. (angeführt von Manitius S. 215). Die unter Avitus und Viventiolus i. J. 517 abgehaltene Synode zu Epao verbietet das Halten derselben den Bischöfen, Presbytern und Diakonen unter Androhung von Strafen. (can. 4 Bruns II, 167). (Vergl. N. A. VI, S. 189: Nullus canum aut avium jocis inserviat.) Wiederholt ist das Verbot 742 auf dem conc. German. unter Bonifaz.

679) Salvian. de gub. Dei XII, 8—25 (ed. Halm p. 85—88) schildert die sittlichen Zustände Aquitaniens nicht unrichtig, wie das Gedicht des Paulinus Pellaeus zeigt.

680) Auch Cäsarius predigt häufig gegen das Institut der Nebenfrauen und Konkubinen M. 39, 2288 ss. — 67, 1087 B. 1088 A. — 39, 1976, 8.

681) Vergl. zum folgenden Camille Jullian La vie dans une cité gallo-romaine à la veille des invasions Revue historique XVII (1892) p. 1—38. Dieser Aufsatz basiert auf den detailliertesten antiquarischen Forschungen.

681a) Vergl. Venantius Fortunatus (ca. 580) de Bissonno villa Burdegalensi (carm. I, 18). — de Vereginis villa Burdegalensi (carm. I, 19). — de Praemiaco villa Burdegalensi (carm. I, 20) ed. Fr. Leo p. 22 s. Dazu Manitius S. 448. S. 444.

682) Der Umfang von Bordeaux betrug damals nur 2350 m, die Einwohnerzahl höchstens 20000.

verbürgt: die kolossale Massenhaftigkeit der Schutzwehren schien eine Stadt uneinnehmbar zu machen. Und in der That sind in acht Jahrhunderten nur dreimal Feinde hier eingedrungen (Westgoten, Araber, Normannen), und jedesmal durch Verrat oder Zufall. Weithin sind die riesigen, 6—8 Meter dicken Mauern sichtbar.[683]) Die Not der Zeit hat hier zusammengefügt, was früher an den verschiedensten Orten zu Schmuck und Zierde diente: Tempelfriesen, Säulen, Stücke aus Theatern und Basiliken, Grabsteine. Ohne Mörtel sind die Massen gigantisch übereinander getürmt, nur durch ihre Schwere jahrhundertelang zusammengehalten, grossenteils haben sie das Mittelalter überdauert. Elias Vinet, der Freund des grossen Gelehrten Justus Scaliger, konnte noch genau die zehn Thore angeben.[684]) Klein und dunkel waren diese Eingänge und drinnen standen die Häuser in engen Gassen. Doch auch ein Schiffsthor gab es, durch das die Seefahrer mitten in die Stadt gelangten, wie heute in Hamburg und Antwerpen. Auf den Strassen herrschte der regste Verkehr und ein unglaublicher Lärm. Und nicht nur die materiellen Interessen brachten Leben und Bewegung unter die Einwohner: auch der geistige Austausch war reich und mannigfaltig. In Burdigala hat sich noch lange altgallisches Wesen erhalten. Hier wohnten Druidenfamilien, bei denen die Erinnerung an die altceltischen Gottheiten noch nicht erloschen war. Der lebhafte Handelsverkehr mit Griechenland bewirkte, dass manche Einwohner mit Gewandtheit und Geschmack das hellenische Idiom handhabten, was sonst in Gallien, von Massilia abgesehen, selten vorkam. Griechische Rhetoren und Grammatiker vermittelten noch lange die Kenntnis der klassischen Litteratur, vor allem aber blühte hier die lateinische Rhetorenschule[685a]) auch noch unter westgothischer Herrschaft. Ja, die als Barbaren verschrieenen Gothenkönige, besonders Theoderich II. und Eurich, haben diese Studien lebhaft unterstützt. Leo, der Minister des letztgenannten Fürsten, war selbst Rhetor und Dichter und wurde von den schöngeistigen Kreisen hoch gefeiert.[685]) Vor allem aber galt der Burdigalenser Lampridius als ein wiedererstandener Vergil und Cicero.[686]) Als Apollinaris Sidonius in

---

683) Vergl. Ausonius über die Mauern von Burdigala in s. ordo urb. nobil. (XIX) v. 140s. ed. Schenkl p. 103:

quadrua murorum species, sic turribus altis
ardua, ut aerias intrent fastigia nubes.

684) K. Bernh. Stark, Städteleben, Kunst und Altertum in Frankreich S. 219.

685) Ennodius vita Epifani 85 ed. Vogel p. 94 erat ea tempestate consiliorum principis et moderator et arbiter Leo nomine, quem per eloquentiae meritum non una iam declamationum palma susceperat. Apollin. Sidon. ep. VIII, 3 ed. Lütj. p. 128 nennt ihn einen geistigen Nachkommen des Fronto und ep. IX, 13 p. 163 einen König des castalischen Chores. Nach Gregor. Tur. glor. mart. 91 war er auch der consiliarius Alarichs II, was Krusch p. 549 No. 8 seiner Ausgabe acceptiert.

685a) Vergl. die Commemoratio professorum Burdigalensium des Ausonius († 393/4) bes. No. 9 und No. 14. Ausonius hat auch griechische Verse gemacht und lateinisch-griechische Mischgedichte verfasst (ed. Schenkl p. 55—70. p. 170. 173).

686) Apoll. Sidon. ep. VIII, 9 p. 136

nostrae Lampridius decus Thaliae

den Knabenjahren des Cäsarius durch den König Eurich von seinem Bischofssitz verbannt war, brachte er längere Zeit in Bordeaux zu[687]) und erfreute sich dort an dem Verkehr mit den Liebhabern rhetorischer Bildung. Jene geistige Strömung war in Abnahme begriffen, als Cäsarius in derselben Stadt weilte, gleichwohl kam er auch mit ihr in Berührung. Er traf dort nämlich mit einem begeisterten Verehrer und Nachahmer des Sidonius zusammen, dem Bischof Ruricius von Limoges[688]), den wir schon als Bewunderer des Julianus Pomerius kennen gelernt haben. Mehr als von den litterarischen Interessen musste Cäsarius von dem in Bordeaux herrschenden, kirchlichen Leben berührt werden. Gerade hier hatte sich dasselbe nicht in ruhiger Gleichmässigkeit entwickelt, sondern sprungweise in jähem Wechsel der Kontraste. Der Dichter und Rhetor Ausonius ist noch ein Vertreter des weltförmigen Christentums, das sich von der heidnischen Religiosität nur wenig unterschied. In seinem Alter sah er nicht ohne Schmerz eine neue Zeit heraufziehen. Die asketische Weltverneinung trat zunächst in ihrer krassesten Form auf: der Priscillianismus fand in Burdigala Anhänger. Bei weitem tiefer und nachhaltiger wirkte die durch Martin von Tours hervorgerufene Bewegung. Unbefriedigt durch den Besitz aller Reichtümer der materiellen und geistigen Kultur, warf Paulinus von Nola, ein vornehmer Burdigalenser, der aus einem Schüler der Herzensfreund des Ausonius geworden war, alles von sich und zerschnitt das bis dahin von beiden heilig gehaltene Freundschaftsband. Seit dieser Zeit gelangte die mönchische Weltanschauung in Bordeaux zur Herrschaft. Von hervorragenden Bischöfen wurde aber auch der Verkehr mit aussergallischen Kirchenlehrern gepflegt, was den theologischen Studien zu gute kommen musste: Delphinus, von dem Paulin getauft wurde, war Freund des Ambrosius[689]), sein Nachfolger Amandus des Hieronymus.[690]) Als die Stadt in den Besitz der Westgothen übergegangen war, wurde der Bischof Gallicinus, weil er staatsgefährlicher Handlungen verdächtig oder überführt war, durch König Eurich von seinem Sitz verbannt.[691]) Wir wissen nicht, ob er zu der

---

und ep. IX, 13 p. 163 Lampridius
declamans gemini pondere sub stili
coram discipulis Burdigalensibus usw.

687) Nach Mommsen Praef. in Sidonium p. XLVIII wurde Sidonius um d. J. 475 verbannt, und zwar zuerst nach Tolosa, dann nach Burdigala.

688) Krusch Praef. in Ruricium p. LXIV *Burdigalae Caesarius cum Ruricio convenit. Nam quod hic ad illum scripsit:* ipsi enim recolere potestis, quam fessum me Burdigala videritis, et hoc hieme, quando esse soleo fortior solito *ad id exilium referendum est* (des Cäsarius i. J. 505). Vergl. Rur. ep. II, 33 p. 336.

689) Über Delphinus von Bordeaux vergl. hist. liter. II, 44—46 und Ambros. ep. 87 (M. 16, 1283s.).

690) Über Amandus von Bordeaux vergl. hist. liter. II, 175—179 und Hieron. ep. 55 M. 22, 560—565.

691) Apollin. Sidon. epist. VIII, 11 p. 140 v. 37ss. (in einer an Lampridius gerichteten Ode) und epist. VII, 6 p. 109 l. 30 (der bekannte Brief an Basilius) Burdegala, Petrogorii etc. etc. ... multoque iam maior numerus civitatum summis sacerdotibus ipsorum morte truncatus nec ullis deinceps episcopis in defunctorum

Zeit, als Cäsarius an der Gironde weilte, bereits einen Nachfolger erhalten hatte, oder ob sein Stuhl noch erledigt war. In jedem Fall fand der Arelatenser Gelegenheit, kirchlich thätig zu sein, und er trat mit dem Kleriker Cyprianus in Beziehung, der ein Jahr später als Bischof von Bordeaux mit ihm zusammen an dem Konzil zu Agde teil nahm.[692])

Es dauerte nicht lange, so hielt sich die Regierung überzeugt, dass sie in Cäsarius, dessen Treiben ohne Zweifel scharf überwacht wurde, keinen Revolutionär zu fürchten habe. Ausserdem hatte Alarich II. inzwischen begonnen, den katholischen Romanen gegenüber eine energische Versöhnungspolitik einzuschlagen, die wohl schon länger vorbereitet war.[693]) Das grosse Werk einer Codificierung des römischen Rechtes für die römischen Unterthanen wurde während des Aufenthalts des Cäsarius in Bordeaux zu Ende geführt und zwar unter wesentlicher, offizieller Mitbeteiligung der katholischen Bischöfe.[694]) Schon aus der Situation ergiebt sich, dass der verbannte Bischof von Arles bei der Redaktion des Rechtsbuches nicht hinzugezogen sein kann. Cäsarius war auch nicht in jeder Hinsicht mit den Festsetzungen desselben einverstanden. Er hat es gewagt, im folgenden Jahr durch die Synode zu Agde einen Beschluss fassen zu lassen, der in einem Punkte der kirchlichen Disziplin von den eben erst sanktionierten Bestimmungen abweicht.[695])

Die Vita erzählt, Cäsarius habe während seines Aufenthalts zu Bordeaux auf wunderbare Weise durch sein Gebet eine Feuersbrunst gelöscht, und infolge dessen das Ansehen nicht eines Bischofs, sondern eines Apostels genossen. Seine Predigten hätten ermahnt, dem König,

---

officia suffectis ... latum spiritalis ruinae limitem traxit. Man pflegt Gallicinus als 6. Bischof von Bordeaux und Inhaber des Stuhls zwischen Amandus und Cyprianus zu betrachten. Gall. christ. II, 790. Bennett in SW II, 596. — (Kaufmann D. G. bis auf K. d. Gr. II, S. 53 f. — Dahn K. d. G. V, 100.)

692) Cyprian von Bordeaux nahm 506 an dem Konzil zu Agde teil, bei dessen Beschlüssen seine Unterschrift als die zweite gleich auf die des Cäsarius folgt: Cyprianus episcopus de Burdigala metropoli subscripsi (Mansi VIII, 337). Bei dem Konzil zu Orléans i. J. 511 führte er den Vorsitz (vergl. Hefele CG. II² S. 661) und unterzeichnet: Cyprianus in Christi nomine episcopus Burdegalensis metropolis canonum statuta nostrorum subscripsi sub die VI Idus Julias, Felice viro clarissimo consule. Die Unterschrift des Bischofs Eusebius von Orléans steht erst an 30. Stelle (Mansi VIII, 358 s.).

693) Das Nähere über die versöhnlichen Massregeln Alarichs II. bei Dahn K. d. G, V. 106. — VI, 76. — An der letzteren Stelle leugnet Dahn freilich, dass die Gewinnung der Romanen Haupttriebfeder der Codification der lex Romana Visigothorum gewesen sei. — Löning G. d. d. K. R. I, 520—522 „die l. R. V.“: „Je näher der Zeitpunkt rückte, in welchem zwischen den ungeduldig vorwärts drängenden Franken und Gothen die Entscheidung um die Herrschaft in Gallien erkämpft werden musste, um so mehr suchte Alarich die katholischen Bischöfe mit der arianischen Herrschaft auszusöhnen ... Auch in dieser Beziehung hat das wichtige Gesetzeswerk König Alarichs II ... eine hohe politische Bedeutung.“

694) Die verschiedenen Auffassungen von Hänel, Stobbe, Dahn u. a. über die Art der Beteiligung der Bischöfe an der lex Rom. Visig. werden erörtert von Löning a. a. O. S. 521 Anm. 1.

695) Über c. 19 des Konzils zu Agde vergl. Löning G. d. d. K. R. I. 588.

unbeschadet der Verachtung des arianischen Glaubens. zu geben, was man ihm schuldig sei. Dann sei seine Unschuld an den Tag gekommen, der König habe seine Rückkehr nach Arles, sowie seine Wiedereinsetzung angeordnet und befohlen, den falschen Ankläger zu steinigen. „Schon laufen die Leute mit Steinen zusammen: plötzlich gelangt zu den Ohren des Cäsarius der Befehl des Königs.“ Sofort erhebt sich der heilige Mann, verhindert durch seine Intercession den Vollzug der Strafe und bringt durch diese Grossmut seinen Feind zu wahrer Busse und Reue.[696] Dieser Bericht entbehrt nicht einer gewissen Anschaulichkeit. Offenbar sollen wir uns die Szene als in Arles sich abspielend denken.[696a] Der Verbannte ist mit allen Ehren zurückgekehrt und steht glänzend gerechtfertigt da. Der falsche Ankläger ist vom Verderben ereilt. Der König hat ihn zu einem schmerzvollen Tode verurteilt, schon steht dieser unmittelbar bevor — da greift der Bischof ein. Er rettet seinem Feind das Leben und gewinnt dessen Herz durch seinen Grossmut. Man kann nicht sagen, dass diese Erzählung dem von Cäsarius sonst gezeigten Charakter widerspräche. Aber andere, gewichtige Bedenken lassen sich erheben. Der kirchliche Einfluss auf den Vollzug der Strafrechtspflege bestand zwar in dem Westgothenreich fort, aber doch nur, wenn es sich um Streitigkeiten der Geistlichen untereinander handelte.[697] Davon aber kann doch hier keine Rede sein, obwohl der Angeklagte und der falsche Ankläger beide dem geistlichen Stande angehörten. Immerhin wäre es möglich, dass dem alten Intercessionsrecht der Bischöfe hier eine solche Macht eingeräumt worden wäre, denn die Praxis war in dieser Beziehung schwankend.[698] Nur hätten wir darin die Vita zu korrigieren, dass der Bischof ohne weiteres aus eigener Machtvollkommenheit eingreift. Die Intercession konnte immer nur auf dem Wege der Fürbitte bei den Richtern vorgehen. Ein derartiges, geordnetes Verfahren passt nun aber gar nicht in die tumultuarischen Vorgänge, von denen der

---

696) Vita Caesarii I, 18 (13) M. 67, 1009 C. Posthaec comperta innocentia beati viri poscit nefarius princeps [sic!] quatenus sanctus antistes ad pristinam reverteretur Ecclesiam, seque civitati pariter praesentaret et clero; accusatorem vero ejus rex praecepit lapidari. Jamque cum lapidibus populi concurrebant, subito ad aures ejus jussio regis pervenit; statim festinus assurgens intercessione sua vir sanctus, non tam vindictae suae accusatorem dari voluit, quam supplicatione propria maluit poenitentiae reservari; ut animam ejus per poenitentiam curaret Dominus, quam per falsam proditionem captivam fecerat inimicus; (dieser Satz hat ganz Cäsariensisches Gepräge, der folgende nicht) et domestico hosti clementer indulgens, antiquum adversarium in una causa conscientia pura bis vinceret.

696a) Die Vita erzählt allerdings den Einzug in Arles erst später, M. 67, 1010 A; aber hier sind verschiedene Quellen zusammengearbeitet. Bei Villevieille, der den Bericht der Vita kritiklos reproduziert (p. 102 s.) bleibt unklar, ob er die Steinigungs-Geschichte nach Bordeaux oder nach Arles verlegt. Der erstere Schauplatz ist undenkbar. Wie sollte Licinianus plötzlich dorthin gekommen sein?

697) Lex Romana Visigothorum ed. G. Haenel. Tit. XII leg. novell. Valentin. p. 292—295. De episcopali judicio. Vergl. Löning G. d. d. K R. I, 525. (Dahn K. d. G. VI, 378 ff.)

698) Vergl. Löning a. a. O. I, 310—318.

Biograph berichtet. So wie die Erzählung lautet, können also jene sich nicht vollzogen haben. Wie wunderlich ferner, dass Cäsarius keine Ahnung hat, was seinem Feinde droht, bis zu dem Augenblick, wo bereits die Steine zusammengetragen werden. Man sollte erwarten, die Restitution des Bischofs und die Verurteilung seines Anklägers wären zu gleicher Zeit verfügt. Jetzt aber hat Cäsarius die lange Reise von Bordeaux nach Arles gemacht und hört, wie zufällig, von dem, wie es scheint soeben eingetroffenen, Befehl des Königs. Wie sollen wir es uns erklären, dass die Leute aus dem Volke, welche sich zur Steinigung anschicken, eher von diesem Befehl wissen, als der Bischof, den doch die Sache wesentlich mit angeht? Das Bedenklichste aber ist die Strafe selbst. Die Steinigung ist nicht eine römische, sondern eine jüdische Hinrichtungsart. Die falschen Zeugen in der histor. Susannae sollen wir uns als gesteinigt denken. Für den römischen falschen Zeugen oder Ankläger aber bestimmte das eben erst erlassene Gesetzbuch Alarichs II. nicht Steinigung, sondern Exil, Deportation, Infamie.[699]) Nun wird freilich eine dunkle Stelle in einem Papstbrief der damaligen Zeit so erklärt, als sei dort von einer Steinigung die Rede. Aber eben jene Erklärung stützt sich auf unsere Erzählung der Cäsarius-Vita, die doch selbst haltlos ist: ein ganz unmethodisches Verfahren.[700]) Ebensowenig

---

699) Lex Romana Visig. ed. Haenel p. 202. Tit. XXIX cod. Theodos. De calumniatoribus .... Calumniatores etiam sunt, qui falsa deferentes contra cuiuscunque innocentis personam principum animos ad iracundiam commovere praesumunt. Qui omnes infames effecti in exsilium detrudentur. — Vergl. ibd. Paul. Sent. V, Tit. XVII de testibus sent. 5 (l. c. p. 430): Qui falso vel varie testimonia dixerunt vel utrique parti prodiderunt, aut in exsilium aguntur aut in insulam relegantur, aut curia submoventur.

700) Symmachus papa epist. 10 (J—K no 761) = Apologeticus Symmachi episcopi Romani adversus Anastasium imperatorem, geschr. zwischen 506 und 512 cap. 7. „Dicitis ne non ordine consecratum. Inter imbres lapidum tutus evasi: judicavit Deus. An quia imperator es, et divinum putas contemnendum esse judicium? Diese Worte werden von den Erklärern meist auf die Vorgänge des 1. Septembers 501 bezogen; damals wurde der Papst Symmachus von der Gegenpartei, als er zur Synode in der Basilica Sessoriana gehen wollte, überfallen und zurückgetrieben: Ennod. libellus pro synodo 50 (ed. Vogel p. 56 l. 5 ss. „Vos moram quam habebant examina non ferentes venientem iaculis reppulistis et taedium vobis de sententia praeparatum armorum ultricium adsumptione conmutastis. o malorum commemoratio, quae vocem et praestat et subruit, dum [illos] quos in clamorem coegerit, eorum etiam gravitate facti verba confundit.“ Hier ist von Steinigung keine Rede, und wenn sich diese Szene zu einem Gottesurteil hätte aufbauschen lassen, wäre es sicher von Ennodius geschehen, der jetzt nur von einem kläglichen Rückzug des Papstes weiss. Thiel I, p. 702 n. 10 zieht die Cäsarius-Legende herbei: „Si quis vero miretur, unde ille populi furor, quo Symmachum lapidum imbre voluit conficere, tum reos lapidandi morem necdum antiquatum esse recolat. Quippe non longe post, ut Cyprianus Telonensis in vita s. Caesarii Arelat I, 13 testis est, Theodoricus rex [sic!] sancti hujus praesulis comperta innocentia, accusatorem ejus praecepit lapidari . . .“ Der Vorgang, auf den sich Symmachus beruft, muss nach der Abfassung der Schrift des Ennodius (die Anfang 503 publiziert ist: Vogel de vita et scriptis Ennodii p. XIV) stattgefunden

können umgekehrt jene angeblichen Erlebnisse des Papstes Symmachus etwas für die Geschichtlichkeit unseres Berichtes beweisen. Kurz, jener Befehl des Königs scheint der klerikalen Phantasie entsprungen zu sein, welche eine alttestamentliche Strafart in das römische Rechtsleben übertragen hat. Trotzdem kann dem Bericht sehr wohl ein historischer Kern zu Grunde liegen. Wenn der Versuch, den falschen Ankläger des geliebten Bischofs zu steinigen, nicht von der Regierung, sondern von dem erregten Volk ausging, wenn Cäsarius nicht die Intercession als Rechtsmittel gebrauchte, sondern einen Akt der Lynchjustiz verhinderte, so ist alles in Ordnung. Die Handlungsweise des Cäsarius verliert dadurch freilich an Grossartigkeit: der Bischof that einfach seine Pflicht, wenn er die aufgeregten Massen beruhigte und sie von der Ermordung eines immerhin seiner Meinung nach nicht unschuldigen Menschen zurückhielt. Auch ohne dass ein ausdrücklicher Befehl des Königs vorlag, konnte der Übereifer seiner Freunde sich gegen den Ankläger richten, dessen Vorgehen sie auch dann verurteilt hätten, wenn die Beschuldigung mit Recht erhoben worden wäre. Jetzt aber kehrte ihr Oberhirte nach kurzer Trennung mit allen Ehren zurück. Sprach dadurch der König nicht aus, die Anklage sei eine Verläumdung gewesen, und war sie nicht, weil von einem Untergebenen des Bischofs ausgegangen, eine Abscheulichkeit? Die Zeloten konnten sich einreden, im Sinne des Königs zu handeln, wenn sie das Volk anstachelten, von diesem Judas Ischarioth (wie die Vita ihn nennt) das Land zu befreien. Die Wogen der Volksbegeisterung hatten sich noch nicht gelegt. Mit dem grössten Enthusiasmus war Cäsarius in Arles aufgenommen. Nicht nur der Klerus, sondern auch eine grosse Menge von Männern und Frauen aus dem Volk waren ihm in feierlicher Prozession mit Wachskerzen und Kreuzen psalmensingend entgegengezogen.[701]) Dass bald nach seiner Aukunft lange ersehnte Regengüsse eintraten, die eine reiche Ernte zur Folge hatten, schrieb man seinen Gebeten zu.[702]) Die freudetrunkene Bevölkerung sollte bald erfahren, dass mit dem Bischof dauerndes Glück in die Stadt nicht eingezogen war. Für alle Einsichtigen deutlich erkennbar, zogen drohende Gewitterwolken herauf. Gerade diesen Gegenden standen die schwersten Heimsuchungen bevor. Nach Verlauf einiger Monate proklamierte Chlodovech den Glaubenskrieg: „Mit dem grössten Unwillen erfüllt es Mich, dass diese Arianer einen Teil von Gallien besitzen; auf! lasst uns mit Gottes Hülfe sie besiegen und das Land uns unterwerfen!“[703])

Gregor von Tours hat mit naiver Parteilichkeit für die orthodoxen Franken diese Vorgänge erzählt. Mit vollem Lobe gedenkt er des Hoch-

---

haben. Es war entweder ein Ordal, oder, was viel wahrscheinlicher, ein Naturereignis, bei dem Symmachus unversehrt blieb.

701) Vita Caesarii I, 18 (13) M. 67, 1010 A.

702) Ibd. 1010 B.

703) Greg. Tur. hist. II, 37 ed. Arndt p. 99 l. 13 s. Igitur Chlodovechus rex ait suis: 'Valde molestum fero, quod hi Arriani partem teneant Galliarum — „den schönsten!“ fügt Dahn K. d. G. V, 106 in dies Citat ein und erinnert dabei an Salvian VII. — Eamus cum Dei adiutorium et superatis redegamus terram in ditione nostra'. Cumque placuisset omnibus hic sermo, conmoto exercitu, Pectavus dirigit.

verrats westgothischer Katholiken und berichtet namentlich die Bestrebungen der westgothischen Bischöfe für „die gute Sache.“ Merkwürdig, dass Cäsarius nicht darunter ist, dass Gregor ihn überhaupt nur als Verfasser einer Nonnenregel zu kennen scheint![704]) Dies Schweigen ist um so bedeutungsvoller, da der Arelatenser in dem Kreis, der sich um die fränkische Königin Radegunde sammelte, hohe Verehrung genoss. Auch der Freund Gregors, Venantius Fortunatus, der als Dichter den Cäsarius besingt, schweigt über politische Verdienste desselben. Man darf daraus schliessen, dass dieser als Frankenfreund sich nicht hervorgethan hat. Wo er etwa in die Politik eingegriffen hat, geschah es aus kirchlichen Gründen. Der weite und sichere Blick in das Getriebe des Weltlebens, den wir bei Avitus bewunderten, zeigt sich bei ihm nicht. Gross in seiner Einseitigkeit, betrachtet er alle Dinge in ihrer unmittelbaren oder einfach ethisch-religiös vermittelten Beziehung zum Ewigen. Dieser Anschauung widersprach nicht, dass er für den Bischofsstuhl von Arles den kirchlichen Einfluss wiederzugewinnen trachtete, der ihm nach seiner Überzeugung rechtmässig gebührte: er betrachtete die Stellung der Stadt des Trophimus an der Spitze der gallischen Kirche als eine göttliche Ordnung. Die weltliche Herrschaft aber sah er nicht so an, sondern als etwas Veränderliches und Zufälliges. Wenn an der Anklage des Licinianus etwas Wahres ist, so war Cäsarius zu seiner hochverräterischen Begünstigung der Burgundischen Annexionsgelüste weniger durch Jugenderinnerungen an sein Heimatland, oder durch hochpolitische Kombinationen getrieben, als durch die Rücksicht auf sein Bistum. Wie, wenn nun die westgothische Regierung diese Ansprüche begünstigte? Wenn Alarich II. selbst dem Cäsarius behilflich war, den Arler Primat wenigstens innerhalb der Grenzen seines Reiches aufzurichten und zu befestigen? Dann musste vorderhand für Cäsarius jeder Grund, mit dem Auslande zu konspirieren, wegfallen, er war mit der westgothischen Regierung durch das Band der Interessengemeinschaft verknüpft. Dass der König Arianer blieb, konnte eine Zeitlang ignoriert werden. Auch die römischen Bischöfe sind zeitweise mit den ostgothischen Königen Hand in Hand gegangen.[705]) Erinnern wir uns, dass der Vorgänger des Cäsarius, Aeonius

704) Cäsarius wird von Gregor v. Tours nur dreimal erwähnt hist. Franc. IX, 30 (in dem Schreiben der sieben fränkischen Bischöfe an Radegunde) ed. Arndt p. 395 l. 21 secundum beatae memoriae domni Caesarii Arelatensis episcopi constituta. — Ibd. IX, 40 (Reise der Radegunde p. 397 l. 11. Arelatensim urbem expetunt. De qua regula (m) sancti Caesarii atque Caesariae beatae suscepta (m), regis se tuitione munierunt . . . ibd. IX, 42 (Brief der Radegunde an die benachbarten Bischöfe) p. 401 l. 15 congregationem (= congregationi) per me, Christo praestante, collectae, regulam, sub qua sancta Caesaria deguit, quam sollicitudo beati Caesarii antestites (= tis) Arelatensis ex institutione sanctorum patrum convenienter collegit, adscivi.

705) J—K No. 722 Papst Gelasius schreibt an Theoderich den Grossen i. J. 496: Certum est, magnificentiam vestram leges Romanorum principum, quas in negotiis hominum custodiendas esse praecepit, multo magis circa reverentiam beati Petri apostoli pro suae felicitis augmento velle servari. (Thiel I, 489) Theoderich d. Gr. hat dieser Erwartung durchaus entsprochen.

von Arles, in Übereinstimmung mit der Staatsbehörde diesen zu seinem Nachfolger ernannt hatte![706] Es ist sehr wohl möglich, dass Cäsarius auf dem Rückweg von Bordeaux, der ihn über Toulouse führte, diese alten Beziehungen wieder anknüpfte, dass er dort eine Audienz bei Alarich oder eine Besprechung mit westgothischen Staatsmännern gesucht hat[707], dass von beiden Seiten bestimmte Zusagen für die Zukunft gegeben worden sind. Irgendwelche Verhandlungen sind gewiss gepflogen worden. Wir wissen nämlich aus den Akten der Synode zu Agde, dass Cäsarius die Erlaubnis zur Abhaltung eines westgothischen katholischen Reichskonzils nachgesucht und erhalten hat.[708]

Siebentes Kapitel.

Das Konzil zu Agde.

Die Abhaltung dieses Konzils ist ein Ereignis von allerhöchster Bedeutung. Zunächst beginnt damit eine neue Phase der kirchenregimentlichen Thätigkeit des Cäsarius. Er hat im ganzen sechs gallische Konzilien geleitet[708a] und einem jeden den Stempel seiner Eigenart aufgeprägt. Das zeigt sich schon in der Ausdrucksweise und der Sprache der Canones: sie hat die grösste Ähnlichkeit mit dem oben geschilderten Stil seiner Predigten. Ganz anders lautet die Redeweise des 517 durch Viventiolus von Lyon und Avitus von Vienne geleiteten Konzils von Epao. Ebenso bilden die sechs von Cäsarius geleiteten Konzilien eine besondere Gruppe, wenn man die Tendenz der Beschlüsse ins Auge fasst. Sie unterscheiden sich durch den Geist kraftvoller Milde und besonnenen Eifers, durch Beschränkung auf das Erreichbare und für die

---

706) Vita Caesarii I, 12 (9) M. 67, 1006 B: sanctus Eonius clerum vel cives alloquitur, et ipsos dominos rerum per internuntios, ut cum ipse Deo volente migrasset ad Christum, nullum sibi alterum quam S. Caesarium eligerent fieri successorem.

707) Vergl. Villevieille p. 108 s. — Gellert I, 15.

708) Conc. Agath. praef. (Bruns II, 145): Cum in nomine domini ex permissu domini nostri gloriosissimi, magnificentissimi piissimique regis in civitate Agathensi sancta synodus convenisset, ibique flexis in terram genibus pro regno ejus, pro longaevitate, pro populo dominum deprecaremur, ut qui nobis congregationis permiserat potestatem, regnum ejus dominus felicitate extenderet, justitia gubernaret, virtute protegeret; in sancti Andreae basilica consedimus etc. — can. 71 ibd. p. 159. Et quia in nomine domini omnibus salubriter constitutis synodus cum pace dimittitur, gratias deo primitus et domno nosto regi agamus . . .

708a) Die von Cäsarius geleiteten gallischen Konzilien: 1) zu Agde i. J. 506, 2) zu Arles i. J. 524, 3) zu Carpentras i. J. 527, 4) zu Orange i. J. 529, 5) zu Vaison in demselben Jahre, 6) zu Marseille i. J. 533; dazu kommt als siebentes die Synode zu Valence i. J. 529, auf welcher Cäsarius nicht persönlich anwesend, aber durch Cyprian von Toulon vertreten war. Das Konzil zu Toulouse (i. J. 507) war zwar beabsichtigt, ist aber nicht zu stande gekommen (vergl. Gellert S. 19 f.).

Kirche Nützliche. Seit dem Jahre 506 ist Cäsarius im stande, seine bis dahin nur in der nächsten Umgebung geltend gemachten Bestrebungen auf weitere Kreise auszudehnen.

Aber nicht nur in dem Leben des Arelatensers spielt die Synode zu Agde eine bedeutende Rolle: mit ihr beginnt für die kirchliche Zustände Galliens eine neue Epoche. Ungefähr dreissig Jahre waren vergangen, seit die letzte gallische Synode getagt hatte.[709]) Das Konzil zu Agde eröffnete die stattliche Reihe von 55 Konzilien, welche in den nächsten 88 Jahren auf gallischem Boden zusammengetreten sind, bald von kleinen Gebieten, bald von grösseren beschickt, teils von vielen Teilnehmern (bis zu 74), teils von wenigen, aber einflussreichen besucht.[710]) Durch die Erlaubnis, welche Alarich II. zur Abhaltung der Kirchenversammlung zu Agde gab, bewies er den katholischen Bischöfen, und speziell dem Cäsarius, ein grosses, entgegenkommendes Vertrauen. Andere germanische Regierungen haben sich dazu nie entschliessen können: so lange die arianischen Suevenkönige in dem spanischen Galläcien herrschten, hat dort keine einzige katholische Synode gehalten werden dürfen.[711]) Im Westgothenreich war die katholische Kirche von vornherein etwas freier gestellt. Reichssynoden, wie die zu Agde eine war, konnten freilich immer nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Königs zusammentreten. Für Provinzialkonzilien war eine solche nicht erforderlich. Dem König

709) Da die collatio episcoporum zu Lyon (angeblich i. J. 499 gehalten) sich als Fälschung herausgestellt hat, und die Bischofsversammlung zu Rheims bei der Taufe Chlodovechs i. J. 496 nicht als Synode zu betrachten ist (vergl. Hefele CG II², 632), so sind die letzten gallischen Konzilien vor 506 die um 475 abgehaltenen Versammlungen zu Arles und Lyon, welche wir nur aus den Schriften des Faustus v. Riez kennen. Dass unter König Gundobad doch einmal ein Konzil in Burgund stattgefunden habe, ist aus einer beiläufigen Bemerkung des Avitus zu erschliessen ep. 30 (28) ad domnum Gundobadum regem de divinitate filii Dei ed. Peiper p. 60 l. 2: Rediens ab urbe Lugdunensi sanctus Cartenius episcopus, in qua nobis de concilio discedentibus ad privata quaedam negotia expedienda resederat, quaestionem sibi, immo magis omnibus nobis proposuisse vos retulit. Ehe man wusste, dass die collatio episcoporum eine Fälschung sei, musste man diese Worte auf jene Zusammenkunft, die kein eigentliches Konzil war, beziehen. Von sonderlicher Bedeutung kann jene Versammlung nicht gewesen sein. In einem 517 geschriebenen Brief spricht Avitus von den Kirchenversammlungen als einer Sache, die in Gallien seit langer Zeit ganz und gar eingeschlafen und ausser Übung gekommen sei (ep. 90 [80] p. 98). — Derselbe bezeichnet in seinem Schreiben an die römischen Senatoren Faustus und Symmachus vom Jahre 501 als Hinderungsgrund des Zusammentretens gallischer Konzilien die provincia (d. i. Gallien) praefixis regnorum determinata limitibus ep. 34 (31) p. 64 l. 7. vergl. Hefele C—G. II², S. 642.

710) Vergl. Tableau des conciles de Gaule au VIe siècle in Guizot cours d'histoire moderne II, p. 28s. Zu den dort aufgeführten 54 Konzilien zwischen 506 und 594 kommt als 55. die erst seit 1883 bekannt gewordene Versammlung zu Marseille des Jahres 533. Im 7. Jahrhundert fanden nur 20 gallische Konzile statt, in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts nur sieben. Das 6. Jahrhundert ist die eigentliche Blütezeit der konziliaren Institution in Gallien.

711) C. P. Caspari Martin v. Bracara S. XIV: „Unter den arianischen Suevenkönigen hatte in Galläcien keine katholische Synode gehalten werden dürfen.“

stand indessen die Befugnis zu, den einzelnen Bischöfen den Besuch dieser Versammlungen zu verbieten. Es lag also immer noch in seiner Hand, das Zusammenkommen derselben auf diesem Wege zu verhindern. Jetzt aber bot Alarich die Hand zur Abhaltung eines Reichskonzils unter Vorsitz des Bischofs von Arles. Dieser wurde aus einer eben noch ohnmächtigen Lage plötzlich auf eine Höhe des kirchlichen Einflusses gehoben, wie sie weder im Frankenlande noch im Burgunderreiche jemand besass. Es dauerte noch fünf Jahre, ehe unter dem orthodoxen Chlodovech die katholische Kirche Nordfrankreichs soweit kam, und länger als ein Jahrzehnt, ehe Avitus für Burgund dasselbe erreichte. Beide späteren Synoden, die zu Orléans vom Jahre 511 und die zu Epao vom Jahre 517, sind in ihren Beschlüssen von dem westgothischen Konzil abhängig. Mit der Berufung und Leitung des Konzils zu Agde wird die dominierende Stellung des Arelatenser Bistums innerhalb der gallischen, ja der westeuropäischen Kirche eingeleitet, welche dasselbe während des ganzen Jahrhunderts (wenn auch nicht ohne Schwankungen) behauptete. Die 506 unter Cäsarius gefassten Beschlüsse wirkten alsbald auf die spanische Kirche ein[712]), und 90 Jahre später wurde die Bedeutung, zu der Arles im 6. Jahrhundert gelangt war, in einem weltgeschichtlichen Moment feierlich anerkannt: auf Befehl Gregors des Grossen holte sich der Missionar Augustinus bei seiner Reise zu den Angelsachsen die Bischofswürde in der Rhonestadt.

Acht Monate waren seit der Publikation des römisch-westgothischen Gesetzbuches vergangen, als das römisch-katholische Nationalkonzil des Reiches Alarichs in Agde eröffnet wurde. Weshalb man gerade diesen Ort wählte, wissen wir nicht: vielleicht sollten die Gebeine des h. Andreas, über denen man sich zu versammeln glaubte, den Beschlüssen eine

---

712)

synodus Agathensis
c. 35 (Bruns II, 153).

Si metropolitanus episcopus (comprovinciales episcopos) . . . ad synodum invitet, postpositis omnibus, excepta gravi infirmitate corporis . . . ad constitutam diem adesse non differant. Quod si defuerint, sicut prisca canonum praecipit auctoritas, usque ad proximam synodum caritate fratrum et ecclesiae communione priventur.

synodus Tarraconensis
v. J. 516 c. 6 (Bruns II, 16).

Si quis episcoporum commonitus a metropolitano ad synodum nulla gravi intercedente necessitate corporali venire contempserit, sicut statuta patrum sanxerunt, usque ad futurum concilium cunctorum episcoporum caritatis communione privetur.

Diese Übereinstimmung ist um so merkwürdiger, da beide Synoden sich auf denselben Kanon eines weit zurückliegenden afrikanischen Konzils berufen (auf den 11. Kanon der 6. karthagischen Synode des Jahres 401 (vergl. Hefele CG II² S. 88). — Das i. J. 524 zu Ilerda in Spanien abgehaltene Konzil beruft sich ausdrücklich auf die Beschlüsse von Agde, can. 3 (Bruns II, 21): De monachis vero id observari placuit quod synodus Agathensis [c. 14] noscitur decrevisse (der Zusatz vel Aurelianensis ist unecht). Vergl. Hefele CG II², S. 705. — Endlich scheint der Prolog des Konzils zu Valencia in Spanien (i. J. 524) dem des Agathensischen nachgebildet zu sein (vergl. unten Anm. 724).

apostolische Weihe geben.[713]) Die Andreaskirche lag ausserhalb der Stadtmauern; später hat sich ein Dorf um das Heiligtum gebildet.[714]) Agde, nahe an der Mündung des Küstenflusses Hérault (Arauris) in den Löwengolf gelegen, war eine Massilische Gründung, daher der griechische Name Agatha.[715]) Jetzt wurde längst kein Griechisch mehr dort gesprochen; der nationale Gegensatz zwischen den westgothischen Eroberern und den eingesessenen Römern scheint aber in dieser Gegend besonders stark gewesen zu sein.[716]) Wenn es also an mancherlei Misshelligkeiten dort auch nicht fehlte, so blühte doch unter der westgothischen Herrschaft das Gemeinwesen empor. Als die Römer das Land beherrschten, wurde die Bedeutung des Orts durch das nahe Béziers (Biterris) gänzlich in Schatten gestellt.[717]) Ähnlich wie wir es bei Chalon sur Saône fanden, hat der, wie es scheint um das Jahr 500 eingerichtete, Bischofssitz aus dem Marktflecken eine Stadt gemacht. Kirchlich und politisch blieb sie von Narbo abhängig.[718])

Die 34 Unterschriften des Konzils sind für den Historiker zur Bestimmung der Grenzen des damaligen Westgothenreichs wichtig.[719]) Zuerst unterzeichnen die Metropoliten von Arles, Bordeaux, Eauze und Bourges. Dann folgt der Bischof der Landeshauptstadt Toulouse (kirchlich zu Bourges gehörig). Die Reihe der einfachen Bischöfe eröffnet Sophronius von Agde, weil die Sitzungen in seiner Kirche stattfanden. Unter den übrigen Namen ist Quintianus von Rodez von besonderem Interesse. Dieser Mann war aus Afrika eingewandert.[720]) Er und seinesgleichen haben afrikanische Institutionen und afrikanische Theologie nach Gallien hinübergeleitet. Das ist eine wichtige Sache. Im fünften Jahrhundert entwickelte sich das kirchliche Leben und die Theologie in Gallien noch selbständig. Die Katholikenverfolgungen des Vandalenreichs bewirkten

713) Greg. Tur. glor. mart. 78 ed. Krusch p. 540 l. 27: Ecclesia quoque Agatensis urbis, quae sancti Andreae apostoli reliquiis plaudit, plerumque gloriosis inlustratur miraculis . . .

714) Longnon p. 610 n. 8.

715) Strabo Geogr. IV, C 180. — ibd. 182.

716) Etwas später als 506 spielt die Geschichte von jenem gothischen Grafen, welcher der Kirche zu Agde ein Grundstück entrissen hatte. Als ihn darauf ein Fieber befiel, sprach er: Quid putatis quid isti nunc Romani dicunt? Aiunt enim, me ob hoc fuisse febre gravatum, quia tulerim agrum eorum, quod mihi iuxta consuetudinem humani corporis accidit; verum tamen non habebunt eum me vivente.“ Dieser Graf beweist nach Gregor eine wahrhaft pharaonische Hartnäckigeit. Aus der Erzählung erhellt der Gegensatz zwischen Gothen und Römern in jener Gegend. Greg. Tur. glor. mart. 78 ed. Krusch p. 541 vergl. Dahn K. d. G. VI, 378.

717) Agde fehlt in der notitia provinc. et div. Gall. und in den römischen Itinerarien.

718) S. Longnon p. 609.

719) Über die Unterschriften vergl. Longnon p. 46 s. (Hefele C G II² S. 650) Löning G. d. d. K. R. I, 533. — Binding I, 190. — Jahn II, 220 f.

720) Über Quintianus v. Rodez vergl. Greg. Tur. h. Fr. II, 36 ed. Arndt p. 98 s. ibd. III, 8 — u. a. a. St. bes. aber vitae Patrum c. IV p. 674—677 (ed. Krusch). Er heisst bei Gregorius Afer genere.

im sechsten eine Modifikation der gallischen Provinzial-Eigentümlichkeit. Cäsarius ist mit Bewusstsein darauf eingegangen. In den Canones von Agde begegnen wir zum erstenmale auf gallischem Boden einer Berücksichtigung der Auktorität afrikanischer Konzilien.[721]) Aber nicht bloss auf diese wird zurückgegriffen: spanische[722]) und (wie es scheint, auch) römische[723]) Synodalbeschlüsse werden benutzt. Vor allen Dingen aber lehnen sich die Agathensischen Feststellungen an frühere gallische Konzilien an. Hier wie überall, wo Cäsarius Synoden geleitet hat, sucht er die Kontinuität der historischen Entwickelung zu wahren. Die Canones von Agde beginnen: „Zuerst wurde beschlossen, die Regeln und Beschlüsse der Väter der Reihe nach zu verlesen.“ Darunter sind vorzugsweise die Beschlüsse der früheren gallischen Kirchenversammlungen zu verstehen. Dies ergiebt sich aus dem Zusammenhang: in den unmittelbar folgenden Sätzen werden nämlich Satzungen des ersten Konzils

---

721) Löning G. d. d. K. R. I, S. 537 Anm. 1, conc. Agath. can. 7 (Bruns II, 147) sicut prisca canonum praecipit auctoritas = can. 4 des V. Konzils von Karthago am 30. Sept. 401 (cod. eccl. Afric. XXVI (Bruns I, 164 mit Anm. 6). Hefele C G II² S. 88 zählt diesen Kanon als fünften. Ferner conc. Agath. c. 22 (Bruns II, 150) licet superfluum sit de re nota et antiquis canonibus prohibita, iterato aliquid definire, attamen . . . id statuimus etc. vergl. mit dem 5. Kanon des Konzils zu Karthago d. J. 419 (cod eccl. Afric. XXXIII Bruns l, 165.) — Ferner bezieht sich c. 35 conc. Agath. (Bruns II, 153) sicut prisca canonum praecipit auctoritas auf den 11. Kanon der 6. karthag. Synode v. 13. Sept. 401 (cod. eccl. Afric. LXXVI, Bruns l, 174, Hefele C G II² S. 88).

722) Conc. Agath. can. 43 (Bruns II, 154). De poenitentibus id placuit observare, quod sancti patres nostri synodali sententia censuerunt, nämlich in der Synode zu Toledo d. J. 398, (nach Hefele II² S. 78 d. J. 400). Vergl. den can. 2 dieses Konzils (Bruns I, 204). Item placuit, ut de poenitente non admittatur ad clerum . . . si qui autem ante ordinati sunt etc.

723) Hefele C G II² S. 651 nimmt als sicher an, dass die Worte sicut synodus sancta constituit im 4. Kanon des Konzils zu Agde (Bruns II, 146) sich auf die unter Symmachus d. 1. Okt. 504 in der Peterskirche zu Rom abgehaltene Kirchenversammlung beziehen. Dafür lässt sich geltend machen, dass in jener römischen Versammlung diejenigen, welche sich widerrechtlich Kirchengut angeeignet haben, mit dem Ausdruck necatores pauperum bezeichnet werden, der sich auch im Agathensischen Kanon findet. Sonst aber zeigen sich keine wörtlichen Übereinstimmungen. Es ist sehr wohl möglich, dass Cäsarius mit der synodus sancta nicht jenes römische Konzil meint, sondern die im Jahre 442 abgehaltene 1. Synode zu Vaison. Auf diese gallische Kirchenversammlung bezieht sich nämlich der 24. Kanon von Agde (Bruns II, 151): De expositis id observandum, quod jam dudum synodus sancta constituit (vergl. conc. Vas. can. 9 Bruns II, 129 Hefele C G II² S. 298, ein Kanon der schon in der 2. Synode von Arles ca. 450 citiert ist — Bruns II, 136 — weshalb der Ausdruck jam dudum gewählt sein kann). Der vierte Kanon von Vaison bezeichnet die widerrechtlichen Besitzer von Kirchengütern als egentium necatores. Daraus kann recht gut sowohl von Symmachus wie von Cäsarius necatores pauperum gemacht sein, ohne dass wegen des einen Worts die Synode zu Agde als abhängig von der römischen gedacht werden müsste. Doch dem sei wie ihm wolle. Vor allem ist zu betonen, dass nicht etwa die römische Synode deshalb als Auktorität angeführt wird, weil sie zu Rom und von einem Papst gehalten ist.

von Valence (gehalten i. J. 374) modifiziert.[724]) Überhaupt nehmen wir zu Agde auf Schritt und Tritt das sorgfältigste Bemühen wahr, die infolge der Stürme der germanischen Eroberungen abgerissenen Fäden der kirchlichen Entwickelung des gallischen Katholicismus wieder zusammenzuknüpfen. Von einem bretagnischen Konzil, das vor 41 Jahren abgehalten war, finden z. B. sechs Canones Aufnahme.[725]) Offenbar sahen die zu Agde versammelten Bischöfe keineswegs bloss in den sog. ökumenischen, sondern in allen Konzilien der katholischen Kirche Organe des heiligen Geistes[726]) und betrachteten solche Beschlüsse als normativ, wie sie dasselbe auch von den ihrigen annahmen.[727]) Dabei macht es keinen Unterschied, ob es sich um Glaubenssätze oder Disziplinarvorschriften handelt.[727]) Wenn vor sieben Jahrzehnten Vincentius von Lerinum dem Augustinismus gegenüber in dogmatisch-polemischem

---

724) Conc. Agath. can. 1 (Bruns II, 196): Inprimis id placuit, ut canones et statuta patrum per ordinem legerentur. Quibus lectis placuit de bigamis aut internuptarum maritis quamquam aliud patrum statuta decreverint, ut qui hujusque ordinati sunt, habita miseratione, presbyterii vel diaconatus nomen tantum obtineant, officium vero presbyteri consecrandi et ministrandi hujusmodi diacones non praesument. Hefele C G II² S. 650 hat die Anfangsworte nicht richtig bezogen. Er giebt den Anfang so wieder: Nach Verlesung der älteren Verordnungen de digamis non ordianandis . . ., milderte das Konzil die alte Strenge dahin usw. Keineswegs wurden nur solche Verordnungen verlesen, die sich auf diesen einen Punkt bezogen. Der Anfangssatz bildet nicht bloss zum ersten Kanon die Einleitung, sondern zu allen. Vergl. besonders den Anfang der canones des Konzils von Valencia i. J. 524 (Bruns II, 24 s.) can. I (Ut evangelium post apostolum legatur): In nomine domini nostri Jesu Christi Valles in concilio congregati dum de ecclesiastica regula tractaremus, antiquos canones relegentes, inter cetera hoc censuimus observandum, ut sacrosancta evangelia etc. Ein Hauptzweck der in dieser Zeit abgehaltenen Konzilien ist offenbar gewesen, die früheren Synodalbeschlüsse bei allen Teilnehmern in Erinnerung zu bringen und fest einzuprägen. Vergl. conc. Carpentor. canon unicus (Bruns II, 175.) — Nebenbei bemerkt, ist es ferner unrichtig, dass der erste Kanon von Agde eine Milderung der früheren Cölibatsvorschriften gebracht habe. Im Gegenteil, es fand eine Verschärfung statt. Nach den Bestimmungen der 1. Synode von Valence v. J. 374 (can. 1 de digamis non ordinandis Bruns II, 111 s.) sollte das Cölibatsgesetz keinerlei rückwirkende Kraft haben: Sed quia fratrum nostrorum vel imperitiam vel simplicitatem vel etiam praesumptionem damnare non possumus, nec per omnes ecclesias quae sunt jam pridem male gesta corrigere, placuit etiam de eorum statu qui prius ordinati sunt, nihil revolvi, si nulla extrinsecus causa procedat, qua indigni ministerio comprobantur. Vergl. noch conc. Epaon. c. 2 (Bruns II, 167).

725) Conc. Agath. c. 37—42 (Bruns II. 153 s.) = conc. Venet. (a. 465 unter Vorsitz des Bischofs Perpetuus v. Tours) c. 1, c. 5—7, c. 11, c. 12, c. 13, c. 16 (Bruns II, 143 s.). Die Übereinstimmung ist wörtlich, nur findet sich c. 40 Agath. (Theilnahme an jüdischen Mahlzeiten) c. 42 (Verbot der Augurien) der Zusatz sive laici (vel laicus).

726) Auch die ὅροι ἐκκλησιαστικοί des grossen Chalcedonensischen Konzils beginnen mit der Erklärung: Τοὺς παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων καθ' ἑκάστην σύνοδον ἄχρι τοῦ νῦν ἐκτεθέντας κανόνας κρατεῖν ἐδικαιώσαμεν (Bruns II, 25). Vergleiche hierzu die lichtvollen Erörterungen von Sohm Kirchenrecht I (1892) S. 320, sowie den ganzen Abschnitt S. 308—328.

727) Vergl. Sohm K R I, 310 f., besonders Anm. 7.

Interesse den Satz formuliert hatte: katholisch sei, was immer, was überall, was von allen geglaubt werde[728]), so suchte man jetzt dem Arianismus gegenüber einen festen Halt zu gewinnen, indem man betonte, die jetzt beschlossenen kirchlichen Ordnungen würden in Übereinstimmung mit den Festsetzungen der Väter, in engstem Anschluss an die Bestimmungen früherer Synoden erlassen. Dabei wird auf den Orient nirgends Bezug genommen[729]), wohl aber auf Rom. Die Übereinstimmung mit den Festsetzungen der römischen Bischöfe verbürgt die Katholicität. Hierbei ist jedoch zu bemerken, dass die bekannte Verordnung Kaiser Valentinians III. vom Jahre 445 über die jurisdiktionelle Obergewalt des römischen Bischofs weder in die Gesetzessammlung Alarichs II.[730]), noch in die Beschlüsse von Agde[731]) Aufnahme oder dort Erwähnung gefunden hat, so nahe das gelegen hätte. Wohl aber werden Dekretalen des „Papstes" Innocenz und des Bischofs Siricius als rechtlich verbindlich angeführt.[732]) Die Beschlüsse von Agde haben einen aus-

728) Vincent. Lerinens. commonitor c. 3. (ed. Klüpfel p. 114).

729) Es ist charakteristisch für den universalistisch gerichten Avitus, der sein Interesse an dem Zusammenhang der abendländischen und morgenländischen Kirche oft äussert, dass auf dem von ihm geleiteten Konzil zu Epao die Ancyritani canones citiert werden (Epaon. c. 31 Bruns II, 171).

730) Löning G. d. d. K.R. I, 527: „Es verdient hervorgehoben zu werden, dass die Novelle (16) Valentians III. vom Jahr 445 über die Auktorität des römischen Stuhls in die Lex Romana nicht übergegangen ist. Es wurde damit [staatlicherseits] die gesetzliche Anerkennung der obersten Disziplinargewalt des römischen Bischofs über die Bischöfe des Abendlandes aufgehoben, wenn auch zunächst dadurch das Verhältnis der gallischen Bischöfe zu Rom nicht thatsächlich geändert wurde. Aber es war doch von grosser Bedeutung, dass in dem Rechtsbuch, welches in den nächstfolgenden Jahrhunderten die Kenntnis des römischen Rechts in Gallien fast ausschliesslich vermittelte, diese kaiserliche Bestätigung der päpstlichen Ansprüche sich nicht vorfand und, wenn sie auch nicht ganz unbekannt blieb, so konnte sie doch nicht in der Weise verwertet werden, wie dies unzweifelhaft geschehen wäre, wenn sie in die Lex Romana Eingang gefunden hätte."

731) Ebenso gut wie die Konstitution des Kaisers Majorianus vom Jahre 458 (Nov. Maj. tit. 5) in die Lex Romana keine Aufnahme gefunden hatte, von der Synode zu Agde aber im 19. Kanon wieder in Kraft gesetzt wurde (vergl. Löning, G. d. d. KR. I, 538), hätte dasselbe auch mit der Novelle Valentianus III. geschehen können. Dass es nicht geschah, ist um so bemerkenswerter, als dies Edikt ein Kampfesmittel Leos d. Gr. gegen Hilarius von Arles gewesen und von dem Papst veranlasst worden war, um gerade in Gallien die Obmacht Roms über Arles zu behaupten. Cäsarius hätte mehr Papist als Katholik sein müssen, wenn er dies Gesetz wiederhergestellt hätte.

732) Conc. Agath. c. 9 (Bruns II, 148): Placuit etiam, ut si diacones aut presbyteri conjugati ad torum uxorum suarum redire voluerint, papae Innocentii ordinatio et Siricii episcopi auctoritas, quae est his canonibus inserta, conservetur. Dann folgt der Brief Innocenz I. an Bischof Exuperius von Tolosa vom 20. Febr. 405 (J—K no. 293; M. 56, 500). Die Einleitung und das Mittelstück, d. i. der verunglückte exegetische Rechtfertigungsversuch mit den gefälschten Bibelstellen, ist von Cäsarius fortgelassen. Innocenz I. beruft sich M. 56, 502 B auf Siricius, d. i. auf den viel genannten Brief vom 10. Febr. 384 an Himerius von Tarragona (J—K no. 255) „die älteste päpstliche Dekretale". Vergl. u. a. Langen, G. d. r. K. I, 611—621.

geprägt römisch-katholischen Charakter, aber der Nachdruck fällt auf den Begriff katholisch. Von einer Proklamierung der päpstlichen Selbstherrlichkeit oder Infallibilität, wie sie um dieselbe Zeit von Ennodius und seinen Gesinnungsgenossen in Italien verkündet wurde, ist keine Rede. Den kirchlichen Synoden wird dieselbe Auktorität zugeschrieben, wie den römischen Bischöfen, gemäss der alt-katholischen Lehre, die noch Hieronymus vertreten hatte, nach welcher alle Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, an Würde und Amtscharakter einander gleich, ob sie nun zu Rom, zu Eugubium oder zu Konstantinopel ihren Sitz haben.[733])

Zwölf unter den 48 Canones von Agde haben wörtlich oder mit geringer Veränderung des Wortlauts (wodurch allerdings in einem Fall der gerade entgegengesetzte Sinn hingestellt wird) in das corpus iuris canonicum Aufnahme gefunden[734]); von fast allen finden sich dort Parallelstellen, was sich wohl meistens aus indirekter Benutzung erklärt. Eine ins Einzelne gehende Analyse dieser Festsetzungen vorzunehmen, würde hier zu weit führen: es kann nur im allgemeinen darauf hingewiesen werden, dass der Lebensarbeit des Cäsarius von Arles auch in dieser Hinsicht eine nicht geringe Bedeutung beizumessen ist. Ohne Zweifel wird dieselbe von den Historikern des Kirchenrechts noch mehr gewürdigt werden, als das bis jetzt geschehen ist. Uns liegt es näher, eine Vergleichung der kurz nacheinander abgehaltenen Reichskonzile in den Gebieten der Westgothen, der Franken und der Burgunder anzustellen. Zunächst machen wir die Beobachtung, dass eine Reihe von Beschlüssen der Agathenser Synode von den späteren Kirchenversammlungen einfach acceptiert worden ist.[736]) Anderseits aber haben die drei

---

733) Conc. Agath. can. 71 (Bruns II, 159; eigentlich c. 48, da die bei Bruns l. c. 155—159 gedruckten cc. XLVIII—LXX unecht sind) beruft sich genau ebenso auf die Dekretale des Papstes Hilarus vom 10. Oktober 463 (J—K no. 556) wie c. 1 auf frühere Konzilienbeschlüsse, als auf „statuta (constituta) patrum". (Vergl. Löning I, 539, Anm. 1). — Der Ausdruck Siricii episcopi auctoritas in c. 9 hat seine Parallelen in c. 7 und c. 35: „sicut prisca canonum praecepit auctoritas".

734) Hieronym. ep. 146 (M. 22, 1194): Nec altera Romanae urbis Ecclesia, altera totius orbis existimanda est. Et Galliae, et Britanniae, et Africa, et Persis, et Oriens et India, et omnes barbarae nationes, unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis. Si auctoritas quaeritur, orbis major est Urbe. Ubicumque fuerit Episcopus, sive Romae, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriae, sive Tanis, ejusdem meriti, ejusdem est et Sacerdotii. Potentia divitiarum et paupertatis humilitas, vel sublimiorem vel inferiorem Episcopum non facit. Caeterum omnes Apostolorum successores sunt.

735) Vergl. Hefele CG² S. 650—657 zu cc. 3. 4. 5. 16. 17. 32. 35. 38. 40. 43. 44. 45.

736) Die Abhängigkeit der zu Orléans gefassten Beschlüsse von den Agathensischen und der Canones von Epao von den beiden früheren Synoden möge folgende Tabelle veranschaulichen:

Agde	Orléans	Epao
1.		(2.)
	6.	24.
(15.)	11.	23.
	18.	30.

Konzile einen prinzipiell verschiedenen Charakter. Wir fragen also, welchen Geist und welche Tendenz zeigen die Synoden zu Agde (506), zu Orléans (511) und zu Epao (517) in ihren Festsetzungen über das Verhältnis der Kirche zum Staat, über die Metropolitangewalt, über die Häretiker, über das Mönchtum und über die soziale Lebensordnung (besonders die Sklavenfrage)?

Das Agathenser Konzil beginnt mit der Erklärung, dass der glorreiche, grossmächtige und frömmste König den Zusammentritt der Reichssynode gestattet habe. Die Verhandlungen haben damit angefangen, dass die Bischöfe auf den Knieen Gott anflehten, dass er ihm dafür verleihe, sein Reich lange Jahre in Glück, Gerechtigkeit und Kraft zu regieren. Am Schluss der Verhandlungen wird nächst Gott dem Könige Dank gesagt, dass dieselben haben stattfinden können.[737]) Von der Erlaubnis des Königs hängt also die Abhaltung der Reichskonzile ab. Ebenso steht es in dessen Macht, jedem einzelnen Bischof die Erlaubnis zum Besuch der in Aussicht genommenen Provinzialkonzilien zu gewähren oder zu versagen.[738]) Wir sehen also: im Westgothengebiet erfreut sich die katholische Kirche von seiten der Monarchen nicht bloss der Duldung, sondern einer unparteiischen, wohlwollenden Berücksichtigung. Anderseits aber besitzt die Krone die Macht, den Missbrauch des Synodalapparats zu staatsgefährlichen Zwecken zu verhindern. Ohne Zweifel ein vernünftiger und gesunder Zustand.

Ein ganz anderes Bild bietet das fränkische Konzil. König Chlodovech hat den Zusammentritt desselben nicht erlaubt, sondern befohlen. Noch mehr. Er hat die Gegenstände bestimmt, welche zur Verhandlung kommen sollen. Die Bischöfe ersuchen ihn um Bestätigung ihrer Beschlüsse.[739]) Die katholische Kirche weiss sich von ihm be-

---

Agde	Orléans	Epao
(19.)		33.
	23.	18.
21.	25.	
27.		10.
10. 11.	29.	
(30.)		(27.)
32.		11.
33.		6.
40.		(15.)
42.	30.	
43.		3.
47.	26.	

737) Bruns II, 145. 159.

738) Conc. Agath. c. 35. l. c. p. 153.

739) Conc. Aurel. I. Epistola synodi Clodoveum regem. (Bruns II, 160.) Domino suo catholicae eccleriae filio Chlothovecho, gloriosissimo regi, omnes sacerdotes, quos ad concilium venire jussistis. Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos excitat, ut sacerdotalis mentis affectu sacerdotes de rebus necessariis tractaturos in unum colligi jusseritis, secundum voluntatis vestrae consultationem et titulos quos dedistis ea quae nobis visum est definitione respondimus; ita ut si ea, quae nos statuimus etiam vestro recta esse judicio comprobantur,

günstigt; er hat ihr Geld und Landbesitz zugewiesen.[740]) Er greift in ihre inneren Angelegenheiten ein: kein Laie darf ohne seinen Befehl oder die Zustimmung des Richters Kleriker werden.[741]) Die Bischöfe haben offenbar gefürchtet, dass von Einzelnen diese Begünstigung der Kirche missbraucht, dass der Einfluss des Königs auf innerkirchliche Angelegenheiten ins Masslose gesteigert werden könnte, darum ist die Festsetzung getroffen, dass bei den Gesuchen um Benefizien der Instanzenweg inne gehalten werde; nur mit Genehmigung des Bischofs darf sich ein Kleriker oder Mönch um königliche Zuwendungen bewerben.[742])

Wieder anders liegen die Sachen in Burgund. Von einer Erlaubnis oder gar einer Entbietung des Konzils ist keine Rede, so wenig wie von einer Bestätigung der Beschlüsse [743]), überhaupt von keinerlei Rechten des Königs als dem, dass er sich zu Ostern und Weihnachten in jeder beliebigen Diöcese, wo er sich gerade aufhält, die Benediktion des Bischofs erbitten darf, und dieses Recht teilt er mit anderen Laien „von vornehmer Abkunft“.[744]) Unter den Beschlüssen ist sogar einer, bei dem es recht darauf abgesehen scheint, die Machtherrlichkeit der Kirche dem Staate gegenüber zum Ausdruck zu bringen. Das Epaonenser Konzil griff in die Ehegesetzgebung ein, ohne sich darüber mit den staatlichen Organen verständigt zu haben.[745]) Das hat zu den

---

tanti consensus regis ac domini majori auctoritate servandam tantorum firmet sententiam sacerdotum.

740) Ibd. c. 5 (p. 162): De oblationibus vel agris quos domnus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus deo inspirante contulerit, . . .

741) Conc. Aurel. I c. 4 (Bruns II, 161): De ordinationibus clericorum id observandum esse decrevimus, ut nullus saecularium ad clericatus officium praesumatur, nisi aut cum regis jussione aut cum judicis voluntate.

742) Ibd. c. 7 (p. 162). (Ut clerici sine commendatitiis episcopi sui ad regem non accedant.)

743) Die Scheingründe für das Berufungs- und Bestätigungsrecht der Könige bei den Burgunder Konzilien sind von Löning, G. d. d. KR. I, 567 f. so bündig widerlegt, dass hier auf die Sache nicht weiter eingegangen zu werden braucht.

744) Conc. Epaon. c. 35 (Bruns II, 171).

745) Conc. Epaon. c. 30. (Bruns ibd.) (de incestis conjunctionibus). Hier wird u. a. die Ehe mit der Schwester der verstorbenen Frau verboten. Eine solche Verbindung galt, keineswegs nach der Bibel (man denke an Lea und Rahel!), wohl aber nach älteren Konzilien und spätrömischen Gesetzen als unerlaubt. Im Westgothenreich hatte sie die lex Romana Visigoth. verboten (ed. Haenel p. 90). Deshalb hatte das Agathenser Konzil keine Veranlassung darauf zurückzukommen. Im Frankenreich erneuerte die Synode zu Orléans i. J. 511 das Verbot, in Übereinstimmung mit der Staatsgewalt. (c. 18 Bruns II, 164: ne se quisquam amissae uxoris sorori audeat sociare etc.) In Burgund scheint staatlicherseits ein solches Verbot i. J. 517 nicht bestanden zu haben. — Wie der Konflikt zwischen König Sigismund und den Bischöfen verlaufen ist, lässt sich im einzelnen nicht sagen. Die Chronologie der Ereignisse liegt sehr im Dunkeln, die vita des h. Apollinaris v. Valence ist zwar eine alte Quelle, aber mehrfach schwer verständlich und unklar. Hefele CG [2] S. 687 nimmt an, dass der 30ste Epaonensische Kanon direkt gegen den Oberfiskal Stephanus gerichtet gewesen sei, der die Schwester seiner

schwersten Konflikten geführt. Sie werden von dem Burgundischen Klerus geradezu provoziert, während Cäsarius sich zu Agde bemühte [746]), dieselben auf alle Weise zu vermeiden.

Höchst charakteristisch ist nun weiter die Verschiedenartigkeit in den Beschlüssen der drei Konzilien über die Häretiker.

Das Agathenser Konzil vermeidet es, über die Behandlung von Arianern zu reden, die katholisch werden; Cäsarius giebt nur Vorschriften über Katechumenen aus dem Judentum [746a]) und verbietet, dass Katholiken sich bei jüdischen Gastmählern traktieren lassen; das sei unwürdig, weil jene die Speise der Christen für unrein erachten. [747]) Die fränkische Kirchenversammlung hingegen bestimmt, dass arianische Kleriker, die einen guten Lebenswandel führen, durch segnende Auflegung der Hände in die katholische Geistlichkeit aufgenommen werden sollen, wobei der Bischof ihren Rang bestimmt. Ähnlich sollen arianische Kirchengebäude in Gebrauch genommen werden, indem sie

---

verstorbenen Frau geheiratet hatte. Das lässt sich nicht beweisen und ist wenig wahrscheinlich. Am einfachsten erklärt sich die Entstehung des Konflikts bei der Annahme, dass die Heirat des Stephanus unmittelbar nach jenem Beschluss vollzogen wurde, so dass sie dem frisch erlassenen Kirchengesetz ins Gesicht schlug. (Vergl. den Satz c. 30 conc. Epaon.: quod ut a praesenti tempore prohibemus, ita quae sunt anterius instituta non solvimus; d. h. das Gesetz soll keine rückwirkende Kraft haben.)

746) Der 32ste Kanon des Agathenser Konzils (Bruns II, 152) schreibt ausdrücklich vor, dass der katholische Kleriker dem weltlichen Richter zu antworten schuldig sei: Clericus ne quemquam praesumat apud saecularem judicem episcopo non permittente pulsare, sed si pulsatus fuerit, respondeat. Ivo von Chartres († 1116), und Gratian († ca. 1158) in seiner concordia discordantium canonum haben diese Bestimmung im Sinne Pseudoisidors gefälscht, indem sie vor respondeat ein non einschieben, das in den guten Handschriften dieses Kanons, sowie in denen von can. Ep. 11 fehlt. (Mansi VIII, 340 D, vergl. Hefele CG II² S. 655. Dahn, K. d. G. VI, 379 A. 1.) — Der 31ste Kanon von Agde schreibt „dem Bischof der Stadt" vor, dass er lange dauernde Feindschaft zwischen Bürgern (und Familienfehden) versöhne. Vergl. dazu Dahn, K. d. G. VI, 391. Hefele CG II² S. 655 übersetzt hier fälschlich sacerdotes civitatum mit „Priester". — Dass den Klerikern c. 8 (p. 147) bei Strafe der Exkommunikation verboten wird, sich den kirchlichen Disziplinarstrafen durch den Schutz von mächtigen Laien zu entziehen, konnte ebenfalls nur dazu dienen, den Frieden zwischen Staat und Kirche zu erhalten.

746a) Conc. Agath. c. 34 (Bruns II, 153).

747) Schon das Konzil zu Vannes in der Bretagne hatte i. J. 465 bestimmt: Omnes clerici Judaeorum convivia evitent, nec eos ad convivium quisquam excipiat. Quia cum apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum, eorum cibos a Christianis sumi; cum ea quae apostolo permittente nos sumimus ab illis judicentur immunda, ac sic inferiores incipiant esse clerici quam Judaei, si nos quae ab illis apponuntur, utamur, illi a nobis oblata contemnant. c. 12 (Bruns II, 144). Cäsarius nimmt diesen Kanon als 40. Agathensischen auf und schiebt am Anfang hinter clerici die Worte sive laici ein. Das hat ihm später sehr bittere Früchte getragen (vita Caesarii I, 21 s. M. 67, 1011). Zuletzt wurde die Stimmung der Juden gegen Cäsarius wieder günstiger, M. 67, 1042 B.

ebenso geweiht werden, wie renovierte katholische Kirchen.[748]) Diese Beschlüsse atmen ruhiges Machtbewusstsein. „Die Verkehrtheit der Gothen“ ist eine überwundene Sache; es handelt sich nur darum, die Auflösung des Arianismus zu beschleunigen. Die Burgunder-Bischöfe aber sind erfüllt von dem hitzigen Eifer einer Partei, welche erst in diesem Augenblick nach schweren Kämpfen um die Existenz das süsse Gefühl der selbsterrungenen Macht kostet und es nicht erwarten kann, den verhassten Gegner vernichtet am Boden liegen zu sehen. Vor allen Dingen keine Kompromisse, keine Milderung der Gegensätze! Lange genug haben die Burgunder zwischen Katholicismus und Arianismus hin und her geschwankt; jetzt gilt es, durch einen scharfen, tiefen Schnitt jede Möglichkeit einer Annäherung zu zerstören, einerlei, ob auch die Mittel barbarisch sind. Zu Epao wurde bestimmt, dass jüngere Kleriker, die sich herausnehmen, bei einem häretischen Geistlichen zu speisen, mit Schlägen gezüchtigt werden sollen; thun höhergestellte Kirchenbeamte dasselbe, so sollen sie ein Jahr lang exkommuniziert sein.[749]) „Die Kirchen der Häretiker verabscheuen wir so stark und hassen sie so sehr, dass wir ihre Befleckung für unauslöschlich halten. Deshalb verschmähen wir es, sie für heilige Gebräuche zu benutzen.“[750]) Es ist der Fanatismus des Avitus, der sich in diesem Kanon ausspricht. Er hat in einem, wohl kurz vorher an den Bischof Victorius von Grenoble geschriebenen Brief erklärt, er sei nicht dafür, die Basiliken der Arianer zu zerstören. „Sie zwar wüten, so bald sie können, mit ihren scheusslichen Klauen gegen fremde Tempel [?]. Aber Gewalt zu gebrauchen, Altäre umzustürzen ziemt sich nicht für die Taube. Mögen ihre Basiliken verfallen, wie Werkstätten, die nicht gebraucht werden und veröden, weil sie niemand besucht.“ Mit Behagen malt er es sich aus, wie die Frommen mit scheuen Blicken daran vorüberschleichen, weil auf den verlassenen Stätten deutlich erkennbar der Fluch „ewiger Witwenschaft“ ruht. Solch heilsamer Anblick werde das Volk bessern.[751]) — Aber freilich geht es nicht an, die Arianer auszurotten; mann muss sie zu bekehren suchen. Darum bestimmt das Konzil zu Epao, dass kranke Häretiker aus-

---

748) Conc. Aurelian. I. c. 10 (Bruns II, 163): De haereticis clericis qui ad fidem catholicam plena fide ac voluntate venerint, vel de basilicis, quas in perversitate sua Gothi hactenus habuerunt, id censuimus observari, ut si clerici fideliter convertuntur et fidem catholicam integre confitentur, vel ita dignam vitam morum et actuum probitate custodiunt, officium quo eos episcopus dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione suscipiant, et ecclesias simili quo nostrae innovari solent placuit ordine consecrari.

749) Conc. Epaon. c. 15 (Bruns II, 169): Si superioris loci clericus haeretici cujuscumque clerici convivio interfuerit, anni spatio pacem ecclesiae non habebit: quod juniores clerici si praesumpserint, vapulabunt.

750) Conc. Epaon. c. 33 (Bruns II, 171): Basilicus haereticorum, quas tanta execratione habemus exosas, ut pollutionem earum purgabilem non putemus, sanctis usibus applicare despicimus: sane quas per violentiam nostris tulerant possumus revocare.

751) Avitus episcopus Victorio episcopo (de basilicis haereticorum non recipiendis) ep. 7 (6) ed. Peiper p. 35—39; besonders p. 38 l. 11—20.

nahmsweise auch von einem Priester das Chrisma empfangen dürfen.[752]) Selbst Renegaten darf die Rückkehr zur Kirche nicht unmöglich gemacht werden; aber leicht soll ihnen die Busse nicht sein; dafür sorgen die Canones.[753]) Einen derartigen Fanatismus, wie die Satzungen des Burgunderkonzils atmen, finden wir in Gallien nicht häufig; bei Cäsarius lässt er sich nirgends nachweisen. Das liegt freilich mehr in seinem irenischen Charakter, als in seinem Standpunkt; ja, hätten die Zeitumstände es anders gefügt, so würde er schwerlich der Versuchung zum Fanatismus mehr widerstanden haben, als im 17. Jahrhundert in gewissen Situationen der sonst so edle Fenelon. Die trinitarischen Sätze des Symbolum Quicunque stehen auch dem Arelatenser fest. Man würde seine Meinung über den Arianismus nicht richtig wiedergeben, wenn man sagen wollte, er verwerfe ihn, weil er dem Herrn Christus nicht seine volle Ehre lasse. So urteilen wir, aber nicht die Katholiken des 6. Jahrhunderts. Nach ihrer Meinung beteten die Arianer einen anderen Gott an, als die Rechtgläubigen.

Charakteristisch ist ferner, wie in dem Burgunder Konzil bei jeder Gelegenheit die Würde des Metropoliten betont, seine Macht gehoben wird, während Cäsarius zu Agde den Bischöfen grössere Freiheit lässt. [754])Das ist bei dem Arelatenser nicht Schwäche, sondern Resultat altkirchlicher Anschauungsweise. Dasselbe lässt sich in Bezug auf das Mönchtum bemerken. Cäsarius will durch Kirchengesetze nur der Unordnung wehren: darum giebt er Verordnungen gegen das Umherschweifen der Mönche[755]), gegen Emanzipationsgelüste von der Abtsgewalt[756]), gegen die Anlage von Nonnenklöstern in der Nähe von

752) Conc. Epaon. can. 16 (Bruns II, 169): Presbyteros propter salutem animarum, quam in cunctis optamus, desperatis et decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petant, chrismate permittimus subvenire: quod omnes conversuri si sani sunt ab episcopo noverint expetendum.

753) Conc. Epaon. c. 29 (Bruns II, 157s.; steht dort nicht an der richtigen Stelle). Avitus sieht voraus, dass diese Strenge Widerspruch erregen wird (quod si ardua vel dura forte putaverint), rühmt aber die eigene Milde im Vergleich mit älteren Synodalbeschlüssen.

754) In den Agathensichen Beschlüssen ist nur ein einziges Mal von dem metropolitanus episcopus die Rede, can. 35 (Bruns II, 158, wo er die comprovinciales episcopos zur Synode beruft. Ist die Veräusserung von Kirchengut notwendig, so darf der Bischof eine solche mit Zustimmung der Mitbischöfe vornehmen (can. 7 p. 147 apud duos vel tres comprovinciales vel vicinos episcopos causa, qua necesse sit vendi, primitus comprobetur; nach can. 45 p. 155 kann dies bei kleineren Grundstücken auch sine consilio fratrum geschehen). Hier, sowie c. 8 bilden die Nachbarbischöfe, resp. die Synode die höhere Instanz über dem Bischof. Hingegen bestimmt das Konzil zu Epao c. 12 (p. 168): Nullus episcopus de rebus ecclesiae suae sine conscientia metropolitani sui vendendi aliquid habeat potestatem. Ausserdem handeln dort c. 1, 19 und 27 von Rechten des Metropoliten.

755) Conc. Agath. c. 38 p. 153s.

756) Ibd. c. 27 p. 151: Monachi etiam vagantes ad officium clericatus nisi iis testimonium abbas suus dederit, nec in civitatibus nec in parochiis ordinentur. Vergl. c. 38 l. c.

Mönchsniederlassungen[757]) u. a. Aber wie er bei alledem das Freiwilligkeits-Prinzip in der Askese hoch hält, so will er durchaus keine Knechtung der Äbte unter den Bischof: nicht ohne Erlaubnis des Abtes soll der Bischof Mönche zu Klerikern weihen dürfen[758]); ob in bestimmten Fällen für Kranke oder Altersschwache Spezialzellen eingerichtet werden sollen, hat allein der Abt zu entscheiden. Bei diesen Bestimmungen wird man daran erinnert, dass im Streit zwischen Bischof Theodor von Fréjus und Abt Faustus von Lérins dem ersteren zugerufen wurde, er möge nicht vergessen, dass er einst selbst Abt gewesen. Auch Cäsarius hatte diese Würde bekleidet; vor allem ist ihm die Erinnerung an Lérins sein Lebenlang heilig gewesen. Er will nicht die Klöster den Bischöfen ausliefern. — Ganz andere Gesichtspunkte haben in der fränkischen Synode geherrscht. Hier wurde die Selbständigkeit und Mannigfaltigkeit der Asketenverbände auf eine bis dahin in der abendländischen Kirche unerhörte Weise beschränkt. Zwar dass die Synode so grausam war, den Klosterbewohnern den Gebrauch des Schnupftuchs zu verbieten[759]), wurde vielleicht nicht von allen Insassen als Härte empfunden. Aber es wird geradezu ausgesprochen, dass die Äbte „in der Macht der Bischöfe stehen sollen". Diese wachen über die Beobachtung der Regel. Alle Jahre einmal werden sie von dem betreffenden Bischof an einen von ihm bestimmten Ort zusammenberufen.[760]) Sie dürfen keine fremden Mönche aufnehmen. Der Bischof hat jedesmal seine Genehmigung zu geben, wenn einem Klosterbruder die Erlaubnis erteilt wird, getrennt zu wohnen.[761]) Der Bischof weist den Klöstern Güter zur Nutzniessung an.[762]) Wie den Klerikern und Mönchen untersagt ist, ohne Vermittelung des Bischofs sich beim König um Benefizien zu bewerben, so ist auch dem Abt nicht gestattet, in solchen Fällen den direkten Weg zu gehen.[763]) Kurz, die sich bildende fränkische Nationalkirche gliedert die Klöster in ihren Organismus ein und zerstört ihre selbständige Entwickelung. Das hat sich in der Folgezeit schwer gerächt. — Es ist merkwürdig, dass Avitus trotz seiner starken hierarchischen Neigungen die Selbständigkeit der Klöster nicht in dieser Weise beschränkt hat. Ihm schien es zu genügen, wenn die Anlage neuer Asketenverbände von der Genehmigung des Bischofs abhängig gemacht[764]) und einer allzugrossen Machtentfaltung einzelner Äbte durch das Gebot begegnet würde,

757) Ibd. c. 28 p. 152: Das Konzil scheint sich hier gegen die Anlage von Doppelklöstern auszusprechen.

758) S. oben Anm. 98.

759) Conc. Aurel. 1 c. 20 (p. 164): Monacho uti orario in monasterio vel tzangas habere non liceat.

760) Conc. Aurel. can. 19 (p. 164): Abbates pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant, et si quid extra regulam fecerint, ab episcopis corrigantur: qui semel in anno in loco ubi episcopus elegerit accepta vocatione conveniant.

761) Ibd. c. 22 p. 165.

762) Ibd. c. 23 p. 165.

763) Ibd. c. 7 p. 162.

764) Conc. Epaon. can. 10 p. 168. Ähnlich schon conc. Agath. c. 27 p. 171.

dass niemals zwei Klöster unter dem Regiment eines Mannes stehen dürften.[765]) Das war im Jura öfters vorgekommen.[766]) Endlich sollte das Klostervermögen der Aufsicht des Bischofs unterstellt sein.[767]) Im übrigen versäumt Avitus auch hier die Gelegenheit nicht, die Macht des Metropoliten zu stärken. Dieser, und nicht etwa die Synode, erscheint als Appellationsinstanz in Streitigkeiten eines Abts mit seinem Bischof.[768])

Sehr verschieden sind endlich bei den drei Synoden die Bestimmungen, welche sich auf die sozialen Verhältnisse beziehen. Es lässt sich von vornherein vermuten, dass Avitus und seine Burgundischen Kollegen wichtigere Dinge zu thun haben, als für die Armen zu sorgen: ihrer wird in den 40 Canones von Epao nicht ein einziges Mal gedacht. Über die Klostersklaven findet sich eine höchst auffallende Bestimmung, welche wieder einmal zeigt, wie sehr in Gallien die Klöster als aristokratische Institute betrachtet wurden. Sklaven, welche den Mönchen geschenkt sind, dürfen vom Abt nicht freigelassen werden: „denn wir halten es für ungerecht, dass die Mönche täglich Feldarbeit thun, und ihre Sklaven Freiheit und Musse geniessen.“[769]) Doch soll, wer seinen Sklaven ohne richterliches Urteil tötet, zwei Jahre lang exkommuniziert sein.[770]) Flieht ein Sklave in das kirchliche Asyl, so braucht der Herr nicht völlige Straflosigkeit desselben zu schwören; er wird ausgeliefert gegen den Eid, dass er keine Verstümmelung erleiden soll.[771]) Das Konzil von Orléans fordert mehr; es verlangt in den genannten Fällen von den Sklavenbesitzern den Schwur völliger Straflosigkeit.[772]) Am humansten sind die Bestimmungen des Cäsarius. Zu Agde wird vorausgesetzt, dass der Bischof solchen Kirchensklaven, die sich gut geführt haben, nicht nur die Freiheit schenkt, sondern dass er sie auch mit Wohnungen, Feldern und Weinbergen ausstattet. Das soll

---

765) Conc. Epaon. c. 9 p. 168.

766) Greg. Tur. vit. patr. 1. Mabillon annales I, p. 21.

767) Conc. Epaon. can. 8 p. 168.

768) Ibd. can. 19 p. 169: Abbas si in culpa reperiatur aut fraude, et innocentem se asserens ab episcopo suo accipere noluerit successorem, ad metropolitani judicium deducatur.

769) Ibd. can. 8 p. 168: mancipia vero monachis donata ab abbate non liceat manumitti. Injustum enim putamus ut monachis quotidianum rurale opus facientibus servi eorum libertatis otio potiantur.

770) Ibd. can. 34 p. 171.

771) Ibd. can. 39 p. 172 (die Erklärung des Ausdrucks corporalia supplicia nach Hefele C G II² S. 686): De capillis vero vel quocumque opere placuit a dominis juramenta non exigi. Aus dem letzteren geht hervor, dass mancherwärts das gefordert und geleistet wurde.

742) Conc. Aurelian. l. can. 3 p. 161: Servus qui ad ecclesiam pro qualibet culpa confugerit, si a domino pro admissa culpa sacramenta susceperit, statim ad servitium domini sui redire cogatur; sed posteaquam datis a domino sacramentis fuerit consignatus, si aliquid poenae pro eadem culpa qua excusatur, probatus fuerit pertulisse, pro contemptu ecclesiae et praevaricatione fidei, a communione et convivio catholicorum . . . extraneus habeatur. Sin vero servus pro culpa sua ab ecclesia defensatus sacramenta domini clericis exigentibus de impunitate perceperit, exire nolentem a domino liceat occupari.

von dem Amtsnachfolger respektiert werden; jedoch wird der letztere in der Regel wieder zurückfordern, was den Wert von 20 Solidi (etwa 200 Mark) übersteigt.[773]) Überhaupt erkennt das Konzil zu Agde die Verpflichtung der Kirche an, die rechtmässig Freigelassenen zu schützen.[774]) Vor allen Dingen herrscht auf dem westgothischen Konzil die altkirchliche Vorstellung, dass alles Kirchengut den Armen gehört.[775]) Die Synode von Orléans schärft noch besonders ein, dass der Bischof, welchem von den Einkünften der Pfarrkirchen $^1/_3$, von denen der bischöflichen die Hälfte zufällt, davon die Kranken und Arbeitsunfähigen mit Nahrung und Kleidung zu versorgen hat.[766]) Cäsarius hat sein Lebenlang darnach gehandelt: er betrachtete diese Pflicht als so selbstverständlich, dass er sie nicht in die Canones aufnahm.

So sehen wir also, dass die Beschlüsse des Agathenser Konzils ein Denkmal dafür sind, wie der Bischof von Arles nicht nur in seiner eigenen Diöcese, sondern auch im ganzen Westgothenreich die Verwirklichung seines kirchlichen Ideals mit Nachdruck und Erfolg angestrebt hat.[777]) Die Vergleichung der drei Konzilien liess die Abweichung seiner Denkweise von der des Avitus sowie der Mehrzahl der fränkischen Bischöfe klar hervortreten und zeigte, wie überaus verschieden die Lage der Kirche 506 bei den Westgothen, 511 unter Chlodovech und 517 in Burgund gewesen ist. Aber auch die politische Lage Südgalliens hat sich in dem Zeitraum, in welchen diese Konzilien fallen, gewaltig verändert. Davon werden wir jetzt zu erzählen haben.

---

773) Conc. Agath. can. 7 (Bruns II, 147): Sane si quos de servis ecclesiae bene meritos sibi episcopus libertate donaverit, collatam libertatem a successoribus placuit custodiri, cum hoc quod iis manumissor in libertàte contulerit; quod tamen jubemus viginti solidorum numerùm, et [das et fehlt in einigen Handschriften] modum in terrula, vineola vel hospitiolo tenere. Quod amplius datum fuerit, post manumissoris mortem ecclesia revocabit.

774) Conc. Agath. can. 29 (Bruns II, 151).

775) Ibd. can. 4 (p. 146) „necatores pauperum". — Can. 7 (p. 147) episcopi ... ne per quoscunque contractus res unde pauperes vivunt, alienare praesumant.

776) Conc. Aurel. I. can. 16 (Bruns II, 164).

777) Auf einige Parallelstellen der canones von Agde und der Schriften des Cäsarius sei hier aufmerksam gemacht:

Zu can. 10 vergl. M. 39, 2301.
„ can. 13 „ M. 39, 2194.
„ can. 15 „ M. 39, 2227, 1 (Bal 1).
„ can. 42 „ M. 39, 2239.
„ can. 47 „ M. 39, 2276 und 2278 (Bal. 8) und
M. 67, 1010, 19.
„ can. 10 „ Pastoralschreiben ed. Wattenbach N. A. VI, S. 192 Z. 13.
„ can. 18 „ „ l. c. S. 194 Z. 13.
„ can. 22 „ „ l. c. S. 194 Z. 18.
„ can. 39 „ „ l. c. S. 194 Z. 26.
„ can. 42 „ „ l. c. S. 193 Z. 21.

Achtes Kapitel.

Schicksale und Bestrebungen des Cäsarius während des grossen südgallischen Krieges 507—510.

Wenige Monate waren vergangen, seit Cäsarius mit den zu Agde versammelten katholischen Bischöfen des tolosanischen Reiches für eine lange und glückliche Regierung Alarichs II. seine Wünsche vor Gott und Menschen ausgesprochen hatte: da brach der Sturm los, der schon längst durch viele Vorzeichen angekündigt war. Durch ihn ist das südgallische Land furchtbar verheert, das Reich von Toulouse zertrümmert worden.[778]) Damit hat sich ein Ereignis von der grössten weltgeschichtlichen Tragweite vollzogen.[778a]) 88 Jahre lang hatten unter den Germanen die Gothen die erste Stelle behauptet; das Schicksal Galliens, ja Westeuropas lag in ihrer Hand. Erst im Jahre 507 begründete Chlodovech durch die Schlacht bei Vouglé (3 Meilen s. von Poitiers am Clain) die Vorherrschaft der Franken. Ein Vierteljahrhundert lang entfaltet sie sich bei äusseren und inneren Hemmungen noch unvollkommen. Infolge des Eingreifens der Ostgothen beschliesst Chlodovech seine Regierung nicht als Sieger, sondern als Besiegter, und nach seinem Tode wird das Frankenreich geteilt. Bis 534 hält sich das Burgunderreich im Flussgebiet der Rhone und der oberen Loire. Bis 536 bleibt fast die ganze Provence in den Händen der Gothen. Aber das Schwergewicht der westgothischen Herrschaft liegt von nun ab in Spanien.

Die moderne Beurteilung ist geneigt, die Politik Alarichs II. und der Burgunder von dem Gesichtspunkt der späteren Machtverteilung aus zu kritisieren. Uns will es heute scheinen, als hätte der Westgothenkönig von Anfang an mehr darauf bedacht sein sollen, durch zeitgemässe Reformen sein Reich innerlich fest zusammenzufügen, als hätte er mit dem Erlass der Gesetzgebung für die römischen Unterthanen und der Erlaubnis zur Abhaltung katholischer Reichskonzilien nicht zwanzig Jahre warten sollen.[778b]) Aber jene Gesetzessammlung konnte nur das Resultat langjähriger Erfahrungen sein; schon vor Erlass derselben waren übrigens die im Westgothenreich lebenden Romanen wirkliche Staatsbürger. Was die Reichskonzilien betrifft, so wissen wir nicht, ob kirchlicherseits die nötige Initiative vorhanden war; erst Cäsarius scheint i. J. 506 die eingeschlafene Institution wieder erweckt zu haben. Staatlicherseits konnte sich erst dann das Bedürfnis geltend machen, die katholischen Bischöfe des Landes in einer Synode zu vereinigen, als sich die Folgen des Über-

---

778) App. z. Victor Tunnunensis über die Folgen dieses Krieges (M. 68, 940 n. c.): Regnum Tolosanum destructum est. Vergl. Junghans Gesch. d. fr. K. S. 150.

778a) Zum folgenden vergl. G. Kaufmann „Die Schlacht von Vouglé 507“ H. Z. XXX (1873) S. 14—23.

778b) Vergl. Junghans Gesch. d. fr. K. S. 82.

tritts Chlodovechs zum Katholicismus herausstellten. Vor 496 musste dem arianischen König die Begünstigung einer engen Verbindung der katholischen Bischöfe untereinander ebenso bedenklich wie zwecklos erscheinen. Eher könnte man dem König Alarich II. daraus einen Vorwurf machen, dass er im Jahre 486 nicht mit allen Mitteln das Reich des Syagrius zu halten suchte, welches die Reibungen zwischen der westgothischen und fränkischen Macht hätte vermindern müssen. Statt dessen lieferte er den römischen König, der sich zu ihm nach Toulouse geflüchtet hatte, dem Chlodovech auf sein Verlangen aus. Westgothen und Franken wurden Grenznachbarn. Geschah die Auslieferung aus Furcht vor jenem, wie Gregor v. Tours berichtet [779]), so würde in diesem Motiv der Beweis eines schweren politischen Fehlers liegen. Alarich hätte dann ein Bewusstsein von der erst im Entstehen begriffenen Macht des Franken gehabt. Aber jene Motivierung ist schwerlich richtig. Der erst 20jährige salische Fürst hatte in den ersten vier Jahren seiner Regierung noch keine Beweise seines eminenten politischen Instinktes gegeben; niemand konnte auch damals, als Chlodovech noch Heide war, ahnen, wie gefährlich er den arianischen Reichen werden würde. Und Syagrius war Katholik! — Vierzehn Jahre später hätte Alarich II. wieder den Franken entgegentreten können. Chlodovech, der inzwischen die linksrheinischen Thoringer und die Alamannen unterworfen hatte, überzog den Nachbar des Westgothenkönigs, Gundobad von Burgund, mit Krieg. Dass Alarich II. damals (i. J. 500) die Gelegenheit nicht benutzt zu haben scheint [779a]), im Verein mit dem glaubensverwandten Burgunder-

779) Greg. Tur. h. Fr. II, 27 ed. Arndt p. 88: Syagrius elisum cernens exercitum, terg avertit et ad Alaricum regim Tholosa curso veluci perlabitur [darnach wäre er über 90 Meilen weit gelaufen; s. Junghans l. c. S. 28] Chlodovechus vero ad Alaricum mittit, ut eum redderit, alioquin noverit, sibi bellum ob eius retentionem inferri. Ad ille metuens, ne propter eum iram Francorum incurrerit, ut Gothorum pavere mos est [?], vinctum legatis tradedit. Abweichend von Gregor haben Pétigny und Leo die Motive Alarichs bestimmt. Dahn D. G. I, 2 S. 66 tritt im wesentlichen Gregor bei. Doch ist nicht zu übersehen, dass für Alarich auch ererbter Groll mit im Spiele war. Im Bunde mit Aegidius, dem Vater des Syagrius, hatte Childerich im Jahre 463 die Westgothen siegreich bekämpft. Alarich hat sich gefreut, den einen dieser Erbfeinde durch den andern verderben zu können. Aber dass er sich den falschen aussuchte, zeigt seine Schwäche und Kurzsichtigkeit.

779a) Nach Kaufmann D. G II, 64 hat Alarich II. dem Gundobad bei der Wiedereroberung seines Landes geholfen. Binding S. 162 erwähnt diese Hilfeleistung nicht. Ebenso wenig Junghans und G. Richter in seinen Annalen. Dahn K. d. G. V, 106: „Als i. J. 500 Chlodovech den Burgunderkönig Gundobad angriff, wagte Alarich nicht die durch die gesamte politische Lage zwingend vorgeschriebene Unterstützung dieses natürlichen Verbündeten gegen die Franken. Die schlecht verhehlte Sympathie konnte jenen nicht retten und diese nur reizen." Kaufmann scheint das Eingreifen Alarichs aus Greg. Tur. hist. II 33 gefolgert zu haben. Dort steht aber nur, dass Gundobad nach der Einnahme von Vienne die gefangenen Franken zu Alarich II. nach Toulouse schickte. Auch wenn man dies für historisch hält (anders Junghans), so folgt daraus nicht eine aktive Beteiligung Alarichs am Kriege.

könig Gundobad dem Vorwärtsdrängen der Franken entgegenzutreten, wird durch die damaligen verwickelten Verhältnisse in dem Nachbarstaat und durch die Friedenspolitik des alles beherrschenden Ostgothen Theoderich einigermassen erklärt. Jedenfalls wird von da ab die politische Konstellation für die Westgothen immer bedrohlicher. Bald nach jenem Kriege stellt sich das friedliche Verhältnis zwischen Franken und Burgundern in überraschender Weise wieder her. Wir hören von einer Annäherung, einer persönlichen Zusammenkunft (wie es scheint bei Auxerre) der Könige beider Völker. Gundobad überlässt seinem königlichen Vetter einen gefeierten, burgundischen Heiligen zum Bischof von Auxerre.[780] Nach den Anschauungen der damaligen Zeit ist es ungefähr dasselbe, als wenn er ihm Subsidien gezahlt hätte. Zwischen Chlodovech und Alarich II. aber entwickeln sich Zwistigkeiten. Eine Zeitlang werden sie hingehalten. Theoderich der Grosse bringt eine Koalition germanischer Staaten znsammen, die jeden Fiedensstörer mit gemeinsamem Angriff bedroht. Der Westgothenkönig thut alles, um den getährlichen Nachbar von seiner eigenen friedlichen Gesinnung zu überzeugen. Auf sein Ersuchen findet eine persönliche Besprechung der beiden Herrscher auf neutralem Gebiet, einer Loire-Insel bei Amboise, statt.[781] Auch eine Krankheit Chlodovechs, von welcher er durch einen burgundischen Abt geheilt wird[782], schiebt den Ausbruch der Feindseligkeiten noch eine Zeitlang hinaus. Dann aber proklamiert der Franke den Glaubenskrieg gegen die westgothischen Ketzer, und der Arianer Gundobad ist sein Verbündeter. So wenig Alarich II. bisher die Zeit benutzt hatte, um für ein schlagfertiges Heer und geordnete Finanzen zu sorgen, ebenso hastig und ungestüm sind jetzt seine Massregeln. Er lässt schleunige Zwangssteuern erheben[783], jeder der nur marschieren kann, mag er Gothe oder Romane sein, wird zum Soldaten gepresst; selbst dem friedlichen katholischen Einsiedler werden die Waffen in die Hand gedrückt, und er muss wohl oder übel, in Reih' und Glied gestellt, Haus und Herd der Westgothen verteidigen.[784] Um die Kriegskosten

---

780) Vita Eptadii (Labbe bibl. n. Tom. II app., letztes Stück. A. S. Boll. 24. Aug. Tom. IV p. 778—791. Bouquet III, 380. Die Vita ist um d. J. 550 verfasst, vergl. hist. lit. III, 182 und besonders: G. Kaufmann: „Die vita Eptadii über die Verhältnisse Gundobads und Chlodovechs" (Kritische Erörterungen z. Gesch. der Burgunden in Gallien IV. in F. D. G. X [1870] S. 391—395). — Trotz A. Jahns willkürlicher Bestreitung der Echtheit hat Löning G. d. d. K R II, 176 die vita Eptadii verwertet.

781) Greg. Tur. h. Fr. II, 35 ed. Arndt p. 98.

782) Vita S. Severini (des Jüngeren, abbatis Agaunensis), verfasst um d. J. 525 von dem agaunensischen Mönch Faustus A. S. O. S. B. I, 552 vergl. hist. lit. III, 112 und Junghans G. d. fr. K. S. 77 Anm. 1.

783) Vita Aviti eremitae (in Perigord, † ca. 560, vergl. hist. lit. III. 409s. Junghans a. a. O. S. 81 und bes. Kaufmann H. Z. XXX [1873] S. 21) A. S. Boll. Juni 17 p. 361—364: (Alaricus rex) quod suae pertinaciae votum ut firmius roborari videt, assensu suorum totius regni argenti ponderosa massa per exactores in unum corpus conflatur. Übrigens ist nach dieser Vita Alarich II. der Angreifende gewesen.

784) Ibd.

zu decken, lässt der König minderwertige Goldmünzen prägen.[785]) Bald sollten seine zu Tolosa aufgespeicherten Schätze in die Hände seines Besiegers fallen.[786]) Schon Theoderich der Grosse hatte in den Zeiten der Friedensvermittelungen die Besorgnis geäussert, die durch lange Ruhe verweichlichten Westgothen möchten den kriegsgeübten Franken nicht gewachsen sein.[787]) Ein einziger Schlachttag entschied über den Bestand des tolosanischen Reiches. Auf den Vocladischen Feldern bei Poitiers verlor Alarich II. Sieg und Leben, wie es später hiess, von Chlodovechs Hand getötet.[788]) Die frommen Wünsche der Konzilsväter zu Agde waren schlecht in Erfüllung gegangen.

Mag man die Aufrichtigkeit dieser Wünsche noch so sehr bezweifeln und dem Gregor von Tours unbedingten Glauben beimessen, der den Feldzug des Chlodovech einzig unter dem Gesichtspunkt des Religionskrieges darstellt[789]), und nicht stark genug betonen kann, dass

---

785) Aviti episc. Viennens. epist. 87 (78) ed. Peiper p. 96 s.

786) Greg. Tur. h. Fr. II, 37 ed. Arndt p. 102: Chlodovechus . . . cunctos thesauros Alarici a Tholosa auferens . . . Post haec . . . Turonus est regressus, multa sanctae basilicae beati Martini munera offerens. Übrigens übertreibt hier Gregor. Ein Teil des Schatzes, und wahrscheinlich die Hauptmasse, wurde nach Carcassone gerettet und später nach dem ostgothischen Ravenna gebracht.

787) Cass. Var. III, 1 M. 69, 575 A: tamen, quia populorum ferocia corda longa pace mollescunt, cavete subito in aleam mittere quos constat tantis temporibus exercitia non habere.

788) Für die Ansicht, dass Alarich II. durch Chlodovechs Hand gefallen sei, führt Junghans S. 88 Anm. 1 die Vita Caesarii an. Ebenso Binding I, 189 Anm. 684 und G. Richter Ann. d. fr. R. S. 40 b. Aber in der Vita 20 (15) M. 67, 1010 D steht nur: „jam Alarico rege a victoriosissimo Chlodoveo in certamine perempto", was nach dem Zusammenhang nichts weiter besagen kann, als dass Alarich besiegt wurde und sein Leben verlor. In bezug auf die vita Caesarii hat Dahn D. G. I, 2, S. 101 entschieden recht, wenn er sagt: „Dass Alarich von Chlodovechs Hand gefallen sei, wie man immer wieder behauptet, geht aus den Worten des Quellen bei Berücksichtigung ihres Sprachgebrauchs, nicht hervor" (vergl. Dahn K. d. G. V, 109). Anderseits aber hat Gregor v. Tours augenscheinlich berichten wollen, der Franke habe seinen Gegner persönlich erlegt. Der Satz h. Fr. II, 37 p. 101 ed. Arndt: „Porro rex, cum, fugatis Gothis, Alaricum regem interfecisset, duo ex adverso subito advenientes, cum contis utraque ei latera feriunt. Sed auxilio tam luricae quam velocis equi, ne periret, exemptus est" lässt sich gar nicht anders deuten. Aber Gregors Bericht über den Krieg ist, wie überall so auch hier, sagenhaft gefärbt.

789) Dass die in gewisser Weise grossartige, aber doch auch entsetzlich harte Auffassung, welche Gregor von Tours über den Krieg der Franken und Burgunder gegen die Gothen vorträgt, einseitig ist, und nicht einmal die Zeitgenossen befriedigte, hat Kaufmann H. Z. XXX, S. 19—23 dargethan. Sicherlich wurden die Unruhen im Innern von Alarichs II. Reich, welche auf dem kirchlichen Gegensatz beruhten, von Chlodovech benutzt. Aber sein Verfahren ist nicht anders zu beurteilen wie das der Russen in ihrer heutigen orientalischen Politik. Selbst Dahn, welcher die abergläubische Religiosität des Frankenkönigs stark betont, deutet an, dass dieser sich keineswegs einzig durch seinen Glaubenseifer leiten liess. In neuester Zeit hat besonders Lecoy de la Marche (Clovis et les origines politiques de la France Paris. 1890) geleugnet, dass bei dieser Gelegenheit das religiöse

die Katholiken in ganz Gallien die Herrschaft der Franken ersehnt hätten — an der Katastrophe selbst waren die Bischöfe und die frankenfreundliche Partei, wenn man überhaupt von einer solchen reden darf, unschuldig. In den nun folgenden Wirren aber konnte es fraglich erscheinen, wer rechtmässig König sei. Erst vor 5 Jahren hatte Theoderichs des Grossen Tochter Theodogotha dem Alarich einen Thronerben geschenkt, Amalrich, der nach der Schlacht am Clain jenseits der Pyrenäen in Sicherheit gebracht wurde. Als sich die geschlagenen Westgoten bei Narbonne wieder sammelten, erhoben sie einen Bastard des letzten Königs, Gesalich, auf den Schild. Er hat sich eine Zeitlang in Narbonne, dann in Barcelona gehalten und fand darauf bei dem Vandalenkönig Thrasamund Unterstützung, bis dieser dem unwilligen Drängen seines Schwagers Theoderich nachgab und ihn fallen liess. Durch diese Umstände wird es erklärt, wenn auch nicht entschuldigt, dass einige von den Bischöfen, die mit Cäsarius zu Agde versammelt gewesen waren, den Franken die Thore ihrer Stadt öffneten. So verriet vor allen Heraklian die bisherige westgothische Hauptstadt Toulouse, im Jahre 508. Nicht alle Römer dachten wie er. Die Nachkommen jener Auvergnaten, welche einst gegen die germanische Eroberung heldenmütig gekämpft hatten, stritten jetzt mannhaft für den westgothischen Staat. Ihr Anführer war der Sohn des berühmten Bischofs Apollinaris Sidonius. Das Verhalten dieser Männer ist um so ruhmreicher, da der oströmische Kaiser Anastasius um diese Zeit dem Chlodovech prokonsularische Ehren verlieh, was diesem in den Augen der Römer einen Schimmer von Legitimität geben konnte. Doch wurde den Auvergnaten ihre Vaterlandstreue dadurch erleichtert, dass Kaiser Anastasius in ihren Augen ein monophysitischer Ketzer war. Trotz des tapfern Widerstandes dieser Bergbewohner machten die verbündeten Franken und Burgunder rasche Fortschritte. Gesalich wurde von König Gundobad aus Narbonne vertrieben. In Carcassonne und wenigen anderen Festungen in der Nähe des Mittelmeeres behauptete sich noch die westgotische Macht, besonders aber in Arles. Wie im vierten und fünften Jahrhundert um diesen wichtigen Platz heftige Kämpfe geführt worden sind, so drehte sich am Ende des ersten Dezenniums des sechsten der Krieg vorzugsweise um die Behauptung, Belagerung und Entsetzung des „gallischen Roms“. Ein fränkisch-burgundisches Heer hat sich fast 2 Jahre lang vergeblich bemüht, Arles einzunehmen (508—510). Die Einwohner der Stadt des Cäsarius waren gut gothisch gesinnt[790]; auch wenn ihr Bischof gewollt hätte, würden diese schwerlich geduldet haben, dass man den Feinden die Thore öffnete. Trotz der starken Festungswerke und der Tapferkeit,

---

Motiv für Chlodovech das massgebende gewesen sei, unter Beistimmung von Walther Schultze in dem Jastrowschen Jahresbericht der Geschichtswissenschaft XIII (Berlin 1892) II, 6, 67. — Die französische Arbeit war mir nicht zugänglich.

790) Theoderich d. Gr. rühmt in einem 510 geschriebenen Brief die Treue der Arelatenser Cassiodor Var. III, 32 (bei Junghans a. a. O. S. 97): (Arelatenses) qui nostris partibus perdurantes gloriosae obsidionis penuriam pertulerunt . . . qui pro nobis in angustiis esurire maluerunt . . . casum vix (potuerunt) declinare postremum . . . (dominum agrum) non coluisse cognoscas.

in welcher die Bürgerschaft mit der gothischen Besatzung wetteiferte, würde sie sich auf die Dauer nicht haben halten können, wenn nicht von auswärts Hilfe gekommen wäre. Sie kam durch die Ostgothen. Ohne ihr Eingreifen wäre es mit der gothischen Herrschaft in Gallien völlig zu Ende gewesen: Chlodovech und Gundobad hätten das Land Alarichs II. unter sich verteilt. Das konnte Theoderich d. Gr. nicht dulden. Bis dahin hatte seine weltbeherrschende Stellung als solche ihn befähigt, die bestehende Machtverteilung unter den germanischen Staaten aufrecht zu erhalten. Der Ruhm seiner Erfolge, seine fast patriarchalische Würde als das Haupt der Amaler, mit welchem fast alle germanischen Regenten verwandtschaftlich zusammenhingen, endlich die Überlegenheit der italischen Kultur über die provinzielle hatten bisher eine militärische Intervention unnötig gemacht. Um den Franken jene Überlegenheit fühlbar zu machen, sandte er nicht lange vor dem Ausbruch des südgallischen Krieges den grössten Gelehrten der damaligen Zeit, Boethius, mit Geschenken, die man ausserhalb Italiens anstaunte, zu Gundobad und zu Chlodovech. Jetzt aber zog er das Schwert, um seinem Enkel Amalrich die Krone zu retten.[791]) Er selbst konnte nicht auf dem Kriegsschauplatz erscheinen, da die oströmische Flotte, vielleicht im Einverständnis mit den Franken, gerade damals an der italischen Küste nach Piratenart einen Plünderungszug unternahm[792]); aber er sandte die tapfersten Truppen unter den besten Heerführern. Als einer der Ersten war Thulun auf dem Plan, ein Verschwägerter des ostgothischen Königshauses. Er warf sich auf Arles. Die eine Hälfte der Doppelstadt war bereits vorübergehend in die Hände der Franken und Burgunder gefallen. Es galt, den befestigten Brückenkopf zu verteidigen, der die Belagerer am Überschreiten der Rhone hinderte. Thuluns heldenmütigen Kampf und Sieg, wobei er selbst verwundet wurde, pries man noch lange Zeit.[793]) Doch gelang es ihm nicht, die Aufhebung der Belagerung zu erzwingen. Das Stadtgebiet wurde von den Feinden verwüstet, die alten Mauern und Türme wurden stark mitgenommen.[794]) Zur Vergeltung verheerte der ostgothische Feldherr Mammo das Burgunderland.[795]) In der Provence selbst aber zeigten sich die Ostgothen als Freunde; sie

---

791) Nach Cass. Var. V, 43 (bei Junghans S. 92) scheint Theoderich allerdings eine Zeitlang den Gesalich unterstützt zu haben. Ohne Zweifel hatte er aber von Anfang an die Absicht, für seinen Enkel Amalrich einzutreten, vergl. Kaufmann D. G. II S. 68.

792) Im Jahre 508 machten die Oströmer einen Plünderungszug nach Italien bis Tarent: inhonestam victoriam, quam piratico ausu Romani ex Romanis rapuerunt, Anastasio Caesari reportarunt. (Marcellinus a. h. a. bei Clinton F. R. I, 724) vergl. Dahn K. d. G. II, 133. — V, 118.

793) Vergl. den Brief des Ostgothenkönigs Athalarich (526—534) Cass. Var. VIII, 10. Der Ausdruck in orientis prospectum ist als topographische Ungenauigkeit aufzufassen. Während ich hierin von Binding I, S. 203 abweichen zu müssen glaube, ist ihm in der Chronologie (gegenüber Junghans S. 97) beizustimmen.

794) Cass. Var. III, 44.

795) Marius chron. ad a. 509.

hatten vom König strengen Befehl, Land und Leute zu schonen; als Befreier, nicht als Bedrücker sollten sie erscheinen. Der gesamte Heerbann der ostgothischen Krieger war aufgeboten. Die Klugheit und Umsicht Theoderichs d. Gr. zeigte sich auch darin, dass er zum Oberfeldherrn einen orthodoxen Katholiken, den tapfern Ibbas, bestimmte. Durch einen ausserordentlich blutigen Sieg, welchen dieser mit dem Hauptheer im Jahre 510 erfocht, wurde Arles endlich von der Belagerung frei. Theoderich konnte nun seine Sorge darauf richten, die getreuen Bewohner für die ausgestandenen Leiden zu entschädigen[796]), anderseits aber die des Verrats Verdächtigen zur Verantwortung zu ziehen. Unter den letzteren wird besonders der Bischof Cäsarius genannt. Für ihn hörten also die Leiden, die er während der Belagerung der Stadt mit den Einwohnern geteilt hatte, nach der Entsetzung derselben nicht auf.

Auch wenn wir von den Schicksalen des Bischofs von Arles während der zwei Notjahre nichts im besonderen wüssten, wäre anzunehmen, dass diese Zeit für ihn viel Schweres mit sich brachte, anderseits grosse Aufgaben an ihn stellte. Nun liegt aber die Sache so, dass seine Vita eine Hauptquelle für diese wichtige Episode des südgallischen Krieges bildet[797]), dass ferner eine nach Aufhebung der Belagerung gehaltene Predigt uns die tiefsten Bewegungen seines Inneren erschliesst. Wir erfahren auf diese Weise, dass seine Leiden viel grösser und mannigfaltiger waren, als man aus den sonstigen Nachrichten vermuten sollte, zugleich aber bewährte er sich gerade jetzt als ein echt christlicher Bischof.

Als Cäsarius im Jahre 506 von dem Agathensischen Konzil nach Arles zurückkehrte, unternahm er zunächst ein Werk, das ihm sehr am Herzen lag: den Bau eines Nonnenklosters, dem seine Schwester Cäsaria als Äbtissin vorstehen sollte. Auch darin war der Bischof Mönch geblieben, dass er sich nicht scheute, selbst Hand anzulegen und im Schweiss des Angesichts mitzuarbeiten.[798]) Das Kloster erhob sich ausserhalb der Mauern im Südosten der Stadt.[799]) Als nun die Franken

796) Caes. Var. III, 16. — III, 38. 41. 42. 43. — IV, 17. — IV, 26 usw Vgl. Junghans S 102. Binding I, S. 210. — G. Richter Annalen S. 43. — Über den Sieg des Ibbas s. Jordanis de Getarum sive Gothorum rebus gestis c. 58 ed. Closs² p. 201: Non minus trophaeum de Francis per Ibbam, suum comitem, in Galiis acquisivit, plus triginta milibus Francorum in proelis caesis.

797) Junghans S. 98. 100. 101. — Binding I, 202 A. 698 „die Hauptquelle für die Belagerung von Arles ist die Vita Caesarii". Jahn II, 234—241. Dahn K. d. G. II, 150. — V, 108 ff.

798) Vita Caesarii I, 20 (15) M. 67, 1010 C. — 1011 A Concepit igitur mente homo Dei, ut . . . non solum clericorum catervis innumeris, sed etiam virginum choris Arelatensium ornaretur ecclesia. . . . In hac ergo obsidione monasterium, quod sorori seu reliquis virginibus inchoabat fabricari, multa ex parte destruitur, tabulis ac coenaculis barbarorum ferocitate direptis pariter et eversis. Dumque laborem, quem festinus urgebat, manuque propria et sudore construxerat, everti videret et destrui, geminato coepit moerore consumi. — Vergl. c. 25 (18) M. 67, 1013 B über den Wiederaufbau.

799) Vita Caes. I, 20 (15) M. 67, 1011 A barbarorum ferocitate. — ib. 21 sceleratissimis obsidentibus inimicis. — ib. 23 heissen sie sogar infideles, vergl. über diese Eigentümlichkeit der Vita: Villevieille p. 118.

und Burgunder ihre Belagerungsarbeiten begannen, rissen sie den Bau grösstenteils nieder und benutzten die Steine und das Holz für ihre Wälle. Mit eigenen Augen sah der Bischof von der Stadt aus dem Zerstörungswerk zu. Hätte Cäsarius am Anfang des Kriegs burgundische Neigungen gehabt, diese Verwüstung seiner Lieblingsschöpfung wäre ihr Tod gewesen. In Wirklichkeit bestand für ihn zwischen Burgundern, Gothen und Franken ein geringer Unterschied. Die Vita spricht durchaus in seinem Sinne, wenn sie die Belagerer schlechtweg als Barbaren bezeichnet.[799]) Die Stadtbürgerschaft bestand der überwiegenden Mehrzahl nach aus Römern: in der Anschauung der Belagerten dauert der frühere Zustand fort: die Gothen führen die Waffen für das Römertum gegen die Barbaren.

Waren es Franken, die das Klostergebäude zerstörten, so handelten sie dem Tagesbefehl ihres Königs, den dieser beim Einmarsch in das westgothische Gebiet erlassen hatte[800]), direkt zuwider. Waren es Burgunder, so widersprach ihre Handlungsweise zum wenigsten den Maximen einer mächtigen, sich zur Herrschaft emporringenden Partei, die im Heere stark vertreten war.[801]) Aber kann man sich wundern, dass im Verlauf des Krieges Tagesbefehle und Maximen vergessen wurden? Nur Eins wäre wunderbar: wenn ein geheimes Einverständnis oder auch nur ein Zusammenhang zwischen den Belagerern und Cäsarius existiert hätte, und dabei doch das Kloster des Bischofs zerstört wäre. Als die Franken durch die Turonenser Diöcese zogen, wurde der königliche Befehl streng gehalten, in dem Gebiet des h. Martinus nichts als Futtergras und Wasser zu requirieren.[802]) Jenes Kloster aber nahm in dem Sinnen und Denken des Cäsarius eine solche Stelle ein[803]), dass er die Schonung des heiligen Orts unbedingt gefordert haben würde, wenn er mit den Belagerern in Verbindung gestanden hätte.

In Arles selbst aber musste man den Bischof mit argwöhnischen Blicken betrachten. Hatte er nicht vor wenigen Jahren als Burgunderfreund ins Exil wandern müssen, und wurden nicht eben jetzt von mehreren seiner Amtsgenossen den Franken die Thore geöffnet? Ein besonderer Umstand steigerte, als die Einschliessung schon längere Zeit gedauert hatte, das Misstrauen zum dringenden Verdacht. Einer der bischöflichen Kleriker, noch dazu ein Landsmann, ja ein Verwandter des Cäsarius, liess sich, aus Furcht bei der ihm unvermeidlich erscheinenden Übergabe gefangen genommen zu werden — und das Schicksal der

---

800) Eine Hauptquelle für die von Chlodovech getroffenen Bestimmungen bei dem Einmarsch in das westgothische Gebiet bildet die epistola Chlodovei ad episcopos post bellum Gothicum scripta bei Bouquet recueil IV, p. 54 vergl. Junghans S. 84, Binding I, 197.

801) Vergl. Aviti episc. Vienn. epist. 45 (40) ed. Peiper p. 74 epist. 92 (82) p. 99.

802) Greg. Tur. II, 37 ed. Arndt p. 99 . . . pro reverentia beati Martini dedit edictum, ut nullus de regione illa aliud, quam herbarum alimenta aquamque praesumeret etc.

803) Vergl. das Testament des Cäsarius M. 67, 1139 ss.

Gefangenen war ein hartes —, nachts an einem Strick über die Mauer und floh zu den Belagerern.[804] Natürlich wurde der Bischof von den Gothen zur Verantwortung gezogen. Ungeheure Aufregung bemächtigte sich der Bevölkerung. Viele hätten ihn am liebsten in der Rhone ertränkt. Unter den Anklägern thaten sich besonders die Juden hervor.[805] Ihr Hass ist erklärlich. Auf dem Konzil zu Agde hatte Cäsarius ein altes Verbot mit Juden zu speisen, von den Klerikern auf alle katholischen Laien ausgedehnt.[806] Zunächst wurde der Bischof im Palatium in strenger Haft gehalten, in das Haus, wo er mit seinen Geistlichen gewohnt hatte, zogen Arianer ein. Dann versuchte man, ihn in einem Kahn stromaufwärts nach dem Kastell Ugernum, dem heutigen Beaucaire[807]), zu bringen. Es gelang nicht, da die Feinde beide Uferstrecken besetzt hielten.[808] So führte man ihn in das Palatium zurück. Wie gross die Erregung der Katholiken infolge dieser Vorgänge war, ergiebt sich aus dem damals aufgekommenen Gerücht, ein Gothe habe sich in das Bett des Bischofs gelegt, und sei darauf plötzlich gestorben.[809] Ein seltsamer Zufall brachte dem Cäsarius zunächst Befreiung. Bei einem Ausfall der Belagerten wurde ein an einem Stein befestigter Brief gefunden, welcher von einem Arelatenser Juden, der an einer Stelle der Mauer den Wachtdienst versah, nachts zu den Feinden hinübergeschleudert worden war. Der Verräter nannte seinen

---

804) Vita Caesarii I, 21 (15) M. 67, 1011 A Tunc quidam clericus, concivis et consanguineus ipsius (also wie Cäsarius und Aeonius aus Chalon sur Saône stammend), captivitatis timore perterritus, et juvenili levitate permotus, diaboli contra servum Dei armatus instinctu, funiculo per murum sese in nocte submittens, ultro offertur in crastino sceleratissimis obsidentibus inimicis.

805) Ibd. 1011 B popularium seditione pariter et Judaeorum turba immoderatius perstrepente atque clamante, quod in traditionem civitatis adversariis personam compatrioticam noctu destinasset antistes.

806) Concil. Agath. can. 40 (Bruns II, 154) vergl. mit concil. Veneticum can. 12 (i. J. 465) (Bruns II, 144).

807) Über das castrum Ugernense = Beaucaire Département Gard, am linken Rhoneufer oberhalb Arles, vergl. Johannes Biclarensis (Bouquet II, p. 21) Castrum quod Hodjernum vocatur tutissimum valde in ripa Rhodani fluminis vocatur, quod Recaredus rex fortissima pugna agressus obtinuit. Ausführliche Erörterungen dieser und anderer Stellen über Ugernum bei Longnon géogr. p. 436—438.

808) Vita Caes. I, 21 (15) M. 67, 1011 C: Cum ergo ex utraque ripa drumonem, quo injectus (statt: illectus) fuerat, obsidione hostium, Gothi Dei nutu subrigere non valerent, revocantes sub nocte in palatio sanctum virum, personam ipsius texere silentio etc. Keine Stelle der Vita hat so verschiedene Deutung erfahren wie diese. Phantastisch findet nach dem Vorgang von Dubos u. a. Derichsweiler (Geschichte der Burgunder, Münster 1863 S. 74) hier archimedische Maschinen angedeutet, welche die Schiffe aus dem Fluss emporheben. Pétigny verstand unter drumo eine Schiffsbrücke statt „Nachen". Junghans übersetzte „subrigere" mit abfahren, Binding mit „auf eins der beiden Ufer hinaufziehen". Von andern Missverständnissen zu geschweigen. Das Richtige erkannten G. Bornhak (Gesch. der Franken unter den Merovingern, Greifswald 1863 S. 237) und A. Jahn II, 234: an keinem der beiden Ufer konnte man den Nachen stromaufwärts bringen.

809) Vita Caes. I, l. c.

Namen und seine Religion, lud die Belagerer ein, an jenem Orte Leitern anzusetzen, und sprach die Erwartung aus, dass, zum Dank für den Verrat, Freiheit und Besitz aller Juden in Arles unangetastet bleiben würden. Die katholische Bevölkerung in der belagerten Stadt sah in der Entdeckung dieses Verrats ein Gottesurteil. Gerade diejenigen, welche am lautesten gegen ihren Bischof geschrieen und über dessen Treulosigkeit die tiefste Entrüstung geäussert hatten, waren selbst als Verräter offenbar geworden. In Wirklichkeit war durch diesen Vorfall für die Unschuld des Cäsarius gar nichts bewiesen; bei der tief gehenden Erregung der Bevölkerung und der gefährdeten Lage der Stadt hielten es aber die gothischen Machthaber für angezeigt, den Bischof zunächst in Freiheit zu setzen und an seiner Statt die kompromittierten Juden festzunehmen. Bald sollte der hart bedrängten Stadt die Freiheitsstunde schlagen. Das ostgothische Hauptheer unter Ibbas rückte heran und erfocht in ihrer Nähe einen grossen, entscheidungsvollen Sieg. 30000 Franken und Burgunder sollen damals gefallen sein.[810]) Die gothische Besatzung griff in die Schlacht ein; als sie zurückkehrte, brachte sie eine grosse Zahl von Gefangenen mit. Ein Teil derselben wurde nach Italien geschleppt, namentlich solche, die in Burgund ihre Heimat hatten[811]); viele aber brachte man zu Arles in den Kirchen und den bischöflichen Gebäuden unter. Daraus erwuchs für Cäsarius eine grosse, schwierige Aufgabe. Für den Unterhalt der Unglücklichen war so gut wie gar nicht gesorgt.[812]) Zu den Amtspflichten des Bischofs aber gehörte vorzüglich die Fürsorge und der Loskauf der Kriegsgefangenen.[813]) Cäsarius, der in seinen Predigten überaus eindringlich und unermüdlich seiner Gemeinde jene Worte des Weltrichters vorhält: Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gespeist, ich bin durstig gewesen, und ihr habt mich getränkt, ich bin nackend gewesen, und ihr habt mich gekleidet, ich bin gefangen gewesen, und ihr habt mich besucht[814]) — er

810) Jordanes c. 58 (s. Anm. 796).

811) Vita Caesarii I, 27 (19) M. 67, 1015 B.

812) Ibd. I, 23 (17) 1012 B.

813) Löning G. d. d. KR. I, S. 330: „Von früh an betrachtete es die Kirche als eine der schönsten Aufgaben der Bischöfe, die Kriegsgefangenen aus den Händen der Barbaren zu erlösen, und das Andenken vieler edler Bischöfe, die das Vermögen der Kirche und ihr eigenes dazu verwandten, ist der Nachwelt überliefert worden. Vergl. insbesondere E. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle (1865) II, 285—298." — Ausserdem zu vergl. Ambros. de officiis II, c. 28 und vita Eptadii p. 779.

814) Mit Recht bemerkt C. P. Caspari Kirchenhistor. Anecdota S. 219 Anm. 1, dass die Stelle Matth. 25, 35 ff. von Cäsarius oft citiert werde. — Speziell über die Pflicht, die Gefangenen loszukaufen, redet Cäsarius M. 39, 2337, 4 (M. B. P. 9), ibd. 2338, 6. — M. 39, 1865, 2. — Er selbst opferte zu diesem Zweck später einige von seinen Amtskleidern Vita I, 32 (21) M. 67, 1017 A. Interea habebat praecipuam inter reliquas sollicitudinem captivorum . . . quodam die dum deesset sanctis manibus auri vel argenti species quod daretur egenis, interpellatus a paupere ait: Quid tibi faciam miselle meus? (Neander Denkw. III, 1' S. 105: „Was soll ich dir thun, mein lieber armer Mann"). Quod habeo, hoc do tibi. Ingrediens ergo cellam suam, casulamque quam processoriam habebat (festliches

glaubte alles, was in seinen Kräften stand, thun zu müssen, um das Los der Unglücklichen zu mildern. Es gereicht ihm zur besonderen Ehre, dass er die „Ungläubigen", heidnische Franken und arianische Burgunder, ebenso bedachte, wie die gefangenen Katholiken. Zunächst verwandte er den gefüllten Kirchenschatz, welchen sein Vorgänger Aeonius hinterlassen hatte, um Nahrung und Kleidung anzuschaffen. Als das Geld erschöpft war, opferte er die reichen, silbernen Verzierungen, mit denen das Innere der Hauptkirche geschmückt war. Noch heute, sagt der Biograph, sieht man die Spuren der Axthiebe, durch welche die Silberbekleidung damals von den Säulen-Untersätzen und den Schranken abgetrennt wurde.[815]) Endlich scheute er sich nicht, die heiligen Gefässe einzuschmelzen. Dagegen erhob sich nun freilich lauter Widerspruch von seiten mancher Kleriker. Der Bischof pflegte auf solche Vorwürfe zu erwidern: „Möchten doch gewisse Herren Bischöfe und sonstige Geistliche mir Rede stehen, die aus, ich weiss nicht was für einer, Liebe zu überflüssigen Dingen nicht wollen, dass man fühlloses Silber oder Gold aus den Schatzkammern Christi für Knechte Christi verwende: wenn sie selbst zufällig von einem solchen Unglück betroffen wären, ob sie es dann auch für Tempelschändung erklären würden, wenn ihnen jemand mit den gottgeweihten Gaben zu Hilfe käme? Ich glaube nicht, dass es Gott missfällig ist, Dinge, die zu seinem Dienst bestimmt sind, zum Lösegeld zu verwenden, da er sich selbst für die Menschen zum Lösegeld dahingab."[816]) Im festen Vertrauen auf die göttliche Vorsehung setzte Cäsarius sich selbst und seine nächsten Angehörigen dem Mangel aus, um den Gefangenen zu helfen. Man wird an Vorgänge aus dem Leben August Hermann Franckes erinnert, bei der Erzählung[817]), eines Tages sei sein Verwalter mit der Erklärung zu ihm gekommen, wenn auch nur einen Tag weiter die Gefangenen so unterstützt würden wie bisher, könne er morgen kein Brot beschaffen für den Tisch des Bischofs. Die Gefangenen müssten ausgeschickt werden, damit sie sich Nahrung erbettelten. Cäsarius zog sich zum Gebet in seine Zelle zurück. Dann trat er zu den Seinen, schalt mit heiteren Worten den Unglauben des Verwalters und sagte zu dem Presbyter Messianus, der damals sein Sekretär war (er ist einer der Biographen): „Geh auf den Speicher und fege alles rein aus, dass womöglich kein Körnlein zurückbleibt, lass Brote backen und wir alle wollen davon essen. Haben wir morgen nichts, so wollen wir alle fasten. Das ist besser, als wenn heute edel-

---

Amtskleid) albamque paschalem exhibens, dedit ei dicens: Vade, vende cuicumque clerico et pretio ipsius redime captivum tuum. Um Gefangene loszukaufen reiste er selbst nach Carcassonne und schickte zu demselben Zwecke Äbte, Diakonen und Priester nach verschiedenen Orten.

815) Vita Caesarii I, 23 (17) M. 67, 1012 C. — Mabillon A. S. O. B. I, 641 liest: Videntur etiam hodieque securium ictus in podiis et cancellis, dum inde columnarum ex argento excutiuntur ornamenta. Der Text der Bollandisten lautet: Videtur etiam quod securium ictus in podiis et cancellis feriantur, dum inde etc. Ich ziehe die erste Lesart vor.

816) Ibd. I, 24 (17) M. 67, 1013 A.

817) Vita Caes. II, 7. 8. M. 67, 1027 s. — Vergl. Binding I, 222.

geborene Leute sowie auch die übrigen Gefangenen auf den Gassen betteln gehen." Einem der Anwesenden aber — „einem von uns" sagt der Bericht — flüsterte er ins Ohr: „Morgen wird Gott geben; denn wer den Armen giebt, wird nie Mangel leiden." Alle murrten, aber der Bischof behielt Recht. Bevor der nächste Morgen graute, kamen drei grosse Getreideschiffe die Rhone herabgefahren. Die Burgunder Gundobad und Sigismund hatten sie gesandt, um Cäsarins in seiner Liebesthätigkeit zu unterstützen, welche zum grossen Teil burgundischen Gefangenen zu gute kam. — Diese Geschichte ist nicht nur äusserlich gut bezeugt; sie enthält auch einen für die Sinnesart des Heiligen sehr charakteristischen Zug: er will lieber fasten, als „Leute aus guter Familie" zum Betteln zwingen.[818])

Während Cäsarius auf diese Weise nach Kräften bemüht war, die äussere Not, von der er sich umgeben sah, zu lindern, hat er es während der schrecklichen Belagerungszeit sicherlich vor allem nicht an geistlichem Zuspruch fehlen lassen.[819]) Eine nach Aufhebung der Belagerung gehaltene Trostrede, welche zugleich zur Busse mahnt, lässt erkennen, in welcher Weise der Bischof seine seelsorgerische Aufgabe zu lösen trachtete.

Die im Jahre 510 gehaltene Predigt[820]) besteht aus drei Teilen. Der erste stellt die Zuhörer auf den richtigen Standpunkt, von dem aus die Zeitereignisse zu beurteilen sind. Er geht darauf aus, das Urteil zu klären. Erst wenn dies erreicht ist, kann der Redner auch das Gefühl zu seinem Recht kommen lassen. Der zweite Teil soll darthun, dass der Bischof nicht als gestrenger Lehrmeister auftreten will, dass er vielmehr die überstandene und die noch herrschende Not voll und ganz mitempfindet. Aber das Gefühl des Leids soll sich nicht in unfrucht-

---

818) M. 67, 1028 B et si crastina non fuerit quod manducetur, omnes jejunemus, dummodo hodie bene nati homines seu reliqui captivi, nobis sedentibus (l. vescentibus) et bibentibus non eant per plateas mendicare.

819) Was Villevieille p. 116 s. über die Thätigkeit des Cäsarius während der Belagerung mitteilt, ist ein Produkt seiner Phantasie. Auch ist es eine unbewiesene Behauptung, dass mehrere der uns erhaltenen Homilien in dieser Zeit gehalten seien.

820) Der sermo Augustini 298 (de tempore 111) de adversitate temporali M. 39, 2315—2317 ist mit vollem Recht von Blancpain, Oudin und Fessler, die alle drei gründliche Studien über Cäsarius gemacht haben, diesem zugeschrieben. Von Neander, Villevieille, Gellert und vielen anderen ist er für die Geschichte des Jahres 510 verwertet worden. In den Anmerkungen zu der epistola Caesarii de humilitate habe ich zahlreiche sachliche und sprachliche Parallelstellen aus dieser Predigt angeführt, welche hier zu wiederholen überflüssig erscheint. Die der Predigt zu Grunde liegende Situation stimmt durchaus mit der in der Vita geschilderten, ebenso die Auffassung und Beurteilung der Vorgänge. In allen bis jetzt bekannt gewordenen Handschriften wird freilich die Rede dem Augustin zugeschrieben. Baronius hielt sie für die letzte von diesem gehaltene Predigt und nahm sie unter dem Jahr 430 in sein Annalenwerk auf, wo er von der Eroberung Afrikas durch die Vandalen handelt. Heute ist diese Datierung allgemein aufgegeben. Die Predigtweise des Bischofs von Hippo ist eine ganz andere. Dass man den Sermo diesem zuschrieb, erklärt sich aus den Anklängen an Augustinische Grundgedanken. Die Autorschaft des Cäsarius ist unzweifelhaft.

baren Klagen ergiessen, sondern zur That führen. Darum sucht der Schluss zum opferwilligen Handeln und Helfen anzutreiben. Die richtige Erkenntnis schützt vor Verzweiflung und Frechheit, das wahre Gefühl wird zum Mitleid, der gute Willensentschluss besiegt den Geiz und bewirkt Mildthätigkeit. — Als echter Redner findet Cäsarius seine Gemeinde nicht mit kahlen Begriffen ab, führt ihr vielmehr lebensvolle Anschauungen vor. Dabei hascht er nicht nach dem Glänzenden, sondern strebt nach dem Treffenden und Wirkungsvollen. Als einem Verehrer Augustins ist ihm das Paulinische Bild von den Gefässen der Erwählung und den Gefässen des Zorns geläufig. Er giebt diesem Gedanken eine neue Wendung. Wenn Unglück über ein Land hereinbricht, werden viele an Gottes Gerechtigkeit irre, und doch ist sie gerade dann mit Händen zu greifen. In ruhigen Zeiten stehen Gute und Böse nebeneinander wie äusserlich gleiche Gefässe; niemand erkennt, dass die einen köstliches Aroma, die andern faulige Stoffe in sich bergen. Werden sie aber von denselben Unglückswirren geschüttelt, dann strömt der edle Inhalt der Guten erquickenden Wohlgeruch des Lobpreises Gottes aus. Im Unglück bricht die Hoffnung der Gläubigen auf die zukünftige Welt um so stärker hervor, die Züchtigung bewirkt, dass sich das Herz nicht an die vergänglichen Weltgüter hängt, sondern sich zu Gott wendet. Aus dem schlechten Gehalt der anderen Gefässe aber entsteigt verderblicher Pesthauch des Todes. Zuerst quillt Murren und Hadern gegen Gottes Gerichte heraus: „Gott! Was haben wir Böses gethan, dass wir so leiden?“ Dann erhebt sich Verzweiflung. Dieses Leben, das man liebt, wird weggeworfen; und damit geht zugleich jenes Leben verloren, aus welchem Schmerz und Seufzen verbannt sein werden. Ja, einen bitteren Rauschtrank kredenzt die Welt ihren Liebhabern. O Elend des menschlichen Geschlechts! Bitter ist die Welt, und man liebt sie. Wie würde sie erst geliebt werden, wenn sie süss wäre! Zu euch spricht jetzt die rauhe Wirklichkeit, ihr Liebhaber der Welt: „Wo ist das, was ihr so hoch hieltet und nicht fahren lassen wolltet? Wo sind so viele blühende Landstriche, so manche glänzende Städte?“ Ergreifend würde es sein, nur davon zu hören. Nun aber ist in unsere Augen zuerst die Not der Belagerung, dann das Elend der Seuche[821]) gedrungen. Es schienen ja kaum so viel Lebende übrig zu sein, um die Toten begraben zu können. Ganze Provinzen sind in die Gefangenschaft geschleppt, Mütter mussten wir aus ihren Familien wegführen sehen, Säugenden riss man die Kleinen aus den Armen und warf sie auf den Weg hin. Da wurde weder erlaubt, die lebenden Kinder zu erhalten, noch die Gestorbenen zu begraben.“

Für unser heutiges Gefühl vertragen diese Schreckensbilder kaum eine Steigerung. In den Augen des Bischofs und des aristokratischen Römers aber giebt es noch schlimmere Dinge. Das Schrecklichste ist dem Cäsarius, dass viele ohne das Sakrament der Taufe weggerafft sind.

---

821) Die übrigen Quellen berichten nicht von einer Seuche, sondern nur von Hungersnot in Arles. Cäsarius gebraucht M. 39, 2315, 1 und 2316, 2 den Ausdruck mortalitas. Es wird der Hungertyphus gewesen sein.

Dadurch sind sie „unter den Gefässen des Zornes gelassen". So unerträglich uns die furchtbare Härte dieses Gedankens erscheint, wir können ihn aus den dogmatischen Voraussetzungen jener Zeit heraus verstehen. Wir verstehen auch, dass die Entweihung der Kirchen und die Gefangenschaft der geweihten Jungfrauen (denen in ihrem Alter[822]) die Sklaverei besonders hart ankommen musste) dem Bischof sehr nahe geht. Äusserst überraschen aber muss es uns, als den Gipfel des Jammers hinstellen zu hören, dass vornehme Leute von demselben Schicksal betroffen worden seien, wie die niedrig Geborenen. Wir erinnern uns bei dieser Gelegenheit, dass Cäsarius bei allem Ernst seiner asketischen Überzeugung doch bereit ist, in seiner Regel Unterschiede zwischen vornehmen, verwöhnten und Nonnen aus geringem Stande eintreten zu lassen. Übrigens scheint Cäsarius auf einen besonderen Fall hinzudeuten, welcher der Gemeinde bekannt war und allgemeine Teilnahme erregt hatte: „Edler Frauen bemächtigte sich die pietätlose Gewalt der Barbaren. Eine, die sich eben noch als Herrin vieler Sklaven betrachten konnte, sah sich plötzlich zu einer Magd von Barbaren erniedrigt. Da ist Hartes von Verwöhnten verlangt. Von vornehmen Frauen forderten die Barbaren ohne alles Erbarmen der Menschlichkeit Magdsdienste. Sie handelten, als sei auch das Fleisch des Menschen fühllos wie Eisen geworden, weil in ihnen das Herz fühllos wie Eisen war. Fürwahr, Schreckliches haben wir andern widerfahren sehen! Nun die Gefahr vorüber ist, dürfen wir uns nicht falscher Sicherheit hingeben, uns etwa gar für besser halten, als die am schlimmsten Heimgesuchten. Lasset uns an das Wort des Herrn denken: „Meint ihr, dass diese Galiläer vor allen Sünder gewesen sind, weil sie solches erlitten haben? Nein, sage ich euch, sondern wenn ihr nicht Busse thut, werdet ihr alle ebenso umkommen."[823]) (Aber denkt nicht dabei an eine solche Busse, wie sie die Manichäer und Priscillianisten fordern).[824]) Gott stellt nicht etwa zu schwere Forderungen der Enthaltsamkeit, als dürfte man sich nicht satt essen, als sei der Genuss von Fleisch und Wein uns verboten, als müssten wir uns über Vermögen den Schlaf entziehen. Keuschheit, Demut, Wohlwollen, Mildthätigkeit verlangt er von uns. Sein Joch ist sanft. Und doch wollen manche lieber das harte Joch des Geizes tragen, als das Joch Christi! Thut nicht also, sondern erhebt euren Wandel in den Himmel, dass ihr einst, wenn der Herr sich offenbart, mit ihm offenbar werdet in der Herrlichkeit. Das wollte Er selbst gnädig verleihen, der mit dem Vater und dem heiligen Geiste lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit." —

Manche nebensächliche, aber wohl erwogene und fein empfundene Einzelheiten, durch welche Cäsarius auf seine Zuhörer zu wirken sucht,

---

822) Jüngere Frauen liess Cäsarius zum Gelübde der Enthaltsamkeit nicht zu.

823) Luc. 23, 2. 5.

824) Manichäer (Priscillianisten), gegen welche Cäsarius oft polemisiert, konnten das Unglück leicht als eine Strafe der Vernachlässigung ihrer Vorschriften hinstellen. Cäsarius nennt hier die Sekten nicht, aber er weist indirekt ihre Lehren ab, wie es auch sonst häufig seine Art ist.

sind in dieser Skizze nicht zu ihrem Recht gekommen. Soviel aber dürfte aus dem Mitgeteilten hervorgehen, dass hier ein echter Seelsorger das Wort führt. In der That sind alle Ausführungen des Predigers so sehr der Situation und den geistlichen Bedürfnissen der Gemeinde angepasst, dass in dieser Beziehung aus dem ganzen kirchlichen Altertum kein rhetorisches Erzeugnis dieser kirchlichen Volksrede des Arelatensers an die Seite gestellt werden kann, mit Ausnahme der Reden des Johannes Chrysostomos über die Bildsäulen. Was den Gegenstand betrifft, so liegt ein anderer Vergleich nahe.[825]) Nicht minder ergreifend wie der aristokratische Romane in Gallien hat hundert Jahre früher ein stolzer Hellene in Afrika die Verheerung des Landes durch Barbaren geschildert. Synesios von Kyrene und Cäsarius von Arles — man braucht nur ihre Namen zu nennen, um sich des gewaltigen Unterschiedes bewusst zu werden, der zwischen beiden besteht.[826]) Trotzdem lassen sie sich vergleichen, denn beide sind antike Charaktere und zugleich echt christliche Bischöfe, verschieden voneinander und doch verwandt, wie es Griechen und Römer sind. Die vielseitige Rezeptivität und der künstlerisehe Sinn des Hellenen fehlt dem Cäsarius ebenso sehr, wie dem Synesios die konsequente, auf das Praktische gerichtete Willensenergie des Cäsarius abgeht; aber beide sind Idealisten, und ihre Ideale sind ähnlich. Die Geringschätzung, mit welcher der Gallier, im Widerspruch mit seiner thätigen Nächstenliebe, wegen ihres Mangels an edler Gesinnung auf die in niedrigem Stande Geborenen herabsieht, wird noch überboten durch die souveräne Verachtung der banausischen Kaufleute und Gewerbtreibenden bei Synesios.[826]) Über die „Barbaren“ fühlen sich der Gallo-Romane und der Hellene in gleicher Weise unendlich erhaben.[827]) Synesios ist in erster Linie Neuplatoniker und rhetorischer

---

825) Der Vergleich dieses sermo app. Augustini 298 mit der ersten Katastasis des Synesius liegt auch deshalb nahe, weil beide Reden, wenn die Verfasser-Angabe der Handschriften richtig sein sollte — und vielleicht ist Herr Engelbrecht geneigt, sie für richtig zu halten — nach Ort und Zeit nahe zusammgehören würden. Übrigens bemerkt T. R. Halcomb SW IV, 779: Jf the interview, so pleasantly imagined by Mr. Kingsley, between Synesius and Augustine had ever really taken place, it is very unlikely that either would have understood what the other said. [Augustin würde vielleicht zur Not soviel Griechisch verstanden haben, vergl. Reuter, Aug. Stud. S. 172—181] Though thoroughly well versed in all the branches of Greek literature, Synesius never even alludes to any Latin author. After attentively reading his works, it is almost impossible to resist the belief that Synesius was ignorant even of the Latin language.

826) Halcomb l. c. Of the bishop of Rome and of the affairs of Rome, there is no mention in any of his letters — one of the many proofs which his works afford of the greatness of the separation, not only in government but in feeling, between the Eastern and Western empires.

827) Synesii oratio de regno ad Arcadium imperatorem c. 28. (M. LXVI, 1102) vergl. R. Volkmann Synesius von Cyrene S. 39.

827) Synesius ibd. c. 25 (M. LXVI, 1097 B) Ἀλλ' ἀρετῆς γε τὸ βάρβαρον οὐ ξυνίησιν. Damit sind ebenso gut die Gothen, welche von ihm immer Scythen genannt werden, gemeint, wie die afrikanischen Nomadenstämme. Synesius eifert

„Sophist“. Wie fern scheinen diese Dinge dem Cäsarius zu liegen! Und doch sind seine psychologischen Voraussetzungen ganz vom Neuplatonismus abhängig, und die Nachwirkungen der Rhetorenschule treten in der eben skizzierten Predigt fast mehr hervor, als in der ersten Katastasis des Afrikaners. Cäsarius ist Mönch geblieben, als er die Kirche von Arles leitete, und Synesios hat die Mönche bekämpft. Aber gerade die Art seiner Bekämpfung zeigt, wie sehr er dieser Anschauungsweise sich verwandt fühlt.[828]) Sogar der idyllische Aufenthalt des noch heidnischen Philosophen auf seinem lieblichen Landgut ist nicht ohne Verwandtschaft mit dem Weilen des Cäsarius auf Lérins, oder doch zum mindesten sehr verwandt mit der kontemplativen Musse, welcher der bekehrte Augustinus, das Vorbild des Arelatensers, auf Cassiacum pflegte.[829]) Cäsarius steht vor allem als Bischof vor uns, Synesios scheint höchst widerwillig in den Dienst der Kirche zu treten.[830]) Aber auch Cäsarius hat die Übernahme des kirchlichen Hirtenamtes, wie jeder Asket, als Opfer angesehen, und Synesios hat, als er einmal Bischof war, mit der glühenden Inbrunst eines begeisterten Idealisten auf seinem Posten ausgehalten. Die Rede, in welcher er das Unglück des Landes und seine eigene Lage schildert[831]), ist kein kirchliches Kunstwerk, wie die Predigt des Cäsarius. An und für sich verfügte der hochgebildete Hellene über ganz andere rhetorische Mittel als der beredte, jedoch im Vergleich mit ihm einseitige und beschränkte Arelatenser; aber die furchtbare Lage der Zeit, das stürmische Wogen der bis in die innersten Tiefen der Seele aufgeregten Gefühle rauben ihm die volle Herrschaft über Sprache und Gedanken. Dieser Mann hat Leiden erduldet, wie sie dem Cäsarius stets fern blieben. Nacheinander verlor er, während rings um ihn her alles zusammenbrach, seine drei blühenden Söhne. Seine heissen Gebete für das eigene Geschick und das Wohl des Landes schienen ihm vergeblich, ja schlimmer als das: „Was sage ich? Vergebens hätte ich gebetet? Für mich schlägt alles ins Gegenteil um. Das machen meine vielen und schweren Sünden.“[832]) Zu der Gewissheit, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, hat er sich nicht zu erheben vermocht. Aber er ringt mit der Hoheit einer edlen, männlichen Seele

---

aufs heftigste dagegen, dass man den Barbaren die Verteidigung des Reichs überlasse (s. Volkmann S. 33).

828) Volkmann S. 187. (Doch urteilt S. ganz anders über den Cölibat.)

829) Vergl. Gaston Boissier La fin du Paganisme I, 366—379.

830) Synesii Ptolemaidis episcopi epist. 11 (M. LXVI 1348) epist. 95 (ibd. 1463. 1465). — epist. 105 (ibd. 1481—1488). — Vergl. Volkmann S. 208—223.

831) Synesii Cyrenaei catastasis, dicta in maximam barbarorum excursionem, praefecto Gennadio, ac duce Innocentio. M. LXVI, 1565—1577.

832) Synesii epist. 69 ad Theophilum, (den bekannten alexandrinischen Patriarchen) M. LXVI, 1433. Um die Pentapolis stehe es viel schlimmer, als die offiziellen Berichte sagten πάντα οἴχεται, πάντα ἀνήρηται· αἱ πόλεις ἔτι λοιπαί, τὸ μέχρι οὗ γράφω, λοιπαί· τὸ δὲ εἰς τὴν ἐπιοῦσαν, Θεὸς οἶδε. Πρὸς ταῦτα εὐχῶν δεῖ τῶν σῶν, εὐχῶν λέγω τῶν ἀθλάδων δυσωπεῖν Θεόν. Ὡς ἐγὼ πολλάκις ἤδη καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ μάτην ηὐξάμην. Τί λέγω μάτην; Εἰς τοὐναντίον μοι περιίσταται. Τοιοῦτόν εἰσιν αἱ ἁμαρτίαι βαρεῖαί τε καὶ πολλαί.

gegen die Gewalt der leidenschaftlichsten Schmerzempfindung. Seine „erste Katastasis“ liest sich wie der Monolog eines Helden im letzten Akt einer Tragödie. Dass er in der allgemeinen Hoffnungslosigkeit, nach Schicksalsschlägen, die schwächere Naturen zu Boden geschmettert hätten, noch aufrecht dasteht, dass er, wenn auch unsymmetrisch und ohne die regelrechte Korrektheit der Kunstwerke seiner glücklichen Jahre, nicht in abgebrochenen Lauten des Jammers stammelt, sondern als Führer und Lehrer seiner Gemeinde redet, ist heroisch. Die einst so blühende griechische Kolonie ist unrettbar verloren. Weiber werden weggeschleppt, um Mütter von Barbaren zu werden; der fortgeführte Hellenenknabe kehrt nach Jahren als Feind zurück, um dieselben Felder zu verwüsten, die er einst an der Seite seines Vaters bestellen half. Tüchtige römische Feldherren würden das räuberische Gesindel bald zu Paaren treiben; aber die Regierung zu Konstantinopel thut nichts. Alle heiligen Orte werden von den Barbaren verwüstet, vor ihrer Habgier sind selbst die Gräber zu Barca nicht sicher. Sie verbrennen die Kirchen zu Ampelis, die Abendmahlstische gebrauchen sie bei ihren Festen, der heiligen Kelche bedienen sie sich zur Verehrung der Dämonen. Alles Vieh treiben sie fort auf ihre Berge. Pentapolis hat zu existieren aufgehört; wenn wir fliehen, kann man nicht mehr sagen, wir verliessen unser Heimatland. „Wehe über das unglückliche Kyrene, — ruft Synesios aus — dessen Urkunden die Nachkommenschaft des Herakles bis auf mich herabführen! Wehe über jene dorischen Gräber, in denen ich nicht ruhen werde! Wehe über Ptolemais, als dessen letzter Bischof ich aufgetreten bin! Das furchtbare Geschick überwältigt mich. Ich kann nicht weiter reden, Thränen verhindern mich am Sprechen. Ich stehe vor dem Schreckbild, die Heiligtümer verlassen zu müssen. Zur See sollten wir wegfliehen; aber wenn man zu Schiff ruft, will ich bitten, noch eine Weile zu warten. Denn ich muss zuvor in den Tempel Gottes gehen, den Altar will ich rings umschreiten, mit Thränen den teuren, werten Boden benetzen. Nicht eher will ich davoneilen, als bis ich jene Thür und jenen [Bischofs-]Thron geküsst habe. O wie oft werde ich immer wieder umkehren, um noch zum allerletzten Mal zu Gott zu flehen. O wie oft werde ich auf die Schranken zum Abschied meine Hände legen! Stark und gewaltig ist die Notwendigkeit. Ich sehne mich danach, dass meine Augen einmal Schlaf finden, ohne dass Trompetenklänge beim Einschlummern und beim Aufwachen ertönen. Und wie lange soll ich noch auf der Mauer hinter den Zinnen stehen, wie lange soll ich auf den Zwischenraum zwischen den Türmen acht geben! Ich gebe es auf, die nächtlichen Posten zu verteilen und abwechselnd bald zu bewachen, bald bewacht zu werden. Früher habe ich oft in der Nacht nicht geschlafen, um auf den Lauf der Gestirne zu achten, jetzt bin ich überdrüssig der Nachtwachen bei den Anläufen der Feinde. Nach der Wasseruhr ist uns der Schlaf zugemessen, und oft verscheucht ihn noch die Wachtglocke.[833]) Und schlafe ich ein, welche

833) K. W. Krüger zu Thucydides IV, 135: „Um die Wachen munter zu erhalten, wurde eine Glocke herumgetragen, von einem Posten zum andern.“

Träume erschrecken mich! Wenn die körperliche Arbeit aufhört, beginnet die Seele ihr Werk: wir sind auf der Flucht, werden gefangen, verwundet, gefesselt, verkauft. Oft fahre ich froh vom Schlummer auf: mir träumt, ich sei meinem Herrn entlaufen; oft springe ich keuchend empor, in Schweiss gebadet, dann hat der Schlaf ein Ende und der Lauf, in dem ich dahinjage, auf der Flucht vor dem Feind, der in voller Rüstung mir nachsetzt. Für uns allein passt nicht das Dichterwort des Hesiod: die Hoffnung sei zurückgeblieben in der Büchse der Pandora. Alle sind wir ohne Zuversicht, voll von banger Erwartung. „Ein Leben und doch kein Leben mehr", das ist unser Dasein, geliebte Zuhörer! Was zaudern, was weilen wir noch hier? Pentapolis ist Gott verhasst. Die Heuschrecke ist das kleinere Übel, gegenüber dem Feuer, das vor dem Angesicht der Feinde her die Saaten dreier Städte verwüstete. Wären die Inseln frei von solchem Unheil, würde ich sicher dorthin ziehn, sobald der Sturm sich gelegt hat. Aber ich fürchte, das Verderben wird mir zuvorkommen. Denn der Tag des Angriffs rückt heran, welchen der Feldherr des feindlichen Heeres der Stadt angedroht hat. In der bevorstehenden Zeit der äussersten Not werden die Priester in die Vorhöfe Gottes zu eilen haben. Ich will im Lande bleiben bei meiner Kirche. Die hochheiligen Gefässe mit Weihwasser will ich vor mich hinstellen. Ich will an die heiligen Säulen mich lehnen, auf denen der geweihte Tisch sich vom Boden erhebt. Da will ich niedersinken, da sterbend liegen. Ich bin bestellt zu Gottes Opferdienst, vielleicht soll ich deshalb mein Leben als Opfer darbringen. Gewiss wird Gott nicht gleichgültig zusehen, wenn sein reiner Altar mit dem Blute seines Bischofs befleckt wird."

Es ist ihm nicht vergönnt gewesen, in seiner Kirche den Märtyrertod zu sterben. Im Jahre 412 traf ein neuer Dux aus Konstantinopel ein, der durch seine Tapferkeit die Barbaren zurücktrieb und als frommer, gerechter, menschenfreundlicher Beamter auf kurze Zeit die Ordnung im Innern herstellte. Synesios ist dessen nicht mehr froh geworden. Der Gram zehrte an ihm, seine Freunde hatten ihn verlassen. Einer seiner letzten Briefe ist an Hypatia gerichtet; ihr grauenvolles Ende scheint er nicht mehr erlebt zu haben. Mit dem unglücklichen Lande ging es unaufhaltsam abwärts. In der Zeit des Cäsarius hat Kaiser Justinian noch einmal die Mauern der Städte aufbauen lassen; auch neue Ansiedler hingeschickt. Hundert Jahre nach dem Tode des Arelatensers kamen die Araber; mit der christlichen Gemeinde, die so früh dort erblüht war[884]), hatte es ein Ende bis auf den heutigen Tag. Die Barbaren, welche zur Zeit des Synesios Libyen eroberten, haben dem Halbmond keinen Widerstand geleistet; unter ihnen hat die Lebensarbeit des Bischofs von Ptolemais nicht weiter gewirkt. Überhaupt sind seine Schriften nur hie und da einmal von Gelehrten durchforscht worden, die christliche Kirche hat aus ihnen wenig Nutzen gezogen. Wie viel glücklicher ist auch darin Cäsarius gewesen, dass die Lage seines Bischofssitzes ihn mit Germanen in nahe Berührung brachte! Im Laufe

884) Marc. 15, 21. — Actor. 11, 20. — 13, 1. — Euseb. hist. eccl. IV, 2.

der Zeit stellte es sich immer mehr heraus, dass die Deutschen, welche er mit den Kanaanitern[835]), Synesios mit den Maceten und Ausurianern auf eine Stufe stellte[836]), von der Vorsehung bestimmt waren, die Lebenskräfte edler Menschlichkeit und christlicher Religiosität, welche die Antike und die alte katholische Kirche als Erbe hinterliessen, aufzunehmen und zu pflegen. Das von Cäsarius gepredigte Gotteswort hat zunächst in der fränkischen Kirche der Merovingerzeit weitergewirkt.[837]) Sieben und neunzig Jahre, nachdem die Landschaft Cyrenaica von den Saracenen überwältigt war, dringen diese in die Provence ein und erobern Arles. Ein römisches Reich, das ihnen hätte Widerstand leisten können. giebt es im Abendlande längst nicht mehr. Aber die Nachkommen derselben Franken, auf welche der romanische Bischof so verächtlich herabgeblickt hatte, bilden das feste Bollwerk, an dem die Macht der Ungläubigen zerschellt.[837a]) Und in demselben Jahr, in welchem Arles vorübergehend in die Hände der Mohammedaner fiel, schreibt Bonifaz an Gregor IV.: Hunderttausend Deutsche, die er bekehrt habe, seien alle von Verehrung für den heiligen Petrus erfüllt. Eben dieser Bonifatius und seine Schüler, besonders Burkhard von Würzburg[838]), haben mit Erfolg dafür gestrebt, dass die Lebensarbeit des Cäsarius für die Nachwelt nicht verloren ging: die Predigtsammlungen, aus denen, mittelbar wie unmittelbar, Tausende ihre Erbauung schöpften, bestehen grösstenteils aus Reden des Arelatensers. Nicht ohne innere Bewegung ver-

---

835) M. 39, 1811, 2. Chananaei . . expulsis fratribus suis, id est filiis Sem, terram eorum more barbarico possederunt.

836) S. Anm. 827.

837) Über die Wirkung der Predigten des Cäsarius im Frankenreich s. Hauck, K. G. I, besonders S. 205. — Vergl. ausserdem Delisle in Notices et extraits XXXI, 1 p. 34—47. S. Löwenfeld in Z. f. K. G. VI, S. 60—62.

837a) Die Saracenen überschritten i. J. 719 die Pyrenäen und besetzten Septimanien; endgültig vertrieben wurden sie erst i. J. 759 durch Pipin den Kleinen (Longnon Géogr. p. 58).

838) A. Nürnberger, Bonifatius und Burchardus. Über den codex homiliarum Burchardi: S. 26—32. Cruel, Gesch. d. d. Pr. im MA. S. 16. — S. 30: „Des Augustinus echte Reden waren für die Zwecke der späteren fränkischen und deutschen Prediger meist ungeeignet und wurden demzufolge selten benutzt, wogegen man gern fremden, welche dem Bedürfnis und Geschmack besser entsprachen, das Siegel seines berühmten Namens aufdrückte. So kam es, dass besonders die Reden des Cäsarius von Arles der Mehrzahl nach unter dem Namen des Augustinus kursierten und den Grundstock zu der grossen Sammlung de tempore et sanctis bildeten, an welche sich später ausser einzelnen echten eine Menge den verschiedensten Autoren gehöriger anschloss. In ihrem jetzigen Umfang mag diese Sammlung vielleicht erst im XIV. Jahrhundert abgeschlossen sein, jenem Grundstock nach bestand sie schon zu Bonifatius' Zeiten, und allmählich anwachsend blieb sie das wichtigste Homiliar und Predigtmagazin für die ganze erste Hälfte des Mittelalters. Manche Stellen muten den Zuhörern Unverständliches zu, wie sie z. B. Hom. XIV ermahnt werden, die biblische Lektion auch zu Hause fleissig zu lesen, als ob die eben bekehrten Deutschen Evangelienbücher besessen oder überhaupt nur hätten lesen können. Es ist das Ganze also eine Sammlung von vollständig und wörtlich aufgenommenen älteren Predigten usw."

weilt man während des Studiums der prachtvoll geschriebenen, uralten Handschriften von Würzburg und St. Gallen bei den altdeutschen Glossaren zu diesen Schriftstücken, welche so deutlich bezeugen, wie ernst man es mit dem Verständnis, mit der Verwertung dieser litterarischen Schätze nahm. Die Verfügungen des grossen Karl, welche die eifrigste Pflege der Volkspredigt zur Pflicht machten, erweiterte besonders den Wirkungskreis der Worte des Cäsarius. Als dann im neunten Jahrhundert Hrabanus Maurus seine grossen Homiliensammlungen anlegte, griff er wiederum vorzugsweise zu den volkstümlichen Reden des gallischen Bischofs.[839]) Mit ihrem milden, väterlichen Ernst haben sie erbauend, tröstend, mahnend, erziehend während der ganzen ersten Hälfte des Mittelalters gewirkt[840]), besonders in Deutschland und Frankreich. Zwar glaubte man meistens Erzeugnisse Augustins zu lesen, der Name des Cäsarius wurde fast vergessen. Was lag daran? Bewahrheitete sich doch trotzdem jahrhundertelang an dem grössten Schüler, den Augustin in der alten Kirche hatte, das Schriftwort: „Durch den Glauben redet er noch, wiewohl er gestorben ist."

Neuntes Kapitel.

Cäsarius in Ravenna und Rom. Engere Verbindung mit dem Papsttum.

Obgleich die Entscheidungsschlacht, welche zugleich Arles befreite, im Jahre 510 geschlagen war[841]), zog sich der Krieg doch noch bis zum Ende des Jahres 511 hin.[842]) Inzwischen war Chlodovech bald nach dem 10. Juli dieses Jahres gestorben.[843]) So wichtig dies Ereignis für das Frankenreich und die gesamte politische Lage war: für die Gegend, in welcher Cäsarius lebte, und für diesen selbst blieb es ohne

---

839) Cruel a. a. O. S. 58—65.

840) Beinahe lassen sich die Worte Wilhelm Wattenbachs über die Schriften Gregors des Grossen auf die Predigten des Cäsarius anwenden: „Wenn wir in alten Bibliotheken die nirgends fehlenden prachtvoll geschriebenen alten Handschriften dieser Werke sehen, so weht uns daraus derselbe Geist an, der jahrhundertelang die Kirche in schlimmen Zeiten immer neu erfrischte."

841) Der von Junghans aufgestellten Chronologie dieser Ereignisse (Gesch. Childerichs und Chlodovechs S. 108—110) begegnete schon Dahn, K. d. G. II, 150 mit leisem Zweifel. Sie ist von Binding I, 202—211 widerlegt. Ihm stimmen Dahn, K. d. G. V, 114, A. 7, Jahn II, 234, G. Richter (Annalen II, 42 f.) und Kaufmann (D. G. II, 68 f.) im wesentlichen bei.

842) Vergl. Kaufmann a. a. O.

843) Chlodovech starb bald nach der 1. Synode zu Orléans, deren Beschlüsse vom 10. Juli 511 datiert sind. — Longnon (Géogr. p. 58) giebt, ohne Beweis, den 27. Novbr. 511 als Todestag an.

unmittelbare Folgen.[844]) Ruhe trat erst ein, als Gesalich bei dem Versuch, über die Durance zu den Burgundern zu fliehen, starb.[845]) Von einem Friedensschluss wissen wir nichts.[846]) Thatsächlich behielten die Franken den weitaus grössten Teil ihrer Eroberungen, die Burgunder gewannen nichts, die Westgothen verloren $^5/_6$ ihres gallischen Besitzes. Ihnen verblieb der südöstliche Teil von Frankreich mit Carcassonne, Narbonne und Arles. Von den Burgundern erhielten sie einen kleinen Zuwachs an Land.[847]) Die stark befestigte Durance bildete die Grenze.[848])

So gross die fränkische Gebietserweiterung war, — der Ostgothe Theoderich ging nicht nur militärisch, sondern auch politisch als Sieger aus dem Kriege hervor. Nach Chlodovechs Tode wurde das Frankenreich in vier Stücke geteilt, Theoderich der Grosse aber hatte eine Machtstellung inne, wie sie bis auf Karl den Grossen keinem germanischen Herrscher zu teil geworden ist.[849]) Er gebot, als Vormund seines Enkels Amalrich, in dem ganzen Westgothenreich und führte auch nach dessen Mündigkeit-Erklärung (522) die Herrschaft fort, bis er 526 starb. Wenn auch staatsrechtlich ungenau, giebt doch sachlich durchaus richtig die Vita des Cäsarius als das Resultat des Krieges für Arles an: „So ging die Herrschaft von den Westgothen auf die Ostgothen über.“[850])

Durch dies Ergebnis des grossen südgallischen Krieges war die Situation des Arelatenser Bistums wesentlich verändert. Die Beziehungen zu dem grössten Teil der Bischofssitze, deren Vertreter unter dem Vorsitz des Cäsarius zu Agde sich versammelt hatten, waren so gut wie aufgehoben: die Gemeinden von Bordeaux, Eauze, Bourges, Toulouse, Cahors, Auch, Comminges, Béarn, Oloron, Lectoure, Limoges, St. Lizier, Périgueux, Bagnères de Bigorre, Clermont, Bazas, Aire, Javols und Tours gehörten nun der fränkischen Reichskirche an.[851]) Diese hatte sich auf der Synode zu Orléans konstituiert. Sie hat auch nach der

844) Durchaus unhistorisch ist der Pragmatismus, mittelst dessen Villevieille p. 166 die Wegführung des Cäsarius nach Ravenna mit dem Tode Chlodovechs in Beziehung bringt: Césaire lui-même, quoiqu'il ne fût pas sujet de Clovis, allait ressentir le contre-coup de ce douloureux évènement. Zwischen beiden Ereignissen findet nicht der mindeste kausale Zusammenhang statt.

845) Vergl. Kaufmann a. a. O.

846) Gegen die Verwertung von Procop bell. Goth. für die Annahme eines Friedensschlusses s. Junghans S. 105.

847) S. Longnon Géogr. de la Gaule p. 51—58 und desselben Atlas historique de la France Pl. III, carte 3.

848) Dahn, K. d. G. V, 115 Anm. 4.

849) Kaufmann, D. G. II, 69.

850) Vita Caesarii I, 24 (17) M. 67, 1013 B: Sic deinde (Arelatensis civitas) a Wisigothis ad Ostrogothorum devoluta est regnum.

851) Die Unterschriften des Konzils von Agde geben 33 Bischofssitze an. Neunzehn derselben gehören seit dem Krieg zum Frankenreich. Gothisch blieben: Arles, Agde, Nismes, Rhodes, Albi, Aix, Uzès, Antibes, Sens, Digne, Narbonne, Fréjus, (Avignon).

Teilung des Jahres 511 eine gewisse Einheit gebildet.[852]) Als das Agathenser Konzil tagte, konnte es scheinen, als werde der Bischof von Arles eine Prinzipatsstellung über die südgallische Kirche einnehmen. Diese Aussicht war jetzt zerstört. Auch in bezug auf den Metropolitansprengel hatte sich die Lage von Arles so gut wie gar nicht gebessert. Zwar mussten die Burgunder einen Landstrich, der hier in betracht kommt, abtreten, dafür ging aber Viviers am rechten Rhone-Ufer verloren.[853]) Die Durance bildete die Grenze; an ihrem Südufer erhob sich eine Kette von gothischen Festungen. Dieser Zustand war für Cäsarius schwer zu ertragen. Die ganz besondere Geflissentlichkeit, mit welcher die Vita die wiederholte Fürsorge des Bischofs für Gefangene von jenseits der Durance nachdrücklich hervorhebt[854]), lässt erkennen, dass er glaubte, gerade für die Bewohner dieses Gebiets als ihr rechtmässiger Oberhirte eintreten zu müssen. Ohne Zweifel wurde er vorzugsweise durch Menschenfreundlichkeit und Mitleid, und nicht durch kirchenpolitische Berechnung bei dieser Handlungsweise bestimmt. Aber es konnte gar nicht anders kommen, als dass diese Aussaat seiner Zeit auch dem kirchlichen Einfluss von Arles Früchte trug. Der Zeitpunkt trat ein, als im Jahre 523 fast der ganze Metropolitansprengel jenseits der Durance von den Gothen eingenommen wurde.[855]) Seitdem erst sind die politischen

---

852) Löning, G. d. d. KR. II, 181 f.: „Auch wenn das Reich in mehrere Teilreiche zerfiel, wurde wenigstens bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts die Einheit der Kirche aufrecht erhalten. So waren auf dem von König Childebert berufenen II. Konzil von Orléans von 538 anwesend: die Metropoliten von Tours und Rouen aus dem Reiche Chlotars I., die Bischöfe von Clermont, Autun und Poitiers aus dem Reiche Theuderichs I. usw." — Niemals aber waren westgothische oder burgundische Bischöfe anwesend.

853) Binding I, 213. — Kaufmann D. G. II, 68. — Longnon Géogr. p. 73 s., p. 438 und 444 s., Binding rektificierend.

854) Vita Caesarii I, 27 (19) M. 67, 1015 B: Interea omnes captivos ultra Druentiam, maximeque Arausici oppidi, quod ex toto fuerat captivitati contraditum, cujus etiam partem Arelatum (Mabillon: Arelato) liberaverat redimendo, mox inventos in Italia redemit, ut potuit.

855) Als im J. 523 die Söhne Chlodovechs und der Hrôtehilde den Sohnesmörder König Sigismund von Burgund angriffen, entsendete Theoderich d. Gr. seinen schon im J. 508 auf dem gallischen Kriegsschauplatz rühmlichst bewährten Feldherrn Tulum, und dieser unterwarf ohne Kampf einen grossen Teil der Viennensis den Ostgothen. Hierdurch kamen die durch den Schiedspruch Leos d. Grossen dem Arelatenser Metropolitansprengel zugehörigen Orte Carpentras, Vaison, St. Paul de Trois Chateaux, Gap, Sisteron, Embrun, Orange, Avignon, Cavaillon und Apt mit Arles unter ein und denselben Herrscher. Diese Bischofssitze waren 506 auf dem westgothischen Reichskonzil nicht vertreten gewesen, ihre Vertreter hatten aber 517 an dem burgundischen Konzil zu Epao teilgenommen. Nach 523 begegnen wir den betreffenden Bischöfen auf den gothischen Konzilien, die unter dem Bischof von Arles abgehalten wurden. (Longnon Géogr. p. 61. p. 78. — Binding I, 258 f.) Viviers und Die aber, welche auch zu Arles gehört hatten, wurden erst 534 resp. 585 wieder mit ihrer Metropole politisch vereinigt. Longnon p. 438 f. Vergl. auch die Karten in dem Atlas historique de la France von Longnon Pl. III carte 1 (Gaule à l'époque Mérovingienne selon les provinces ecclésiastiques)

Hindernisse hinweggeräumt, welche die Ausübung der Metropolitanrechte über die Viennensis, soweit dies Gebiet durch Leo d. Grossen Arles zugesprochen war, lange Zeit unmöglich gemacht hatten. Nach dem Ende des südgallischen Krieges i. J. 512 konnte die 11 Jahre später eintretende Wendung der Dinge niemand sicher voraussehen, obgleich sich bei der Verteilung des Burgunderreichs unter Gothen und Franken im Grunde nur die Vorgänge von 500 und 507 mit geringer Modifikation wiederholten. Es musste sich zeigen, ob Cäsarius warten konnte. Dies Abwarten musste ihm jedenfalls erleichtert werden, wenn er an die glänzenden Aussichten dachte, die sich bei der neuen Lage der Dinge für die alten durch die Päpste feierlich verbrieften Ansprüche Arles' auf den gallischen Primat eröffneten. Das Bistum an der Rhone war am Anfang des fünften Jahrhunderts dadurch auf die stolze Höhe erhoben worden, dass die Präfectura Galliarum von Trier nach der „Stadt des Trophimus" verlegt war. Jetzt wurde Arles aufs neue Sitz der Präfectura Galliarum![856]) Zustände lebten wieder auf, welche seit einem Jahrhundert nicht mehr bestanden hatten. Seit der Ermordung Stilichos hatte keine Macht die Hauptländer des westeuropäischen Kontinents in ruhigem Besitz gehabt. Jetzt aber herrschte Theoderich der Grosse von Ravenna aus über die bedeutendsten Teile des ehemaligen weströmischen Reiches: über weite Gebiete an der Donau und dem adriatischen Meer, über Italien, Sizilien, Provence, Languedoc und Spanien[857]), so dass um diese Zeit ein Papst den Bischöfen der iberischen Halbinsel gegenüber die Gnade Gottes pries, „der allen Teilen des römischen Reiches Frieden verlieh."[858]) Wir haben öfter bemerkt, wie sehr Cäsarius sich noch als Römer fühlte. Die Stellung, welche Theoderich damals einnahm, entsprach jenen Anschauungen viel besser, als die burgundische oder fränkische Regierung.*) Weit mehr als die übrigen Germanenfürsten war Theoderich von dem Gedanken beherrscht, das weströmische Reich fortsetzen zu wollen. Er war zu Konstantinopel in der Anschauung des römischen Kaisertums gross geworden. Seine Gothen und das übrige Völkergefolge fügte er als Heer in den römischen Staat ein. Das Konsulat erteilte er nur Römern, er selbst hatte die gothische Tracht mit

mit den beiden folgenden Karten, welche die politische Einteilung in den Jahren 506 und 523 darstellen.

856) Junghans, Gesch. Childerichs u. Chlodovechs S. 104. — Ranke, Weltgesch. IV, 1, S. 442.

857) Vergl. Dahn, K. d. G. II, 156. — Ranke a. a. O. S. 443.

858) Ich entnehme diese Angabe der Darstellung von Kaufmann, D. G. II, 71, bemerke aber, dass ein solcher Brief bei J—K unter dem Jahr 521 nicht verzeichnet steht. Bei Thiel habe ich die Stelle nicht finden können.

*) Es ist mir nicht unbekannt, dass die im Folgenden vertretene Auffassung von dem römischen Charakter der Regierungsweise Theoderichs d. Gr. von namhaften Forschern nicht geteilt wird. Für uns kommt es übrigens nicht darauf an, wie weit Theoderichs Regierungsmaximen germanisch oder römisch waren, sondern wie sie erschienen. Dass sie als römische erschienen, erscheinen mussten, wird sich nicht leugnen lassen.

der römischen vertauscht. Vornehme Römer, wie Cassiodorius und der mit Cäsarius eng befreundete Liberius weihteu dem Ostgothenkönig ihre Dienste, weil sie damit dem römischen Reich zu dienen glaubten. Theoderichs Bemühungen um die Landeskultur werden auf Inschriften gepriesen, als der römischen res publica geleistet.[859]) Höchst bedeutsam ist die Proklamation, mit welcher der König seine Regierung der Provence antritt:[860]) „An alle Bewohner der gallischen Provinzen, der König Theoderich ... Mit Freuden müsst ihr dem römischen Regiment gehorchen, dem ihr nach langer Zeit zurückgegeben seid ... Und weil ihr durch Gottes gnädige Fügung zu der alten Freiheit zurückgerufen seid, so nehmet nun auch wieder römische Sitten an und streift die barbarischen ab. Werft die wilde Roheit ab, denn unter unserem Friedensregiment ziemt es sich nicht, unter barbarischen Sitten zu leben.“ Durch seine grossartige, landesväterliche Fürsorge für die neu gewonnenen Provinzen bewies der König, dass die volltönenden Worte seiner Proklamation nicht blosse Phrasen seines gelehrten Ministers waren. Nicht als Eroberer, sondern als Befreier sollten die ostgothischen Truppen betrachtet werden.[861]) Damit sie das Land nicht drückten, wurden sie von Italien aus reichlich mit Getreide und Geld versehen.[862]) Die alten Gerechtsame werden aufs neue bestätigt[863]), den Römern wird die fortdauernde Gültigkeit der römischen Gesetze gewährt.[864]) Die Kirche zu Narbonne erhielt ihren Besitz zurück.[865]) Cäsarius musste besonders durch den Steuererlass, die Getreide- und Geldspenden, welche seinen Arelatensern zu teil wurden[866]), von Dankbarkeit gegen den Herrscher erfüllt werden. Es ist nicht zu bezweifeln, dass er die Gewalt des Königs, welcher feierlich erklärte, er werde die Anordnungen der früheren römischen Kaiser unverbrüchlich aufrecht erhalten[867]), als legitim ansah.

---

859) C. J. L. X, No. 6850. 6851. Friedländer, die Münzen der Vandalen S. 62 ff. Ranke, Weltgesch. IV, 1, S. 406. — Dahn, K. d. G. II, 165. — Kaufmann, D. G. II, 69 ff. — (Vergl. Hegel, Gesch. der Städteverfassung v. Italien II, S. 312. — I, S. 100—108.)

860) Die Wiedergabe des Inhalts von Cassiodor. Var. III, 17 ist Kaufmanns Deutscher Gesch. bis auf C. d. Gr. entnommen (II, S. 71).

861) Cassiodor Var. III, 38: . . ubi exercitus dirigitur, non gravandi, sed defendendi causa potius aestimetur. Vergl. Anm. 864.

862) Dieses und die folgenden Citate aus Cassiodor sind aus Junghans S. 102. 103 entnommen. — Cassiodor ibd. III, 42: ut nec nimia possessores illatione gravarentur, ex Italia destinavimus exercituales expensas, ut ad defensionem vestram directus exercitus nostris humanitatibus aleretur; solumque auxilium de tam magna congregatione sentirent.

863) Bestätigung der Immunität Massilias ibd. IV, 26.

864) Ibd. III, 43: delectamur iure Romano vivere, quos cupimus armis vendicare.

865) Ibd. IV, 17.

866) Ibd. III, 32 vergl. III, 44 (Junghans S. 97).

867) Vergl. die Erklärung, welche Theoderich vor der grossen Versammlung, die ihn umgab, „in der Nähe des Severusbogens aussprach, dessen Inschrift selbst an die alte Macht des r. Volkes erinnert“: se omnia, Deo juvante, quod retro principes Romani ordinarunt, inviolabiliter servaturum. (Anonymus Valesii § 66 bei

Konnten doch selbst die Byzantiner, so sehr der Ostgothe die Grenzen der von dem oströmischen Kaiser gewährten, stellvertretenden, aber selbständigen Auktorität überschritt, nicht umhin anzuerkennen, dass Theoderichs Regiment dem Wesen nach nicht ein usurpatorisches, sondern ein im Geiste der Legitimität ausgeübtes sei.[868]) Wenn so selbst jene dachten, wie viel leichter musste es dem Cäsarius werden, seinen König so zu betrachten, der zwar Arianer war, aber öffentlich sein Gebet an den Reliquien des heiligen Petrus verrichtet hatte. Der oströmische Kaiser aber war dem Cäsarius nicht bloss ein arger Ketzer, dessen Monophysitismus ihm reichlich so schlimm erschien, als die Lehre des Arius[869]), er hatte sogar nach Ansicht der streng kirchlichen Kreise nach göttlichen und menschlichen Gesetzen seine Krone verwirkt und hätte von Reichswegen abgesetzt werden müssen.[870])

Hiernach konnte also Cäsarius, wenn er die allgemeine Weltlage ins Auge fasste, mit dem Wechsel der Dinge wohl zufrieden sein. Der jetzige Zustand entsprach seinen politischen Anschauungen weit mehr, als der frühere. Auch in anderer Hinsicht war die Lage der Arelatenser Kirche nicht schlechter geworden. Die natürliche Verbindung, in welcher die Katholiken der Provence zufolge der gemeinsamen Unterthänigkeit unter der westgothischen Regierung mit der spanischen Kirche gestanden

---

Ranke, Weltgesch. IV, 1, S. 398.) — Dem gallischen Statthalter wird Cass. Var. III, 16 eingeschärft talem te judicem provincia suscipiat, qualem Romanum principem transmisisse cognoscat. — Dahn, K. d. G. II, 136, Anm. 8 hat eine Menge von Stellen aus Cassiodor gesammelt, welche zeigen, dass die Ostgothenkönige sich stets als Nachahmer und Nachfolger der antiqui principes betrachteten und erklärten.

868) Procop. b. G. 1, 1 ἦν τε ὁ Θευδέριχος λόγῳ μὲν τύραννος, ἔργῳ δὲ βασιλεὺς ἀληθής (der Ausdruck ist einem berühmten Urteil des Thucydides über Perikles nachgebildet). Vergl. Hegel Gesch. der Städteverfassung usw. I S. 102f.

869) Avitus von Vienne ruft den Arianer Gundobad gegen den angeblichen Eutychianismus der Konstantinopolitaner, welcher ihm bei seiner Darstellung unter den Händen zum puren Doketismus wird, gewissermassen zu Hilfe Aviti ep. 3 ed. Peiper p. 29 l. 20: dabit deus, ut iussu vestro meoque famulatu pravitas, quae adhuc augmento accenditur, uno et semper aequali scripturarum caelestium magisterio propulsetur. Die beiden Bücher des Bischofs von Vienne contra Eutychianam haeresim sind 512 oder 513 verfasst.

870) In dem höchst lesenswerten Apologeticus des römischen Bischofs Symmachus verteidigt sich derselbe mit denselben grenzenlosen Prätensionen, welche uns bei den mittelalterlichen Päpsten entgegentreten. Kaiser Anastasius hatte ihn manichäischer Lehre und unrechtmässiger Ordination beschuldigt. Symmachus antwortet mit der Drohung: sei die Anklage wahr, so müsse er selbst sein Bischofsamt verlieren. Daraus folge nach göttlichem und menschlichem Recht, dass der Kaiser sein Staatsamt verliere, wenn die Anklage falsch sei. Der Senat habe den Kaiser schon exkommuniziert; wenn er nicht von der Gemeinschaft mit Acacius lasse, bleibe er in diesem Zustand, ja er exkommuniziere sich selbst. Thiel 1, 703: cum in accusationem proruperis, tam divinis legibus quam humanis pari mecum sorte consistis; in qua cariturus honore summo, si fuero, quia id mavis, te accusante convictus, amissurus pari ratione, si non conviceris, dignitatem. — Der Brief ist zwischen den Jahren 506 und 512 geschrieben. J—K No. 761. — Longnon G. d. r. K. II, S. 240 ff.

hatten, wurde durch die Ergebnisse des südgallischen Krieges eher verstärkt als vermindert. Sie erhielt aber dadurch einen anderen Charakter, dass Theoderich der Grosse bestrebt war, die alte Abhängigkeit beider Länder von Italien wieder herzustellen.[871]) Später, als der gothische Besitz in Gallien noch mehr zusammengeschmolzen war, haben acht Bischöfe der Narbonensis an einem berühmten Konzil zu Toledo teilgenommen.[872]) Ganz so lebhaft war zur Zeit des Cäsarius der Verkehr zwischen den beiden Kirchenprovinzen nicht. Immerhin wirkten die Beschlüsse von Agde auch nach Spanien hinüber[873]), und Cäsarius hat durch Versendung seiner Predigten an spanische Kleriker den Gottesdienst im Reich von Toledo bedeutend und nachhaltig beeinflusst.[874])

Von besonderer Wichtigkeit aber war es, dass die Provence jetzt in eine so nahe Beziehung zu der apenninischen Halbinsel trat, wie sie seit einem Jahrhundert nicht mehr bestanden hatte. Die Provençalen fühlten sich von jetzt an durchaus abhängig von Italien, dadurch wurden unvergessene geschichtliche Erinnerungen gestärkt, was auf die kirchlichen Anschauungen, die mit jenen Erinnerungen eng zusammenhingen, nicht ohne Einfluss bleiben konnte. Seit 419 waren im Westgothenreich keine Steuern mehr nach Rom gezahlt[875]), jetzt flossen bis zur Mündigkeit Amalrichs alle Abgaben nach Ravenna, und auch nach dem Jahre 522 noch ein bedeutender Teil derselben. Wie sehr musste der kirchliche Gesichtskreis des Cäsarius dadurch erweitert werden, dass zahlreiche römische Beamte, welche dem katholischen Bekenntnisse angehörten, nach Südgallien kamen. Einer derselben, der Präfectus Prätorio Galliarum, welcher zu den vornehmsten und berühmtesten Staatsmännern und Feldherren jener Zeit gehörte, residierte seit 523 in Arles und schloss mit Cäsarius innige Freundschaft.[876]) Obgleich er ein Laie war, werden wir seine Unterschrift unter den Beschlüssen eines Konzils finden, dem Cäsarius präsidierte, der wichtigsten Synode vielleicht, die im 6. Jahrhundert über-

---

871) Ranke Weltgesch. IV, 1, S. 443: „Theoderichs Sinn ging dahin, die alte Verbindung Spaniens mit Rom wiederherzustellen; er erneuerte die bereits abgekommenen Getreidelieferungen von Spanien nach Rom (ut antiquum vectigal sub nobis felicior Roma reciperet). — Kaufmann D. G. II, S. 70: „Theoderich war in jeder Beziehung ein sorgsamer Regent, aber für Gallien und Spanien zu sorgen, gewährte ihm eine ganz besondere Genugthuung . . . Das Kaisertum war wieder hergestellt in neuer Form. Ein neues Königtum und doch die alte res publica."

872) An dem zum 8. Mai 589 durch Reccared nach Toledo entbotenen Konzil nahmen die Bischöfe von Nîmes, Maguelonne, Lodève, Agde, Béziers, Narbonne, Carcassonne und Elne teil (Longnon Géogr. p. 57).

873) Der 8. Kanon des i. J. 524 zu Lerida abgehaltenen Konzils beruft sich ausdrücklich auf die Beschlüsse von Agde (c. 27).

874) Vita Cäsarii I, 42 (21) M. 67, 1021 C: Longe tamen positis in Francia (Isle de France) in Gallia atque in Italia, et Hispania, diversisque provinciis constitutis transmisit per sacerdotes, quid in ecclesiis suis praedicare facerent. Vergl. G. Morin in Anecdota Maredsolana I p. 406—425 (Homiliae Toletanae).

875) Kaufmann D. G. II, S. 4.

876) Über den patricius Liberius vergl. Vita Caesarii II. 9 (8) M. 67, 1028 D. — Besonders ausführlich über ihn: Pallmann Gesch. der Völkerwanderung II, S. 332 ff.

haupt gehalten worden ist. Kurz mit dem Jahre 512 beginnt eine neue Epoche in dem Leben des Arelatensers. Bisher war er ein gallischer Bischof gewesen, jetzt wird er ein katholischer. Bisher hatte seine Wertschätzung Roms und des Papsttums einen theoretischen Charakter gehabt, von jetzt ab tritt er in die nächste Beziehung zu Rom. Er bürgert Einrichtungen der italischen Kirche in Gallien ein, er wird Vikar des apostolischen Stuhles für Frankreich und Spanien, hoch geehrt durch die erste Pallium-Verleihung, die im Abendland stattgefunden hat. Zu so grossen Erfolgen sollte er aber nicht auf geradem Wege gelangen: ehe er Italien im Triumph verliess, musste er dies Land als Angeklagter, als Gefangener betreten.

Zunächst konnte Cäsarius mehrere Monate lang nach dem Eintritt des Friedens sich den kirchlichen Aufgaben widmen. Das bei der Belagerung zerstörte Frauenkloster im Südwesten der Stadt[877]) wurde von ihm wieder aufgebaut.[878]) Am 26. August 512 konnte es eingeweiht werden.[879]) Zur Äbtissin bestimmte er seine Schwester, die er in dem Nonnenkloster zu Marseille zu diesem Beruf hatte ausbilden lassen. An sie vornehmlich hatte er bei dem Bau gedacht.[880]) Kurz darauf wurde er zum drittenmal politischer Umtriebe angeklagt und unter soldatischer Begleitung nach Ravenna abgeführt, um sich dort vor dem König Theoderich persönlich zu verantworten. Während in den beiden vorhergehenden Fällen die Vita uns über die Anklagepunkte einigermassen unterrichtet, erfahren wir diesmal weder etwas über die Vorwürfe, die man ihm machte, noch über die Personen, welche gegen ihn wirkten. Unter diesen Umständen scheint es geraten, sich der Vermutungen[881]) zu enthalten. Nur soviel ergiebt sich aus der eben dargelegten Situation: während in den beiden ersten Fällen die Interessen der Arelatenser Kirche, das Mitleid mit der durch die Belagerung notleidenden Bevölkerung zu hochverräterischen Umtrieben verführen konnten, wäre jetzt ein Versuch, Arles etwa den Burgundern in die Hände zu spielen, zwecklos, unpopulär und aussichtslos gewesen. An Konspirationen mit den Franken ist gar nicht zu denken, an solche mit den Byzantinern erst recht nicht.

877) Über die Vermutung, dass Cäsarius das Kloster vielleicht im Innern der Stadt wiederaufbaute, s. Villevieille p. 130 n. 1.

878) Vita Caesarii I, 25 (18) M. 67, 1013 BC.

879) Villevieille p. 130. — Gellert I, 22. — Das Datum der Einweihung wird bestimmt durch Vita II, 34 (36) M. 67, 1041 B 1042 A. Danach starb Cäsarius 30 Jahre nach Errichtung des Klosters am 27. August (des Jahres 542) vergl. den commentarius praevius de S. Caesario Arelatensi der Bollandisten c. 12 (M. 67, 1261).

880) Vita Caes. I, 25 (18) M. 67, 1013. Aus der dortigen Erzählung geht hervor, dass sich das Klosterleben damals in den ersten Anfängen befand. Ich handele deshalb von Cäsaria, der Nonnenregel usw. erst später.

881) Villevieille p. 167 erzählt ohne Quellenbeweis, dass man aus der Verpflegung der burgundischen Kriegsgefangenen und den Getreideschiffen Gundobads und Sigismunds die Anklage hergeleitet habe. Das ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil geraume Zeit seitdem vergangen war. Wäre dies der Anklagepunkt gewesen, so würde die Vita das sicher berichten, weil es nur zur Verherrlichung ihres Helden gereichen konnte.

Wahrscheinlich wirkten Denunziationen missgünstiger Rivalen, welche den Bischof um seinen wachsenden Einfluss beneideten, mit dem unverständigen Übereifer erst kürzlich angekommener und mit den Verhältnissen unbekannter Beamten zusammen. Als der grosse König in seinem Palast zu Ravenna den Arelatenser empfing, soll er ihn freundlich, ja mit einer gewissen Ehrfurcht begrüsst haben. Die Szene erscheint etwas legendarisch ausgeschmückt[882]), in der Hauptsache ist der Bericht historisch. Theoderich war nichts weniger als ein Katholikenfeind, seine eigene Mutter hatte dem nicänischen Glauben angehangen.[883]) Seine Feldherrn und Staatsmänner waren zum grossen Teil streng orthodox: so Ibbas, Cassiodorius, Liberius. Bischöfen, die er für tüchtig hielt, begegnete der König stets mit Ehrerbietung, so dem Epiphanius von Pavia. Als Cäsarius vor ihn hintrat, war der König offenbar über diesen Mann nicht bloss durch gallische Beamte unterrichtet. Die Anklage und Vorladung desselben hatten unter den Katholiken nicht bloss der Provence, sondern auch Italiens grosses Aufsehen erregt. Bei der hohen Verehrung, welche das Lerinenser Kloster auch jenseits der Alpen genoss, musste das Schicksal seines bekanntesten Zöglings allgemeine Teilnahme in den asketisch gesinnten Kreisen wach rufen. Auch dadurch hatte Cäsarius die Aufmersamkeit auf sich gezogen, dass er den Augustinismus zu popularisieren bestrebt war.[884]) Endlich bestand eine enge Verbindung zwischen den rhetorisch-ästhetischen Kreisen in Gallien und in Italien. In dem letzteren Lande lebten die Rhetorenschulen weiter fort. Julianus Pomerius, Firminus, Avitus, wohl auch Ruricius, wurden dort gekannt, zum Teil gefeiert. Ennodius von Pavia, der, in Gallien gebürtig, in Italien einen weitreichenden Einfluss ausübte, bildete die natürliche Brücke zwischen den klerikalen Litteraturfreunden auf beiden Seiten der Alpen. Aus einem Brief, den er an Cäsarius i. J. 513 schrieb[885]), erfahren wir, dass er mit dem gespanntesten Interesse dem Handel folgte, wobei er von Anfang an über den günstigen Ausgang nicht in Zweifel war. Ebendeshalb äussert er wohl Befriedigung, aber keine Überraschung, als Cäsarius ihn von dem erfreulichen Verlauf der Audienz sofort brieflich

882) Vita Caes. I, 26 (19) M. 67, 1014 AB: Adiit ergo palatium, regem quoque Theudericum Christo duce salutaturus aggreditur. Ut vero rex Dei hominem intrepidum venerandumque conspexit, ad salutandum reverenter assurgit, ac deposito ornatu de capite clementer resalutavit, primum interrogans de labore ipsius atque itineris, dehinc de Gothis suis ac de Arelatensibus affectuose requirens.

883) Anonymus Vales. 58. — Ennodius spricht in seinem Panegyricus c. VIII § 42 (ed. Vogel p. 208, l. 18) deshalb von der sancta mater des arianischen Ostgothenkönigs.

884) Ennodius Caesario episcopo (Vogel p. 321, l. 21): Tibi decet quicumque ille scriptorum maximus, quod eum dote elocutionis amplificas.

885) Der Brief des Ennodius an Cäsarius gehört zu dem Spätesten, was wir aus der Feder des Bischofs von Pavia besitzen. Nur 5 Briefe und einige Gedichtchen sind jünger. (Ich folge dabei der von Vogel und Hasenstab vertretenen und m. A. n. bewiesenen Ansicht, dass die Reihenfolge der Stücke im Brüsseler Kodex im wesentlichen die chronologische ist.) — Mit dem Jahr 513 hört für uns die Schriftstellerei des Ennodius überhaupt auf (s. Manitius S. 361).

benachrichtigt. Es lässt sich gar nicht anders denken, als dass Ennodius seine Beziehungen zum Hof benutzte, um den König günstig für den Angeklagten zu stimmen, von dessen Unschuld er überzeugt war. Der Leibarzt Theoderichs war sein Freund[886]); aus der Vita erfahren wir, dass Cäsarius alsbald in nahen Verkehr mit diesem getreten war. Der berühmte und mächtige Boethius war mit Ennodius verwandt.[887]) Der letztere übernimmt auch sonst gern Protektor-Rollen.[888]) Kurz — so unglaublich die Nachricht der Vita von dem ehrerbietigen Empfang, den der König dem Cäsarius zu teil werden liess, sein würde, wenn dieser nur durch die Anklage über ihn unterrichtet gewesen wäre, so gut erklärt er sich bei der Annahme, dass die Freunde des Arelatensers inzwischen nicht unthätig gewesen waren. Alsdann ist es auch sehr wohl glaubhich, dass der persönliche Eindruck, welchen der edle Mann auf den Herrscher machte, dass die seltene Menschenliebe und Lauterkeit der Gesinnung, von denen seine Antworten Zeugnis gaben, diesen mit aufrichtiger Hochachtung erfüllten.*) Die Vita freilich vergröbert, wie immer das psychologisch Wunderbare, oder doch Ungemeine, so, dass es mirakelhaft erscheint. An und für sich wäre sehr wohl denkbar, dass Äusserungen, welche der König nach der Audienz that, dem Bischof und durch diesen den Schülern mitgeteilt wurden. Aber die Farben sind allzustark aufgetragen, wenn Theoderich bei dieser Gelegenheit denen geflucht haben soll, die einen Mann von so grosser Unschuld und Heiligkeit zu der beschwerlichen Reise genötigt hätten. Dann sei er so fortgefahren: „Was das für ein Mann ist, wird dadurch erwiesen, dass ich am ganzen Leibe zitterte, als er auf mich zuschritt, um mich zu begrüssen. Ich sehe ein Engelsantlitz, einen apostolischen Mann! Für ein Unrecht halte ich es, irgend etwas Schlechtes von einem so verehrungswürdigen Manne zu

---

886) Helpidio diacono Ennodius ed. Vogel p. 275, 15 amico et medico. Ibd. 306, 23 (an denselben) posſunt tibi alii pro abundantia facultatum utiliores existere, esse tamen non valent dulciores. Der letztere Ausdruck lässt nach damaligem Sprachgebrauch darauf schliessen, dass er auch mit Ennodius verwandt war.

887) Vita Caesarii I, 29 (21) M. 67, 1016 B.

888) Ennodius bittet den Boethius, seiner Verwandtschaft mit ihm eingedenk zu sein l. c. p. 218, 9. — praesumo dicere me parentem, ibd. p. 236, 35 usw. — (Er benutzt die päpstliche Gunst zur Empfehlung privater Angelegenheiten seiner Freunde CXXXV p. 137. — CLIV p. 144. — CLXVI p. 150. — CCXXVI p. 180 (für seinen Neffen Parthenius). — CDIX p. 287. — Vergl. Langen G. d. r. K. II, 239.

---

*) Wenn es überhaupt solche Persönlichkeiten giebt, so muss man nach dem Urteil der Zeitgenossen und dem Eindruck, den seine Reden und Handlungen noch heute machen, Cäsarius von Arles als einen sittlichen Genius bezeichnen, und darf auf ihn das Dichterwort anwenden:

Was du mit heiliger Hand bildest, mit heiligem Mund
Redest, wird den erstaunten Sinn allmächtig bewegen;
Du nur merkst nicht den Gott, der dir im Busen gebeut,
Nicht des Siegels Gewalt, das alle Geister dir beuget,
Einfach gehst du und still durch die eroberte Welt.

denken." Darauf schickte er dem Bischof in sein Absteigequartier einen kostbaren, schweren silbernen Frühstücksteller und 300 Goldstücke mit einem huldvollen Schreiben: „Heiliger Bischof! Euer Sohn, der König, bittet Euch, dass Ew. Seligkeit beifolgendes kleines Gefäss freundlich entgegennehmen und beim Gebrauch Seiner gedenken möge." Dass der arianische König sich als den Sohn eines katholischen Bischofs bezeichnet habe, ist durchaus nicht unglaublich. Theoderich hatte sich von dem Papst Gelasius schon früher so nennen lassen[889]), und ebenso der arianische Burgunderkönig Gundiok vom Papst Hilarus.[890]) Cäsarius aber, so fährt die Lebensbeschreibung fort, war nicht gewohnt, anderes Silberzeug als silberne Löffel (diese also doch!) bei Tisch zu gebrauchen. Er verkaufte nach drei Tagen den kostbaren Teller, um mit dem Gelde Gefangene zu lösen, die ihn in dichten Haufen umgaben. Der König wurde davon benachrichtigt, war aber so grossmütig und klug, darin keine Missachtung seiner Gabe zu erblicken. Vielleicht war ihm auch bekannt, oder es wurde ihm gesagt, dass in früherer Zeit heilige Männer es mit kaiserlichen Geschenken ähnlich gemacht hätten, ohne dass man es ihnen als Unhöflichkeit auslegte. Etwa 65 Jahre vor der Anwesenheit des Cäsarius in Ravenna hatte sich der Bischof Germanus von Auxerre in derselben Stadt, die damals auch schon Residenz war, aufgehalten. Als die Kaiserin Placidia ihm ein grosses silbernes Gefäss voll leckerer Speisen zuschickte, verteilte er diese unter seine Diener, verwandte den Erlös des Silbers für die Armen und sandte der Kaiserin eine Holzschüssel zu, mit schlechtem Brot gefüllt, wie er es zu essen gewohnt war. Placidia schätzte diese Gabe so hoch, dass sie die Schüssel nach dem bald darauf zu Ravenna erfolgten Tode des Heiligen mit Gold einfassen liess.[891]) Vielleicht war die öffentlich bekundete Verehrung der Placidia für Germanus nicht ganz so sublim, wie sie aussah. Der Bischof von Auxerre war nach Ravenna gereist als Vertreter derjenigen Elemente in Gallien, die mit dem kraftvollen, aber rücksichtslosen Regiment des

---

889) J—K No. 743 Thiel I, 490: Gelasius Quinigesio et Constantino episcopis . . . „secundum beatitudinem temporum suorum vir praecellentissimus filius meus Theodoricus rex ad nostrum contumaces clericos remisit examen". Wie es scheint, hatte sich Theoderich in dem betreffenden Erlass selbst als filius des Papstes bezeichnet.

890) J—K No. 556 Schreiben des Papstes Hilarus an Bischof Leontius von Arles vom 10. Oktober 463. Thiel I, 147: Quantum enim filii nostri viri illustris magistri militum Gunduici sermone est indicatum . . . vergl. Binding I, S. 41.

891) Germanus von Auxerre † 31. Juli 448 zu Ravenna, bald nach dem erzählten Vorgang, vergl. hist. lit. II, 259. — Vita S. Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio presbytero 70 A. S. Boll. Juli 31 p. 219 B Ad diversorium Sacerdotis regina venerabilis vas argenti amplissimum, refertum cibis delicatioribus sine ulla carnis admixtione, transmisit. Quod susceptum ea ratione distribuit, ut cibos ministris suis traderet; ipse vero vendicaret argentum; remittens loco muneris patenulam ligneam, panem hordeaceum continentem. Quod illa utrumque cum ingenti gratulatione complexa est; quod et argentum suum transmisisset ad pauperes, et illam escam beati viri cum ministerio abjecti vasculi suscepisset. Nam et lignum postea auro ambiit, et panem multis remediis et virtutibus reservavit.

Aetius unzufrieden waren[892]), und die Kaiserin wusste, dass ihre Handlungsweise bei den Volksgenossen des von ihr Gefeierten tiefen Eindruck machen musste. Haben bei der ehrfurchtsvollen Aufnahme des Cäsarius durch den Ostgothenkönig auch politische Erwägungen mitgespielt? Hat Cäsarius versucht, die Massnahmen der Regierung in den neu eroberten Provinzen zu beeinflussen? Neuere Schriftsteller haben gemeint, die überaus freundliche Behandlung, welche die Provence von den Ostgothen erfuhr, sei auf Rechnung dieser Zusammenkunft des Königs und des Arelatenser Bischofs zu setzen.[893]) Dem widerspricht schon die Chronologie. Die humanen Verfügungen Theoderichs sind erlassen, als Cäsarius noch an der Rhone weilte.[894]) Ausserdem erscheinen sie als durchaus spontan. Der König setzte seine Ehre darein, aus eigener Erkenntnis der Notlage zu helfen, ehe er um die Hilfe gebeten war.[895]) Aber andere Dinge sind zur Sprache gekommen. Die Vita erzählt, der König habe sich eingehend nach dem Ergehen der Landsleute des Cäsarius, nach den Zuständen in Arles erkundigt und sei durch die Antworten des Bischofs aufs höchste befriedigt worden.[896]) In der That hätte er niemand finden können, der über die sozialen und politischen Zustände jener Gegenden besser unterrichtet gewesen wäre, als dieser treue Seelsorger im grossen Stil. Nicht bloss über die Zustände im Westgothenreich, auch über die des benachbarten Burgunderlandes war der aus Chalon sur Saône gebürtige Bischof aufs genaueste unterrichtet. Wir wissen nicht, wie weit sich das „über die Arelatenser und die Gothen" geführte Gespräch erstreckte. Aber soviel wissen wir, dass es Theoderich nicht ungern sah, dass der Bischof bald nach Beendigung des-

892) Ibd. 66 p. 216 F wird berichtet, wie Germanus dem Alanenkönig Eochared entgegentritt und darauf erzählt, die Vita, der Heilige sei nach Italien gereist, um dort gegen die Abtretung des tractus Armoricanus (der sich nach A. S. auch über die Normandie erstreckte) an die die Alanen, welche Aetius beschlossen hatte, zu hintertreiben.

893) Villevieille p. 172 s. bemerkt nach Anführung der bei Cassiodor Var. II. 8. — III, 40. — IV, 17. — aufbehaltenen königlichen Verfügungen (über welche von uns schon oben gehandelt worden ist): Theoderich sei zwar von Ratgebern umgeben gewesen, welche ihn zu solchen Massregeln hätten inspirieren können — on croit cependant que le passage de Césaire et son séjour à Ravenne ne furent point étrangers à ces dispositions favorables, dignes d'un prince catholique et suggérées sinon par les conseils de l'évêque d'Arles, du moins par la vénération dont le roi arien l'entourait. — Gellert 1, 24 stimmt dem bei.

894) Cass. Var. III, 40 muss vor dem 1. Sept. 510 verfasst sein („per indicationem IV relaxata tributaria functio"). S. Junghans Gesch. S. 151. — Der Brief IV, 17 fällt noch früher s. Jungh. S. 102. — Die Übersendung von 1500 Solidi an Bischof Severus von Narbonne, von der II, 8 handelt, gehört mit IV, 17 eng zusammen.

895) Cassiod. Var. IV, 26 (wahrscheinlich aus dem Jahr 510) Ipsa est enim perfecta pietas, quae antequam flectatur precibus, novit considerare fatigatos. — Var. III, 42 (bald nach dem Siege 508) non occurritur sub principe benigno remedia postulare subiecta, quoniam supplicationem praecedit humanitas et miro modo posteriora fiunt vota, quam praestita.

896) Vita Caesarii I, 26 (17) M. 67, 1014 B.

selben in seinen humanen und in seinen kirchenpolitischen Bestrebungen über die Nordgrenze des Reichs hinausgriff. Sollte er sich dazu nicht vorher der Billigung des Königs versichert haben? Cäsarius wahrte nur die Interessen seines Bistums, wenn er auseinandersetzte, dass die Durance-Grenze eine unnatürliche sei, dass dadurch auseinandergerissen werde, was von Natur zusammengehöre, dass er die Bewohner jenseits dieses Flusses, die von Rechtswegen zur Arelatensischen Kirchenprovinz gehörten, als solche betrachte, die seiner Fürsorge anbefohlen seien. Diese Fürsorge blieb aber nun so lange gehemmt, als die zugehörigen Bischofssitze politisch getrennt waren, als sie burgundisch blieben. Sollte der römisch gesinnte Cäsarius damals nicht schon die 523 ausgeführte und von Cassiodor verherrlichte Wiedererwerbung dieser Gebiete für die Respublica Romana[896a]) dem König nahe gelegt haben? Wie dem auch sei: die nach der Audienz von dem Bischof eingeschlagene Richtung, sein energisches Handeln auf ein bestimmtes Ziel hin, hat sicherlich nicht bloss deshalb die höchste Billigung des Königs erfahren, weil er den Cäsarius für einen frommen Mann hielt, sondern weil er mit ihm der Sache nach einverstanden war. Das Handschreiben des Königs hatte nur der kostbaren Schüssel Erwähnung gethan, von den 300 Goldstücken wird darin nichts gesagt. Sollten sie ein fürstlicher Ersatz für die Reisekosten sein, oder setzte der Geber stillschweigend voraus, dass sie anderweitig nutzbringend verwandt werden würden? Cäsarius betrachtete die Summe als Grundlage für einen Fonds, den er zum Loskauf von Gefangenen bestimmte, und zwar vorzugsweise solcher, die jenseits der Durance ihre Heimat hatten, in einem Gebiet, das noch burgundisch war. Er kaufte derartige Leute, die zahlreich aus Italien gekommen waren, nicht bloss los, sondern schaffte auch Wagen an, auf denen er sie nach Hause beförderte, und sorgte für Wegzehrung und schützende Begleitung.[897]) Der König zeigte sich durch diese Verwendung seiner Gabe höchst befriedigt. Das Unternehmen war bald in aller Munde. Es wurde Modesache, sich an dem Liebeswerk zu beteiligen. Von allen Seiten flossen Hilfsspenden herbei und zwar in solcher Fülle, dass Cäsarius bei der Rückkehr in sein Bistum, nachdem er unausgesetzt in der grossartigsten Weise den Loskauf und die Rückbeförderung der Gefangenen betrieben, eine fünfundzwanzigmal grössere Summe mitbrachte, als diejenige betrug, welche ihm der König in Ravenna zugewiesen und

896a) Cassiod. Varia VIII, 10 von den Ereignissen des Jahres 523: Mittitur igitur (Felum) Franco et Burgundio decertantibus, rursus ad Gallias tuendas.... Adquisivit Reipublicae Romanae ... provinciam.

897) Vita Caesarii I, 27 (19) M. 67, 1015 B. Interea omnes captivos ultra Durentiam, maximeque Arausici oppidi qui (quod) ex toto fuerat captivitati contraditus, cujus etiam partem Arelatum [Mab: Arelato] liberaverat redimendo, mox inventos in Italia redemit, ut potuit. Et ut eis libertas plenior redderetur, imposuit cum sumpto (= sumptu) jumentis et plaustris in via, suorumque solatio et ordinatione fecit ad propria revocare (= revocari). — Arausicum (= Orange) gehörte zur Metropole Arles, stand aber unter Burgundischer Herrschaft. Der Bischof dieser Stadt nahm 517 an dem Konzil von Epao teil. Vergl. Longnon Géogr. p. 74.

mit der er sein Mildthätigkeitswerk begonnen hatte.[898]) Binnen kurzer Zeit war Cäsarius in Italien höchst populär geworden. Die Leute aus dem Volk sahen in ihm einen gottgesandten Nothelfer, dem selbst die Gabe, zum Besten der Armen Wunder zu thun, vom Himmel verliehen sei.[899]) Der Senat, die aristokratischen Kreise, besonders auch die vornehmen Frauen in Rom interessierten sich für ihn. Immer lebhafter wurde dort die allgemeine Sehnsucht, immer dringender die Einladungen, er selbst möge kommen. Der Klerus, mit dem Papst Symmachus an der Spitze, unterstützten die Aufforderungen so lange, bis Cäsarius, welchem der König die Erlaubnis zu der Reise gern gewährte, nachgab.[900])

Als der gefeierte Mann in Rom einzog, war die ganze Bevölkerung freudig erregt. „Jedermann pries Gott und den König", aller Augen hingen an ihm, ein allgemeiner Wetteifer entstand, dem Heiligen Liebe und Verehrung zu bezeugen.[901]) Der Papst hätte bei diesem Empfang wohl mit Neid erfüllt werden können; er selbst war keineswegs der Gegenstand allgemeiner Zuneigung. Trotz der lärmenden Deklamationen seiner Trabanten war die Opposition gegen sein Pontifikat noch immer nicht besiegt; selbst unter dem römischen Klerus waren seine Gegner am Ende seiner Amtsführung nicht ausgestorben.[902]) Indessen war er klug genug in betreff des Cäsarius die Volksstimme als Gottes Stimme gelten zu lassen und in den unleugbar grossen Erfolgen des Arelatensers

---

898) Vita Caesarii I, 31 (23) M. 67, 1016 C Dehinc ad propria reversus, Arelatensem ingreditur civitatem . . . secumque expedita redemptione octo millia solidorum, qui exsiliandus ierat, ab Italia defert.

899) Ibd. I, 28 (20) M. 67, 1015 s.

900) Ibd. I, 27 (19) M. 67, 1015 A . . statim sancti viri sancta pervolavit Romam opinio, coepitque ibi a senatu et proceribus, a papa quoque et clericis, simulque et popularibus tanto charitatis desiderari fervore, ut ante singulorum cordis inhaereret amplexu, quam corporalibus oculis videretur. — Ibd. I, 30 M. 67, 1016 B Posthaec Romam veniens, beato Symmacho tunc papae, ac deinde senatoribus et senatricibus praesentatur etc.

901) Ibd. 1116 C Omnes Deo gratias et regi retulerunt, quod meruissent corporeis oculis intueri quem jam dudum oculis cordis aspexerant. Igitur virum apostolicum non jam fama vulgante sed corporali praesentia comprobantes, certatim diligere ac venerari coeperunt.

902) Die verschiedensten Quellen stimmen darin überein, dass bis zum Tode des Symmachus das Schisma fortdauerte. Fragmentum Laurentianum ed. Duchesne (L. P. p. 46) Symmachum vero postmodum quamvis victorem de multis rebus fama decoloravit obscenior, et maxime de illa quam vulgo Conditariam vocitabant, necnon et de ordinibus ecclesiasticis, quas acceptis palam pecuniis distrahebat. Pro quibus rebus usque ad finem vitae eius ecclesia Romana in schismate perduravit. — Liber Pontificalis LIV ed. Duchesne p. 269 von Papst Hormisda: Hic conposuit clerum. Ferner das Epitaphium des Hormisda ibd. p. 274

> Sanasti patriae laceratum scismate corpus
> restituens propriis membra revulsa locis.

Endlich berichtet Cassiodorius in seinem Chronicon ad Theodoricum regem z. J. 514 (M. 69, 1248 A): Me etiam consule in vestrorum laude temporum adunato clero vel populo Romanae Ecclesiae rediit optata concordia.

Beweise von dessen Verdiensten zu sehen.[903]) Symmachus erkannte, dass jetzt der richtige Moment gekommen sei, den päpstlichen Einfluss in Gallien zu stärken. Dieser war bis dahin keineswegs so bedeutend gewesen, wie neuerdings die Jesuiten glauben machen wollen.[904]) Die gallische Kirche hatte, bei allem Eifer für katholische Rechtgläubigkeit, in bezug auf das Trinitätsdogma, doch in Kultus und Lehre eine eigenartige Entwickelung genommen Des Papstes wurde nicht einmal in dem allgemeinen Kirchengebet ausdrücklich gedacht. Bei der politischen Getrenntheit der Länder und den unaufhörlichen Kriegsunruhen war der Verkehr mit Rom fast eingeschlafen. Jetzt aber galt es, die staatliche Wiedervereinigung Südgalliens mit Italien zu Gunsten des römischen Einflusses zu benutzen. Des Cäsarius konnte man sich um so besser bedienen, da dieser sich der höchsten königlichen Huld erfreute und durch seine Herkunft mit den burgundischen Katholiken, durch seine besonders zu Agde hervorgetretene kirchliche Wirksamkeit mit einem grossen Teil des fränkischen Klerus in persönlicher Beziehung stand. Als bequeme Handhabe bot sich die Erneuerung der im vorigen Jahrhundert von den Päpsten wiederholt verbrieften Privilegien der Arelatenser Kirche dar. Cäsarius betrachtete die dahin zielenden Ansprüche seines Bischofssitzes als ein feierliches Vermächtnis seines Amtsvorgängers, Landsmanns und Verwandten Aeonius. Auch für ihn handelte es sich darum, den günstigen Moment zu benutzen. Das letzte Mal als diese Dinge zur Verhandlung kamen, waren die bündigsten Zusicherungen desselben Papstes Symmachus nachträglich durch die schlauen Manöver des einflussreichen Avitus illusorisch gemacht. Jetzt lag endlich einmal die Situation günstiger für Arles als für Vienne. Da galt es nun einerseits den offenkundigen Beweis zu liefern, dass er selbst, der von allen Seiten als „apostolischer Mann“ Gepriesene, an Verehrung des Stuhles Petri nicht hinter dem Rivalen zurückstehe, anderseits aber auf bündige Garantieen zu dringen, dass die päpstlichen Zusicherungen ihm nicht abermals von jenem entwunden würden. So richtete er denn im Oktober 513 an Symmachus eine zur Veröffentlichung bestimmte Bittschrift, betreffend allerlei Gegenstände der Kirchendisziplin.[905]) Die Hauptsache in diesem Schreiben war die deutlich ausgesprochene Anerkennung der päpstlichen Auktorität. Ebenso wie von dem Apostel Petrus der Episkopat seinen Anfang genommen habe, sei es auch Sache des römischen Bischofs, zu entscheiden, was in den einzelnen Kirchen beobachtet werden solle. Dann folgen vier Gesuche, das erste erbittet ein Verbot der Veräusserung

---

903) Vita Caesarii I, 30 (M. 67, 1016 C) Nachdem er die allgemeine Begeisterung bei der Ankunft des Cäsarius in Rom geschildert, fährt der Biograph fort: Pro qua re etiam papa Symmachus tanta meritorum ejus dignitate permotus, non solum verissime eum metropolitanae honore suspexit . . . etc.

904) Hartmann Grisar S. J. Rom und die fränkische Kirche, vornehmlich im sechsten Jahrhundert Z K Th XIV (1890) S. 447—498. Vergl. P. v. Hoensbroech (damals noch S. J.) ibd. S. 221 ff.

905) Epistolae Arelatenses genuinae (ed. Gundlach, M. G. Epistol. T. III (Berolini 1892) p. 40. p. 37.

von Kirchengut, wie solche in Gallien manchmal vorkomme. Nur Zuwendungen an Klöster möchten gestattet werden. Für dies Gesuch lag keine materielle Veranlassung vor, da von dem Agathenser Konzil bereits dahin gehende Beschlüsse gefasst waren.[906]) Das zweite Gesuch aber, wonach die Weihe zum Kleriker an bestimmte Bedingungen gebunden sein sollte, stand im Widerspruch mit der unbedingten Machtvollkommenheit des Königs, welche diesem in bezug auf die Klerikerweihe in dem ersten Konzil zu Orléans eingeräumt war. Cäsarius wollte hier offenbar durch eine von ihm provozierte päpstliche Erklärung dem Einfluss des fränkischen Staates auf die kirchlichen Angelegenheiten entgegenwirken.[907]) Das dritte Gesuch ist deshalb interessant, weil es zeigt, dass der Austritt aus dem Kloster noch nicht als Verletzung einer kirchlichen Pflicht aufgefasst wurde. Cäsarius wünscht nur, dass solchen Nonnen, die bereits längere Zeit (ein sehr unbestimmter Ausdruck!) im Kloster geweilt hätten, das Heiraten untersagt werde, ebenso den Witwen, die sich „schon lange" einem enthaltsamen Leben förmlich geweiht hätten. Das vierte Gesuch endlich wendet sich gegen Bestechungen bei der Bischofswahl, wodurch einzelne Kandidaten sich Stimme und Einfluss „mächtiger Personen" zu erkaufen suchten. Damit diese Missbräuche abgestellt würden, empfehle es sich, zu verbieten, dass Volk und Klerus sich herausnähmen, ohne Zustimmung des Metropoliten das Wahldekret (wodurch das Ergebnis der Bischofswahl festgestellt wurde) abzufassen und zu unterzeichnen.[908])

So beginnt das Schreiben des Cäsarius mit der Anerkennung der päpstlichen Auktorität und schliesst mit der Bitte um Stärkung der Metropolitangewalt. Das erste Gesuch wird in der Form einer berechtigten Forderung vorgetragen, im Verlauf wird die Sprache immer bescheidener, bis der Antragsteller bei einem „demütigen Anheimstellen" angelangt ist. Es musste für den viel angefochtenen Papst eine wahre Genugthuung sein, solche Äusserungen eines allverehrten apostolischen Mannes veröffentlichen zu können, der bis dahin unabhängig dagestanden hatte, ohne Beteiligung an den tumultuarischen Kundgebungen der Kurialisten.

Zugleich mit diesen Gesuchen hatte Cäsarius dem Papst die Bitte

---

906) Conc. Agath. c. 4 (Bruns II, 146) cf. ibd. p. 147 Can. 6. p. 150 can. 22.

907) Conc. Aurel. I (im Jahre 511) can. 4 Bruns II, 161. — Als dem Bischof Remigius von Rheims vorgeworfen wird, er habe, durch Chlodovech bestochen, einen Verbrecher zum Priester geweiht, antwortet er, das sei nicht durch Bestechung, sondern auf Befehl des Königs geschehen, welcher der Urheber der Bischofswürde bei ihnen allen sei. (episcopatus auctor) Bouquet IV, 52, s. Löning G. d. d. KR. II, 175.

908) Der Antrag des Cäsarius beabsichtigt nur eine Bekräftigung längst anerkannter Kirchengesetze. Conc. Nicaen. I (i. J. 325) can. VI (Bruns I, 16) καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον. Dieser Kanon ist aufgenommen von dem zweiten Arelatenser Konzil ca. 450 (can. VI Bruns II, 131). — In betreff des decretum (= Urkunde über den Wahlbeschluss) vergl. die von Löning II, 174 Anm. 2 beigebrachten Stellen.

vorgetragen, er möge die alten Privilegien der Arelatenser Kirche erneuern.

Am 6. Novbr. 513 wurden alle diese Anträge vom Papst genehmigt.[909]) Wenn Symmachus jetzt erklärte, die von Leo d. Gr vorgenommene Teilung der Provinz Viennensis solle bestehen bleiben, so hatte das freilich so lange geringen praktischen Wert, als die Durance die Grenze zwischen dem Gothenreich und Burgund bildete. Nicht früher als bis dieser Zustand aufhörte und der Süden der Viennensis und der Dauphiné in den Besitz Theoderichs übergegangen war, hat Cäsarius ein Provinzialkonzil abhalten können. Noch i. J. 517 nehmen die Bischöfe einer Reihe von Städten, die zu Arles gehören sollten, an einem unter Vorsitz des Avitus von Vienne abgehaltenen burgundischen Konzil teil[910]) und helfen Beschlüsse fassen, die mit der Sinnesweise des Cäsarius in Widerspruch stehen. Mit der Ausübung der übrigen Metropolitanrechte war es gewiss nicht besser bestellt. Zunächst hatte also die Bestätigung der Festsetzungen Leos d. Gr. durch Symmachus nur als Rechtstitel für die Zukunft Bedeutung. Dass es jedoch dem Papst diesmal ernst war, konnte man daraus entnehmen, dass die Entscheidung nicht etwa nur dem Bischof von Arles (wie im Jahre 499), sondern allen gallischen Bischöfen mitgeteilt wurde.[911]) In einem zweiten Schreiben, welches die vier Gesuche des Cäsarius (mit einigen Erweiterungen) bestätigte, wurde dem Antragsteller der Auftrag gegeben, dies allen gallischen Kirchen mitzuteilen.[912]) Lag schon hierin eine Begünstigung des Arelatensers gegenüber dem Avitus, so gewann der erstere einen ungeheuren Vorsprung vor allen Rivalen durch eine einzigartige Auszeichnung, welche ihm der Papst in einer eigenhändigen Nachschrift verlieh: nur er in allen gallischen Regionen sollte das Recht haben, das Pallium zu tragen.[913]) Es

909) Epistolae Arelatenses genuinae n. 25. 26 ed. Gundlach p. 35—39.

910) Zu Epao unterzeichnen ausser den 5 dem Avitus von Rechtswegen unterstellten Bistümern der Viennensis die Bischöfe von Vaison, Die, Carpentras, Orange, Trois-Châteaux, Cavaillon, Aps (= Viviers). Avignon. (Zu der Kirchenprovinz Arles gehörten ausserdem später die früher vom Bischof von Aix als Metropoliten abhängigen Bistümer der Narbonensis secunda. Von ihnen unterzeichnen zu Epao: Sisteron, Apt, Gap. Endlich unterzeichnete von der Provinz Alpes maritimae Embrun, das später ebenfalls von Arles abhängig wurde. Von den genannten 12 Bistümern waren 11 (nämlich alle, mit Ausnahme von Aps oder Viviers) auf den Konzilien vertreten, welche Cäsarius in den Jahren 524, 527 und 529 zu Arles, Carpentras und Orange abhielt, s. Longnon Géogr. p. 62. p. 74.

911) „Dilectissimis fratribus, universis episcopis per Gallias consistentibus, Symmachus" (Epist. Arelat. genuinae no. 25 p. 35 s.)

912) Ibd. no. 26 „Dilectissimo fratri Caesario Symmachus . . . . . Haec tamen ad omnium episcoporum volumus perferri notitiam." — Vergl. über diesen kritisch wichtigen Brief Maassen Gesch. d. Qu. d. c. R. I, 287 und Gundlach N. A. XIV, 277 ff.

913) (Ibd. p. 40). Schluss des Briefes vom 6. Nov. 513: Deus te incolumem custodiat frater carissime. Data VIII Idus Novembres, Probo viro clarissimo consule. Caritati tuae tantummodo per omnes Gallicanas regiones utendi pallei concessimus facultatem. Zwei jüngere Handschriften bieten vor dem letzten Satz eine neue Überschrift: caput XXVIII dilectissimo fratri cesario symmachus. — Über

war das erste Mal, dass der Papst diesen Vorzug verlieh.[913a]) Welche Bedeutung wohnte dem inne?

Auch Kleider und Amtsinsignien haben ihre Geschichte. Der Gebrauch des Palliums in der Kirche ist in drei Perioden ein dreifach verschiedener gewesen. Bis zum sechsten Jahrhundert, d. h. bis auf Cäsarius, war die Verwendung eine freiere, noch nicht an bestimmte Regeln gebundene; seit dem achten Jahrhundert wird das Pallium stehende Auszeichnung der Metropoliten. Welche Bedeutung es in der Zeit von Cäsarius bis auf Bonifaz gehabt habe, ist streitig.

Dass die Pallium-Verleihung eine Auszeichnung für persönliche Verdienste bezweckt, ist zweifellos. Aus der Geschichte dieses kirchlichen Schmuckes ergiebt sich aber, dass man eine symbolische Beziehung mit der Verleihung verband. Der Gedanke der Succession, die Vorstellung, dass von einer ursprünglicheren Dignität eine sekundäre sich ableite, das Verhältnis der Stellvertretung sollte dadurch ausgedrückt werden.

[914]) Ursprünglich wird durch „pallium" das viereckige, griechische Obergewand bezeichnet, im Unterschied von der halbkreisförmigen nationalrömischen Toga. Es bestand meist aus Wolle und wurde plaidartig übergeworfen. Im fünften Jahrhundert gewann es im kirchlichen Gebrauch eine besondere Bedeutung, diente weniger zur Bekleidung als zum Schmuck, und verlor die äusserliche Ähnlichkeit mit einem Mantel. Auf alten Abbildungen erscheint es als ein langer Streifen, mit eingesetzten Kreuzen geziert, der von einer Schulter zur andern übergeschlagen wird. In der symbolischen Bedeutung, die man diesem Schmuck gab, wurde aber die Erinnerung an den ursprünglichen Zweck, als Mantel zu dienen, festgehalten. Wie bei den alttestamentlichen Propheten und Königen[915]) der

---

diese kritisch höchst wichtige Stelle handelt ausführlich Mommsen Ostgothische Studien N. A. XIV, 226 ff. Mommsen führt hier den Nachweis, dass wir es mit einer eigenhändigen Nachschrift des Papstes zu thun haben. Der codex Tolosanus hat die Einleitung „item alia manu". Die eigenhändige Ankündigung sollte eine erhöhte Auszeichnung enthalten. Vergl. noch den höchst interessanten Nachweis Mommsens, S. 338 ff., dass zwischen 557 und 560 die Zusammenstellung der epistolae Arelatenses in Arles stattgefunden hat. Es lässt sich beweisen, dass die Stücke vor d. J. 449 nach Abschriften aus der päpstlichen Kanzlei angefertigt sind, dass aber von da ab den Sammlern die Originale vorlagen (vergl. auch Ewald N. A. III, 438).

913a) Duchesne in seiner Ausgabe des L. P. p. 208: Quant au pallium, cet insigne ecclésiastique n'est mentionné dans aucun texte antérieur au VIe siècle. Les plus anciennes collations de pallium dont les documents authentiques soient conservés ou dont le souvenir subsiste sont celles qui furent faites aux évêques d'Arles depuis saint Césaire.

914) Vergl. zum Folgenden: Krieg in Kraus RE II, S. 574—478. Hinschius KR. I, 209. — II, 23—26. — Löning, G. d. d. KR. II, 89—96. Gundlach N. A. XV, 247 ff.

915) I Regum 15, 27 s. Et conversus est Samuel, ut abiret; ille autem apprehendit summitatem pallii ejus, quae et scissa est. Et ait ad eum Samuel: Scidit Dominus regnum Israël a te hodie, et tradidit illud proximo tuo, meliori te. — III Regum 11, 30. 31. Apprehendensque Ahias pallium suum novum, quo coopertus erat, scidit in duodecim partes. Et ait ad Joroboam Tolle tibi decem

Mantel das Zeichen der Amtswürde war, so sah man in der Kirche durch das pallium das Hirtenamt ausgedrückt.[916]) Als Amtsabzeichen eignete sich der Mantel vorzüglich, die Verleihung oder Vererbung der Amtswürde an einen anderen darzustellen, wenn der Träger desselben seinen Stellvertreter oder Nachfolger damit bekleidete. So wirft Elias seinen Mantel über Elisa, als er diesen zum Prophetenamt beruft, er hinterlässt bei seiner Hinwegnahme aus der irdischen Welt seinen Mantel diesem seinem grossen Amtsnachfolger.[917]) An solche sprechende Symbolik scheint der kirchliche Gebrauch angeknüpft zu haben. Auf einem Relief im Lateran-Museum ist Christus als Elias dargestellt, der dem Petrus (Elisa) den Mantel übergiebt, welchen dieser mit verhüllter Hand empfängt.[917a]) Der Papst Felix IV. bestimmte in einer letztwilligen Verfügung, die er während einer Krankheit traf, den Archidiakon Bonifatius zu seinem Nachfolger, indem er ihm in Beisein der Presbyter, Diakonen, Senatoren und Patrizier sein Pallium übergab. Sollte er, der Papst, wieder genesen, so habe es Bonifatius zurückzuliefern.*) Dieselbe Symbolik liegt zu Grunde, wenn der römische Bischof mit dem Pallium die Inhaber anderer Sitze schmückt. Vor der Versendung wurden die Pallien auf den Sarg des Apostelfürsten gelegt, und zwar um das Fest des natale S. Petri. Als Petrus starb, hiess es, habe dieser seinen Mantel zurückgelassen, wie einst Elias. Nach dem Papstbuch soll Bischof Marcus von Rom (335—336) verordnet haben, dass der Bischof von Ostia, der reguläre Substitut des Papstes, der ihn auch konsekrierte, „das Pallium“ trage.[918]) Diese älteste Erwähnung der Pallium-Verleihung ist unsicher bezeugt und kann zunächst nur als gültig für die Zustände des 6. Jahrhunderts angesehen werden. Bei

---

*) Die betreffende Urkunde ist erst seit d. J. 1888 bekannt.[917b])

---

scissuras; haec enim dicit Dominus Deus Israel: Ecce ego scindam regnum de manu Salomonis, et dabo tibi decem tribus.

916) Isidorus Pelusiot. epist. 1, 136 Hermino comiti M. LXXVIII, 272 C: ἡ ὀθόνη, μεθ' ἧς λειτουργοῦσιν ἐν τοῖς ἁγίοις οἱ διάκονοι, τὴν τοῦ κυρίου ἀναμιμνήσκει ταπείνωσιν, νίψαντος τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάξαντος. Τὸ δὲ τοῦ ἐπισκόπου ὠμοφόριον, ἐξ ἐρέας ὄν, ἀλλ' οὐ λίνου, τὴν τοῦ προβάτου δορὰν σημαίνει, ὅπερ πλανηθὲν ζητήσας ὁ κύριος, ἐπὶ τῶν οἰκείων ὤμων ἀνέλαβεν. Ὁ γὰς ἐπίσκοπος εἰς τύπον ὢν τοῦ Χριστοῦ, τὸ ἔργον ἐκείνου πληροῖ, καὶ δείκνυσι πᾶσι διὰ τοῦ σχήματος, ὅτι μιμητής ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ μεγάλου ποιμένος, ὁ τὰς ἀσθενείας φέρειν τοῦ ποιμνίου προβεβλημένος κτλ.

917) III Regum 19, 19: Profectus ergo inde Elias, reperit Eliseum filium Saphat arantem . . . cumque venisset Elias ad eum, misit pallium suum super illum. IV Reg. 2, 13: Et levavit pallium Elisae, quod ceciderat ei.

917a) Abbildung bei Kraus Roma Sotterranea[2] 363 Fig. 50.

917b) „Praeceptum papae Felicis morientis, per quod sibi Bonifacium archidiaconum suum post se substituere cupiebat“ (P. Ewald N. A. X, 112f. — Duchesne L. P. p. 282, wo die weitere Litteratur angegeben ist).

917c) Kraus R. E II, 275.

918) Liber Pontificalis ed. Duchesne p. 202 und dazu die Anmerkung 2, ibd. p. 203.

den ältesten Pallien-Verleihungen, von denen wir zuverlässige Kunde haben, erscheint sie immer mit dem Gedanken der Stellvertretung verbunden. Am 22. Mai 545 schreibt Papst Vigilius an Bischof Auxanius von Arles, den Nachfolger des Cäsarius, am Schlusse eines Briefes, in welchem er diesen mit dem Vikariat des apostolischen Stuhles betraut hatte: „Weil wir es für angemessen und vernünftig halten, dass dem, welcher unsere Stellvertretung ausübt, der Schmuck des Palliums nicht fehle, so gestatten wir, in Ausübung der Auktorität des heiligen Petrus, Dir den Gebrauch desselben, wie man liest, dass Deinem Vorgänger unser Vorgänger heiligen Angedenkens, Symmachus, solches verliehen habe.“[919]) Derselbe Papst schreibt am 23. August 546 an den Bischof Aurelianus von Arles, zweiten Nachfolger des Cäsarius: „Aber damit nicht in irgend etwas der Stellvertreter unseres Sitzes hinter seinen Vorgängern zurückzustehen scheine, haben wir es für nötig gehalten, auch den Gebrauch des Palliums, wie wir das eurem Vorgänger bisher gegeben hatten, zu gestatten, damit Euch durch die Begünstigung des seligen Apostels Petrus auch der Schmuck sowohl der Sitten, als aller guten Dinge nicht fehle.“[920]) Diese Worte entsprechen der Lehre der Kurialisten und insbesondere des Ennodius, dass die Tugenden des Apostels Petrus den Päpsten zu gute kommen und alle etwaigen sittlichen Unvollkommenheiten derselben dadurch aufgewogen werden[921]) (woraus folgen sollte, die Päpste dürften von niemandem gerichtet werden). Mit diesen Amtstugenden des Petrus, sowie mit dessen Amtsgaben wünscht nun der Papst Vigilius auch seinen Stellvertreter Aurelianus bekleidet zu sehen. Nach der kurialistischen Doktrin wählt sich der heilige Petrus selbst die herrlichsten Leute zu seinen Nachfolgern aus.[922]) Dem entsprechend wird auch die Verleihung des Palliums, die Betrauung mit dem Vikariat des Stuhles Petri, bei Cäsarius und Späteren, die in derselben Weise ausgezeichnet wurden, häufig als Folge ihrer persön-

---

919) Epistolae Arelatenses genuinae ed. Gundlach No. 41 p. 62: Et quia digna credimus ratione compleri, ut agenti vices nostras pallei non desit ornatus, usum tibi eius, sicut decessori tuo prodecessor noster sanctae recordationis Symmachus legitur contulisse, beati Petri functi auctoritate concedimus.

920) Ibd. no. 44 p. 66 l. 16ss.: Sed ne in aliquo sedis nostrae vicarius minor suis decessoribus videatur, necessarium fore credidimus pallii vobis usum, quemadmodum decessori vestro hactenus dederamus, praesenti auctoritate concedere, ut et morum et omnium bonarum rerum vobis, beato Petro apostolo suffragante, non desit ornatus.

921) Ennodii libellus pro synodo ed. Hartel p. 295 l. 10—17: Non nos beatum Petrum, sicut dicitis, a domino cum sedis priuilegiis uel successores eius peccandi iudicamus licentiam suscepisse. ille perennem meritorum dotem cum hereditate innocentiae misit ad posteros: quod illi concessum est pro actuum luce, ad illos pertinet quos par conuersationis splendor inluminat. quis enim sanctum esse dubitet, quem apex tantae dignitatis adtollit, in quo si desint bona adquisita per meritum, sufficiunt quae a loci decessore praestantur?

922) Ennodius l. c. l. 17: aut enim claros ad haec fastigia erigit (scil. beatus Petrus) aut qui eriguntur inlustrat: praenoscit enim quid ecclesiarum fundamento sit habile, super quem ipsa moles innititur.

lichen Würdigkeit und Heiligkeit hingestellt.[923]) Persönliche Verdienste reichten indessen noch nicht hin, die Verleihung des Palliums zu begründen[924]); es kam vielmehr dadurch ausserdem ein eigentümlicher Vorzug des betreffenden Bischofssitzes zum Ausdruck. Dieser Vorzug beruhte wiederum auf dem Gedanken der Stellvertretung. Die römische Kirche galt als Mutter der ganzen abendländischen Christenheit; „das gallische Rom“ sollte durch den Petrusjünger Trophimus der Herd des Christentums für die gallische Kirche geworden sein. Als Gregor d. G. im Jahre 595 dem Bischof Virgilius von Arles die Auszeichnung des Palliums verleiht, bezeichnet er Arles als die Mutterstadt Galliens.[925])

Dass die Verleihung des Palliums an Cäsarius den angegebenen Sinn hatte, geht aus der Erzählung der Vita hervor, zu gleicher Zeit sei den Arelatenser Diakonen das Vorrecht verliehen worden, die Dalmatica (eine lange, weisse Tunika mit weiten Ärmeln) zu tragen, „ganz wie die Diakonen der römischen Kirche.“[926]) Die Arelatenser Kirche sollte also in besonderem Sinne eine Filiale der römischen sein und Rom in Gallien vertreten.*)

Bei den späteren Pallium-Verleihungen wird dreimal die Bestätigung des oströmischen Kaisers erwähnt. Als sich Auxanius von Arles i. J. 543 um diese Ehre bewirbt, antwortet der Papst Vigilius, er würde recht gern darauf eingehen, müsse aber erst den Kaiser befragen. Ähnlich hat Vigilius noch einmal, und in einem besonderen Fall auch Gregor d. Gr. sich geäussert, während dieser sonst bei den Pallien-Verleihungen des Kaisers nicht erwähnt.[928]) Welche Gründe dabei massgebend waren,

---

*) Aus dem gefälschten Brief des Papstes Zacharias an Bischof Austrobert von Vienne ist zu ersehen, dass noch um d. J. 1100, als die Fälschung stattfand, eine derartige Vergünstigung in diesem Sinne aufgefasst wurde. Der Fälscher lässt den Papst schreiben: „Eine Dalmatica (sic!) senden wir zu Eurem Gebrauch, damit, weil Eure Kirche von diesem Sitze die Lehre des Glaubens empfangen hat und die Sitte der bischöflichen Kleidung, sie auch ebendaher den Ehrenschmuck empfange.“[927])

---

923) Vita Caesarii I, 30 (22) M. 67, 1016 C: Pro qua re etiam papa Symmachus tanta meritorum ejus dignitate permotus, non solum verissime eum Metropolitanae honore suspexit, sed et concesso specialiter pallii decoravit privilegio. — Vergl. die Motivierung der exzeptionellen Pallium-Verleihung an Bischof Syagrius von Autun von seiten Gregors d. Gr. J—E 1751 (epist. IX, 108) Langen G. d. r K. II, 469. Gundlach N. A. XV, 248.

924) Vergl. J—E 1749 (Juli 599) Gregor d. Gr. an Desiderius von Vienne. — J—E 1830 derselbe an Aetherius von Lyon (Juni 601).

925) J—E 1437 (12. August 595).

926) Vita Caesarii I, 30 (22) M. 67, 1016 C: Diacones ipsius ad Romanae instar ecclesiae Dalmaticarum fecit habitu praeeminere. Vergl. über die Dalmatica Krieg in Kraus R E II, 207 ff. (s. v. Kleidung No. 7).

927) Epistolae Viennenses spuriae ed. Gundlach No. 14 p. 94: Dalmaticam usibus vestris misimus, ut, quia ecclesia vestra ab hac sede doctrinam fidei percepit et morem habitus sacerdotalis, ab illa etiam percipiat decorem honoris.

928) Vigilius an Auxanius J—K no. 915. 918. — Gregor d. Gr. ep. IX, 11 J—E no. 1491.

haben wir hier nicht zu untersuchen.[929]) Jene drei Fälle reichen schwerlich aus, um ein kaiserliches Recht der Zustimmung zu begründen[930]), noch viel weniger dürfen sie dazu verwandt werden, um von hier aus

---

929) Der erste Papst, welcher bei der Verleihung des Palliums von der kaiserlichen Genehmigung spricht, ist Vigilius. Dieser war eine Kreatur der oströmischen Kaiserin Theodora. In ihrer Gegenwart und unter Beisein des Vigilius wurde nach dem Liber Pontificalis dem Vorgänger, Papst Silverius, sein Amtskleid, das Pallium, von den Schultern genommen und darauf seine Absetzung verkündigt. Belisar setzt dann den Vigilius als Papst ein. Aus Liebedienerei gegen Ostrom hat Vigilius bei dem Kaiser vorher angefragt, ehe er dem Auxanius von Arles d. 22. Mai 545 das Pallium verlieh. Bei Übersendung desselben ermahnt er diesen für Justinian und Theodora zu beten und dahin zu streben, dass der Friede zwischen dem Kaiser und dem König Childebert aufrecht erhalten bleibe, ferner an Belisar einen Dankbrief zu richten, weil dieser die kaiserliche Bestätigung vermittelt habe. — J—K no. 918. — Ganz in derselben Weise verfährt Vigilius bei der Pallium-Verleihung an Bischof Aurelianus von Arles. Er verbindet mit der Ankündigung der Auszeichnung (d. 23. August 546) fast die nämlichen Aufforderungen J—K 918. — Weshalb Gregor d. Gr. i. J. 597 bei exzeptionellen Pallium-Verleihung an Syagrius v. Autun die Zustimmung des Kaisers Mauricius eingeholt hat (J—E 1491 Reg. VIII, 4), ist freilich weniger durchsichtig. Aber es will wohl beachtet sein, dass derselbe Papst bei der regelrechten Pallium-Verleihung an Virgilius v. Arles d. 12. August 595 nichts von der Bestätigung des oströmischen Kaisers sagt, wohl aber die Billigung des Frankenkönigs Childebert hervorhebt (J—E 1376 Reg. V, 60). In dem allen hat man wahrscheinlich nur gelegentliche Akte der Höflichkeit zu sehen, die im Kurialstil zu scheinbarer Wichtigkeit aufgebauscht werden. — Vorsichtigerweise wurden jene Höflichkeiten von den Päpsten regelmässig dann unterlassen, wenn sie einen Unterthanen des konstantinopolitanischen Kaisers auszeichneten, damit sich daraus kein Bestätigungsrecht entwickele. So glaube ich die von Löning II, 94 ausgesprochene Vermutung modifizieren zu müssen: „dass der Papst nur, wenn er Bischöfen das Pallium erteilen wollte, die nicht der kaiserlichen Gewalt unterstanden, der Zustimmung des Kaisers bedurfte, nicht aber für die Erteilung des Palliums an Bischöfe des oströmischen Reichs.“

930) Hinschius KR II, 26 leugnet, in Übereinstimmung mit Phillips, dass die Päpste bei der Verleihung des Palliums verpflichtet gewesen seien, die Bestätigung des Kaisers einzuholen. Meiner Ansicht nach mit Recht. Löning II, 92 f. legt grosses Gewicht darauf, dass in 3 von den 5 Fällen, in welchen in der merovingischen Zeit der Papst nachweisbar an fränkische Bischöfe das Pallium erteilt habe, er vorher die Zustimmung des Kaisers eingeholt habe. Es lasse sich keine genügende Erklärung dafür angeben, dass der Papst zu einer solchen Handlung die kaiserliche Genehmigung eingeholt hätte, wenn er nicht dazu verpflichtet gewesen wäre. Gundlach N. A. XV, 247 stimmt Löning bei. Hiergegen ist dreierlei zu bemerken: a) ist nicht abzusehen, weshalb die Verleihungen an fränkische Bischöfe von den übrigen isoliert werden, b) ist jene Rechnung zu beanstanden. Nicht 5 Fälle liegen vor, sondern 7: 1) die Verleihung an Cäsarius, dessen Privileg sich ausdrücklich auf die Merovinger-Reiche mitbezieht, 2) an Auxanius, 3) an Aurelianus, 4) an Sapaudus, 5) an Virgilius, 6) an Syagrius von Autun, 7) an Florian v. Arles d. 23. August 613 J—K 2001. 2002. Nur bei dreien ist von der Zustimmung des Kaisers die Rede. c) Bei den Pallium-Verleihungen durch Papst Vigilius lässt sich sehr wohl „eine genügende Erklärung“ für die Berücksichtigung des kaiserlichen Hofes angeben (vergl. die vorige Anmerkung).

Theorien über Herkunft und Bedeutung des Gebrauches aufzustellen.[931]) Als Symmachus dem Cäsarius das Pallium verleiht, sagt er über die Zustimmung des Kaisers oder des Königs Theoderich kein Wort. Von der ersteren kann ohnehin um diese Zeit keine Rede sein, und die Bestätigung des Königs wird der Papst nicht ausdrücklich nachgesucht haben, da er offenbar die Auszeichnung als eine rein kirchliche behandelt und keineswegs als eine halb und halb staatliche „Ordens"-Verleihung.[932]) Aber Symmachus wusste, dass er mit seiner Auszeichnung des Arelatenser Bistums und des Inhabers desselben durchaus im Sinne des Königs handelte. Diesem konnte es nur erwünscht sein, dass der von ihm selbst hoch geehrte Mann auch in der katholischen Kirche gefeiert wurde, und die Erhebung einer im Gothenreich liegenden Stadt zur kirchlichen Hauptstätte des ganzen Galliens kam der Stärkung seines Einflusses auf die burgundischen und fränkischen Verhältnisse zu gute.

So konnte Cäsarius Ende 513 mit vollster Befriedigung die Heimreise antreten. Zum vierten Mal hatte für ihn alles auf dem Spiele gestanden, und immer waren die Leiden und Demütigungen Durchgangspunkte gewesen zur Erreichung neuer Erfolge. Als er krank von Lérins kam, schien sein Lebensplan vernichtet: da fand er in Arles eine neue Heimat, neue Bildungseinflüsse, neue Freunde und einen Wirkungskreis. Dann wird er als politisch verdächtig nach Bordeaux verbannt; bald aber kehrt er zurück, geehrt durch das Vertrauen des Königs und als Leiter der Bischöfe des südgallischen Westgothenreichs. Bei der Belagerung von Arles verlor er durch die Beschuldigungen seiner Feinde fast sein Leben; aber kurz darauf stand er vor dem Urteil seiner Mitbürger als gerechtfertigt da und gewann durch seine aufopfernde Liebesthätigkeit die Herzen. Zuletzt war er als ein des Hochverrats Angeklagter gefangen weggeführt und kehrte jetzt im Triumph zurück, vom König hoch geehrt, von dem Nachfolger Petri in unerhörter Weise ausgezeichnet, mit vollen Händen Wohlthaten spendend aus einem reichen Schatz, den die allgemeine Liebe jenseits der Alpen ihm gesammelt hatte. Aber nicht bloss neue Ehre und neuen Besitz hatte er in Italien erworben, er brachte auch eine Fülle von dort gewonnenen Einsichten und Erfahrungen mit. Erst jetzt, nachdem er sein vierundvierzigstes Lebensjahr bereits hinter sich hatte, war seine Ausbildung im wesentlichen fertig; erst jetzt wirken seine Kräfte und Talente sich nach allen Seiten aus. Die Unruhe und der Wechsel in seinem äusseren Leben hören auf. Er steht da wie ein mächtiger Baum, der langsam gewachsen ist und nun seine Zweige nach allen Seiten hin ausbreitet.

---

931) De Marca, Baluzius, Thomassin und Marriott leiteten die Auszeichnung durch das Pallium von dem Kleide her, das die oströmischen Kaiser als Konsuln trugen. Hierher sollte sich das Zustimmungsrecht derselben zu den päpstlichen Pallien-Verleihungen schreiben (s. Kraus R E II, 575 f.).

932) Löning G. d. d. KR II, 89 vergleicht die Auszeichnung durch das Pallium mit den modernen Ordensverleihungen. Dieser Vergleich ist nicht glücklich.

Zehntes Kapitel.

Cäsarius und die katholische Kirche.

Wir haben gesehen, wie Cäsarius zu seiner Stellung als Primas von Gallien und als Vikar der römischen Bischöfe gelangte. Von nun ab wird seine Handlungsweise durch diese Position wesentlich bestimmt. Um ein deutliches Bild von dem Verhältnis des gallischen Episkopats jener Zeit zu den Päpsten zu gewinnen, ist es nötig, die Kirchenpolitik des römischen Stuhls während der ersten Dezennien des 6. Jahrhunderts in ihren Hauptmomenten sich gegenwärtig zu halten. Die urkundlichen Quellen fliessen reichlich, aber es ist ein viel umstrittenes Gebiet. Die Kundgebungen der Zeitgenossen des Cäsarius auf dem Stuhle Petri sind von den Ultramontanen des 19. Jahrhunderts als Anknüpfungspunkte und als Beweismittel benutzt. Die Proklamation des Infallibilitätsdogmas vom 18. Juli 1870 ist unter Berufung auf Papst Hormisdas und z. T. mit dessen Worten erfolgt, nicht ohne entschiedenen Widerspruch der Opposition gegen diese Verwertung. Für die Beurteilung der Stelle, welche Cäsarius von Arles in der kirchengeschichtlichen Entwickelung einnimmt, ist es nicht unwichtig, ob sich die Infallibilisten mit Recht auf Hormisdas berufen oder nicht.

Während vor der italischen Reise des Cäsarius soviel wir wissen, kein brieflicher Verkehr zwischen ihm und den römischen Bischöfen stattgefunden hatte, beginnt von nun an seine Korrespondenz mit den Päpsten. Wahrscheinlich ist sie uns nicht vollständig überliefert. Hätte der Arelatenser in seinen Briefen einer gekünstelten und verschrobenen Rhetorik gehuldigt, so würde man alles, was aus seiner Feder stammte, als Stilmuster aufgehoben und vervielfältigt haben. Seine einfache und natürliche Schreibweise sagte aber dem verdorbenen Zeitgeschmack so wenig zu, dass auch die auf uns gekommenen Briefe schwerlich überliefert sein würden, wenn nicht ihre kirchenrechtliche Bedeutung sie der Aufmerksamkeit empfohlen hätte. Zum Glück reicht das Vorhandene vollständig aus, um uns einen Einblick in sein Verhältnis zu sieben verschiedenen Päpsten zu eröffnen, die seit jener Zeit bis zu seinem Tode auf dem Stuhl Petri sassen.

Als Cäsarius nach Arles zurückgekehrt war, stiess er bei der Ausübung der ihm von Symmachus bestätigten Rechte sofort auf Widerstand. Dass die Metropolitangewalt über die zu Burgund gehörigen Bischöfe des ihm zugesprochenen Sprengels zunächst nur auf dem Papier stand, wurde schon hervorgehoben. Aber auch in dem Gothenreich waren keineswegs alle Bischöfe gewillt, die Oberherrschaft von Arles anzuerkennen. Aquä Sextiä war früher die Hauptstadt von Narbonensis II. gewesen, daraus ergaben sich für den Bischof Ansprüche auf die Metropolitanstellung. Es ist sehr wohl möglich, lässt sich jedoch nicht beweisen, dass vor dem fünften Jahrhundert Aix den kirchlichen Mittelpunkt für die Provinz bildete. Auf keinen Fall ist aber in dieser Zeit

der Aquenser Bischof dem Arelatensischen untergeordnet gewesen. Es war eine Neuerung, als im Jahre 417 Papst Zosimus die Anerkennung des kirchlichen Vorrangs von Arles von den Bischöfen der Narbonensis verlangte. Unausgesetzt trachteten die alten Provinzial-Hauptstädte nach der kirchlichen Metropolitenstellung. Nach dem Tode Karls des Grossen hat Aix dies Ziel erreicht[933]), und seine Würde bis auf den heutigen Tag behauptet. Dass sich zur Zeit des Cäsarius der Bischof von Aix dem Arelatensischen schwer unterordnete, lag in der Natur der Sache, da die Erinnerung an die alte Provinzial-Einteilung damals noch sehr lebendig war. Vielleicht haben auch die Versprechungen Theoderichs, frühere Rechte und Privilegien zu schonen (resp. wiederherzustellen), den Versuch des Aquenser Bistums ermutigt, neue Ansprüche unter altem Titel zu erheben. Der Bischof von Aix weigerte sich also, der Einladung des Cäsarius zu einer Ordination (oder einem Konzil) Folge zu leisten, oder er erklärte zum voraus, gegebenen Falles nicht Folge leisten zu wollen. Cäsarius wurde dadurch zur Verteidigung seiner Stellung gedrängt. Dass er sich deshalb nach Rom wandte, war eine Neuerung und widersprach dem altkirchlichen Brauch. Noch im Jahre 506 hatte das Konzil zu Agde erklärt, einem Bischof, welcher zum Konzil nicht erscheine, werde die Gemeinschaft mit seinen Amtsgenossen gekündigt.[934]) Damals hatte Cäsarius sich nicht auf ein päpstliches Gebot berufen,

---

933) Über die gallischen Provinzialverbände der älteren Zeit vergl. K. Müller KG. I, 231: „In Spanien und Gallien bestehen Metropolitanverbände, aber jedenfalls in Gallien noch lange nicht überall, nicht einmal in den Südprovinzen. Erst zu Anfang des 5. Jahrhs. haben sich hier im Süden die Verhältnisse zu befestigen begonnen.“ — Über Arles und Aix s. das Schreiben des Papstes Zosimus vom 29. Sept. 417 an die Bischöfe der Viennensis und Narbonensis II (J—K 334): „Jussimus autem praecipuam, sicuti semper habuit, metropolitanus episcopus Arelatensium civitatis in ordinandis sacerdotibus teneat auctoritatem. Viennensem, Narbonensem Primam et Narbonensem Secundam provincias ad pontificium suum revocet.“ — Es ist auffallend, dass der Bischof von Aix 506 zu Agde nicht mitunterschrieben hat. (Wenn Longnon p. 450 das Gegenteil behauptet, so ist dies ein Versehen. Gratianus, episcopus de Aquis steht allerdings unter den Agathensischen Bischöfen; aber damit ist nicht ein B. von Aquae Sextiae, sondern einer der civitas Aquensium in der Novempopulana gemeint, heute Dax Dép. Landes, wie Longnon p. 590 selbst angiebt. Das Richtige hat Wiltsch K. Geogr. u. Stat. I, 101.) Möglicherweise bedeutet das Fehlen der Unterschrift schon den Anfang der Renitenz gegen die Vorherrschaft von Arles. Zur Zeit des Frankfurter Konzils i. J. 794 bestand über die Stellung von Aix noch Unsicherheit, im Testament Karls des Gr. fehlt Aquae unter den Metropolen. Die erste glaubwürdige Nachricht über die Metropolitanstellung von Aix findet sich in einem Schreiben des Papstes Johann VIII vom 14. Juni 879 (J—E no. 3264) Rostagno Arelatensi, Sigobodo Narbonensi, Rotberto Aquensi archiepiscopis. (Vergl. Wiltsch I, 303. 329. 354.) Nach der Gallia christ. I, 303, welcher Longnon p. 185 folgt, hatte Benedictus v. Aix bereits 828 die Metropoliten-Würde.

934) Concil. Agath. c. 35 Bruns II, 153 (Si episcopus a metropolitano admonitus pro synodo vel ordinatione episcopali venire distulerit) . . . Quod si defuerint, sicut prisca canonum praecipit auctoritas, usque ad proximam synodum caritate fratrum et ecclesiae communione priventur.

sondern auf „die Auktorität alter Canones.“ Hiermit ist zurückgegriffen auf den 18. und 19. Kanon der um die Mitte des fünften Jahrhunderts versammelten zweiten Synode zu Arles.[934a] Und dort wiederum wurde das Recht des Arelatenser Bischofs, gallische Konzile auszuschreiben, keineswegs mit einem Hinweis auf päpstliche Privilegien begründet, sondern vielmehr an das grosse vornicänische Konzil erinnert, das im Jahre 314 zu Arles in der Donatisten-Frage getagt hatte. Zu diesem Konzil sei man aus aller Welt Enden zusammengekommen, vorzugsweise aber aus allen Teilen Galliens.[934b] Man bezog sich also auf eine Kirchenversammlung, die nicht von dem römischen Bischof, sondern vom Kaiser veranstaltet worden war und dem Papst ihre Beschlüsse als fait accomplit mitteilte.[934c] Cäsarius hätte im Jahre 513 versuchen können, auf Grund des 2. Arelatenser Konzils die Bischöfe der Provence, welche in Agde versammelt gewesen waren, zu veranlassen, den Verkehr mit dem Bischof von Aix abzubrechen. Man sollte denken, dass dieser dadurch ebenso gut zum Nachgeben hätte gezwungen werden können, als wenn der Papst eingriff. Aber bei der Schmälerung des gothischen Gebiets in Gallien seit dem Friedensschluss, bei der Unmöglichkeit, eine Synode der Arelatenser Kirchenprovinz zu versammeln, und vielleicht auch, weil die später hervortretende, neidische Gesinnung der bischöflichen Kollegen auf die grossen Erfolge des Arelatensers sich schon damals bemerkbar machte, musste Cäsarius suchen, mit Hilfe Roms seine Ansprüche zu behaupten. Dies konnte am wirksamsten geschehen, wenn er sich nicht persönlich an den Papst wandte, sondern seine Geistlichen für die Sache interessierte, wenn er im Namen seiner Kirche redete und dem römischen Bischof den Beweis lieferte, dass er bei seinem Aufenthalt in Italien nicht lediglich aus Opportunitätsgründen sich an ihn angeschlossen habe, sondern dass er eben jetzt in Gallien bestrebt sei, die Ergebenheit gegen den Stuhl Petri zu pflegen. Er sandte deshalb im Frühjahr 514 den Abt Ägidius und seinen Sekretär Messianus, denselben, welcher später die Vita Caesarii verfassen half, mit einem Bitt-

---

934a) Dies ist von Hefele übersehen, der die prisca canonum auctoritas auf die 6. karthagische Synode d. J. 401 bezieht.

934b) Conc. Arelat. II c. 19. (Si quis episcopus ad synodum venire distulerit aut de concilio sine permissu discesserit) Si quis autem adesse neglexerit, aut coetum fratrum antequam concilium disolvatur crediderit deserendum, alienatum se a fratrum communione cognoscat, nec eum recipi liceat, nisi in sequenti synodo fuerit absolutus. — Der 18. Kanon aber spricht gerade dem Arelatenser Bischof das Berufungsrecht zu: Ad Arelatensis episcopi arbitrium synodus congreganda, ad quam urbem ex omnibus mundi partibus, praecipue Gallicanis sub sancti Martini [l. Marini] tempore legimus celebratum fuisse atque conventum. Si quis commonitus infirmitatis causa defuerit, personam vice sua dirigat. (Die infirmitas auch Agath. c. 35 erwähnt).

934c) Concil. Arelat. I (i. J. 314) Bruns II, 107: Das denkwürdige Prooemium lautet: Domino sanctissimo fratri Silvestro Marinus vel coetus episcoporum qui adunati fuerunt in oppido Arelatensi. Quid decreverimus communi consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant. Über das Verhältnis dieses Konzils zum Papst vergl. Möller KG. I, 349.

schreiben der Arelatenser Kirche nach Rom. Dieses Schriftstück beginnt mit dem Bekenntnis, dass dem apostolischen Stuhl der Prinzipat über alle Kirchen des Erdkreises gebühre; deshalb müsse derselbe aber auch dafür sorgen, dass die von dort aus verliehenen Vorrechte unerschüttert blieben. Symmachus möge deshalb den Bischof von Aix anweisen, den Einladungen seines Metropoliten Folge zu leisten.[935] Am 11. Juni 514[936] beantwortete der Papst die Bittschrift durch ein an Cäsarius „den geliebtesten Bruder" gerichtetes Schreiben. Er beauftragt ihn darin, auf die religiösen Zustände in Gallien und Spanien ein wachsames Auge zu haben, wenn es nötig scheine, Konzilien zu berufen, zu welchen sich auch der Bischof von Aix einzufinden habe, und in allen schwierigen Fällen nach Rom Bericht zu erstatten. Wenn ein Geistlicher aus Gallien und Spanien nach Rom reisen wolle, habe er sich mit einem Empfehlungsschreiben des Bischofs von Arles zu versehen.[937] Diese Antwort des Papstes bestätigt also das von Zosimus dem Bischof von Arles verliehene Recht, die Empfehlungsbriefe auszustellen, ohne welche kein Geistlicher aus Gallien nach Rom reisen dürfe[938]), aber er dehnt dasselbe auch auf Spanien aus, und zwar auf das ganze Spanien, nicht bloss auf den gothischen Teil desselben.[939] Ohne Zweifel hat hier die praktische Erwägung mitgewirkt, dass Arles bei der damaligen politischen Lage durchaus geeignet erscheine, als Brücke des kirchlichen Verkehrs zwischen Rom und der pyrenäischen Halbinsel zu dienen. Aber ausser diesen naheliegenden, praktischen Gedanken ist auch die Nachwirkung der früheren, politischen Bedeutung von Arles unverkennbar. Als i. J. 400 die Residenz des Präfektus Prätorio Galliarum von Trier nach Arles verlegt wurde, gelangte damit die Rhonestadt zur Herrscherstellung über ein Viertel des römischen Weltreichs: ganz Gallien, Spanien und Britannien waren diesem Stellvertreter des Kaisers unterworfen. Durch die Wiedervereinigung der Provence mit Italien wurden jetzt diese Traditionen wieder lebendig. Theoderich der Grosse stellte in seinen Proklamationen die Verbindung Südgalliens mit seinem Königtum ausdrücklich als eine Rückkehr zum alten Römerreich dar, ein Präfektus Prätorio Galliarum residierte wieder, wie einst, in Arles. Die Ausdehnung seines

---

935) Epist. Arelat. genuin. ed. Gundlach p. 42.

936) Das von Langen G. d. r. K. II, 248 angegebene Datum „d. 11. Januar 514" findet sich nur in einer jüngeren Handschrift. Das Richtige, auch chronologisch allein Mögliche, hat schon Thiel E. R. P. I, 729.

937) Ep. Arel. gen. no. 28 ed. Gundl. p. 41 s.

938) Schreiben des Zosimus vom 22. März 417: Zosimus universis episcopis per Gallias et septem provincias constitutis Epist. Arel. gen. no. 1 p. 5 l. 17 ss.

939) Hinschius K R. I, 590 spricht von einem Oberaufsichtsrecht über einen Teil Spaniens, als von Symmachus dem Cäsarius anvertraut. Der Brieftext aber hat l. c. p. 41, l. 18 tam in Gallica quam in Spania provinciis und ibd l. 29 de Gallicana vel de Hispania regionibus. — Die Ausdehnung der Vorrechte des Cäsarius über die ganze iberische Halbinsel war weder durch die gothischen Reichsgrenzen noch durch die Privilegien, welche Papst Simplicius (468—483) dem Bischof Zeno von Sevilla erteilt hatte, begrenzt. Der dem letzteren erteilte Vikariat (Thiel I, 213f. — J—K 590) war persönlich und ist nicht erneuert.

Machtbezirks war freilich sehr viel geringer als bei seinen Vorgängern in alter Zeit. Von Britannien war keine Rede mehr, und den grössten Teil von Gallien hatten Franken und Burgunder inne. Soweit seine Herrschaft reichte, bildete aber i. J. 514 die Stellung des Bischofs von Arles ein kirchliches Analogon zu der seinigen. Diese Analogie scheint noch spät nachgewirkt zu haben. Als am Ende des 6. Jahrhunderts Gregor d. Gr. den Grund zu der Wiedereroberung Britanniens legt, durch welche die Insel zwar nicht mehr mit dem römischen Reich, aber für fast ein Jahrtausend mit der römischen Kirche verbunden wurde, erhält sein Sendbote, der Abt Augustinus, die Anweisung, sich mit dem Bischof von Arles in Verbindung zu setzen.[940]) In Arles holt sich der Missionar die Bischofsweihe[941]), seine späteren, umfassenden Vollmachten finden an dem gallischen Machtbereich des Arelatensers ihre Grenze, und Gregor empfiehlt ihm die grösste Schohnung und Vorsicht bei der Bemühung, hie und da auch im Frankenreich eingewurzelte Missbräuche durch seinen Einfluss abzustellen. Der Papst wurde zu dieser Vorsicht bestimmt durch die Rücksicht auf die Macht der Merovinger und auf die hergebrachte Selbständigkeit der fränkischen Landeskirche. Gregor verstand, wo es sich um eingewurzelte Gewohnheiten handelte, Neues allmählich vorzubereiten. Dieselbe Vorsicht, welche überhaupt für das Papsttum charakteristisch ist, zeigt sich auch in dem Verhalten des Symmachus dem Cäsarius gegenüber. Inhaltlich sind die Rechte, welche ihm übertragen werden, ziemlich dieselben, welche im 5. Jahrhundert die Bischöfe von Thessalonich als Vikare des römischen Stuhles ausübten, sie decken sich auch im ganzen mit den Befugnissen, welche den Bischöfen von Arles in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts von den Päpsten als ihren Vikaren zugestanden wurden. Die Verleihung des Palliums drückte die Vikariatsstellung des Arelatensers symbolisch aus. Und doch vermeidet Symmachus die ausdrückliche, technische Benennung dieser Stellung.[942]) Auch die folgenden Päpste haben sie vermieden, obgleich sie mit Cäsarius und dessen Nachfolgern, als mit ihren Stellvertretern, faktisch einen lebhaften Verkehr unterhielten. Der Grund ist in der Selbständigkeit zu suchen, welche die gallische Kirche noch immer Rom gegenüber behauptete. Bei dem altkirchlichen Sinn, der in Cäsarius lebte, sah dieser sich als Nachfolger des vom Apostel Petrus entsandten Trophimus an. Trotz seiner Verehrung für den römischen

940) Schreiben Gregors d. Gr. vom 23. Juli 596 an B. Virgilius v. Arles (J—E 1437) und an Augustinus vom 22. Juni 601 (J—E. 1843) vergl. auch Gundlach N. A. XV, 248.

941) Vergl. Möller K G. II, 45.

942) Für den päpstlichen Vikariat ist die Bezeichnung vice nostra, vicem nostram der technische Ausdruck (Hinschius K R. I, 586). Auch Thessalonich gegenüber sind die Päpste anfangs vorsichtig mit der Anwendung. ganz wie bei Arles, nur dass dort die Sache schneller geht. Der erste Brief Innocenz des I. an den Bischof von Thessalonich (J—K no. 285) bewegt sich in unbestimmten Ausdrücken, zehn Jahre später (d. 17. Juni 412, J—K no. 300) erfolgt die direkte Aufforderung: Arripe itaque, dilectissime frater, nostra vice per suprascriptas ecclesias, salvo earum primatu, curam.

Stuhl hätte aber selbst er es schwerlich als eine Steigerung seiner Würde betrachtet, wenn er schlechtweg als Vikar des jedesmaligen Papstes an der Tiber figuriert hätte. Nannte man doch ihn selbst und seine Kollegen ebenso gut mit dem Titel papa wie jene. Vollends wäre es den Landsleuten des Cäsarius gegenüber für Rom gefährlich gewesen, jetzt, wo der alte Zusammenhang eben erst wieder ins Bewusstsein trat, die Zügel zu straff anzuziehen, besonders für einen Papst wie Symmachus, dessen eigenes Bistum nicht auf den festesten Füssen stand. Er wollte auch den Avitus von Vienne und die fränkischen Bischöfe, besonders den einflussreichen Remigius von Rheims († ca. 533), nicht unnötig verstimmen, zumal niemand wissen konnte, wie sich die politische Zukunft gestalten werde. Deshalb hielten es die Päpste auch noch in den nächsten Jahrzehnten für geratener, bei allen Begünstigungen der Arelatenser Bischöfe deren Stellung in einer gewissen Unbestimmtheit schweben zu lassen. Sie liessen, das im 5. Jahrhundert mehrfach gestörte Verhältnis erst einwurzeln und ausreifen, ehe sie versuchten, für sich Früchte davon einzuernten. Die Zeit des Episkopats des Cäsarius war für sie eine Wartezeit. Vor allem durfte Symmachus im Jahre 514 nichts übereilen. Erst drei Jahrzehnte später, nachdem sich die Gallier an den bestehenden Zustand gewöhnt und die politischen Verhältnisse des Landes eine festere Gestalt angenommen hatten, fand es Papst Vigilius geraten, den Bischof Auxanius von Arles förmlich zu seinem Vikar zu ernennen.[943]) Damals, drei Jahre nach dem Tode des Cäsarius, waren die Franken unbestrittene Herren von ganz Gallien, ihr Gebiet erstreckte sich bis in Italien hinein, sie bildeten die ausschlaggebende Macht in Westeuropa. Da bedurfte der Papst dringend eines Mittelsmannes zwischen sich und den fränkischen Höfen, der Arelatenser Bischof schien vorzüglich geeignet, auf die fränkische Politik bestimmend einzuwirken.[944]) An dergleichen konnte zur Zeit des Cäsarius noch nicht gedacht werden. Wir werden später sehen, dass die Ausbildung der fränkischen Nationalkirche und andere Ursachen die grossen Hoffnungen, welche man zu Rom auf das Arelatenser Vikariat setzte, vereitelt haben.

Die Antwort des Symmachus auf die Bittschrift der Arelatenser Kirche war kaum an ihre Adresse gelangt, als der Papst starb. Cäsarius hat dadurch nicht viel verloren. Als beide Männer in Rom zusammentrafen, hatten sie eine zu verschiedene Entwickelung durchgemacht, als dass sie einander innerlich hätten nahe treten können. Der aus dem halb-barbarischen Sardinien[945]) als Heide nach Rom eingewanderte Opportunist stand an theologischer Bildung, Lauterkeit des Charakters und

---

943) Dilectissimo fratri Auxanio Vigilius (d. 22. Mai 545, Epist. Arelat. gen. no. 41 l. c. p. 62 l. 15) agenti vices nostras. — Es ist interessant zu sehen, wie dieser Brief und der analoge no. 43 in der biblischen Begründung des Vikariats-Verhältnisses das in der vorigen Anmerkung erwähnte Schreiben des Innocenz an den Bischof von Thessalonich als Vorlage benutzen.

944) Vergl. über die Vermittler-Rolle, welche Vigilius den Bischöfen von Arles zumutet, Baxmann Politik d. P. I, 33 ff. und G. Richter, Annalen des fränk. Reichs S. 59 Anm. 1.

945) Liber Pontif. ed. Duchesne LIII p. 260: „Symmachus natione Sardus".

Noblesse der Gesinnung tief unter dem Zögling von Lérins, dem Schüler des Julianus Pomerius, dem Jünger Augustins. Welch' hässliches Bild erhalten wir von den römischen Zuständen, wenn wir die salbungsvollen Worte, durch welche Symmachus in dem ersten Brief an Cäsarius jede Art von weltlicher Verwendung des Kirchenguts, jede ehrgeizige Amtsbewerbung, vor allem jede Bestechung, verurteilt, mit der von demselben Papst geübten Praxis vergleichen! Charakteristisch ist dafür besonders der Geldhandel mit Ennodius. Während des Schismas zwischen den beiden Päpsten Symmachus und Laurentius wurden zur Bestechung einflussreicher Hofleute des Theoderich grosse Summen gebraucht. Da es nun Symmachus an Geld fehlte, bat er den Ennodius, vorläufig das Nötige auszulegen.[946] Er scheint gehofft zu haben, dieser werde um der himmlischen Belohnung willen auf die Rückerstattung verzichten. Der zelotische Vorkämpfer der „himmelhohen" Erhabenheit des apostolischen Stuhls über alle irdische Gewalt mochte aber die 400 Goldstücke in diesem Leben nicht missen, er schrieb deshalb, als die Rückzahlung gar zu lange auf sich warten liess, an die Männer, welche Symmachus nahe standen, herzbewegliche Briefe, in denen er bat, sie möchten beim Papst dahin wirken, dass er endlich wieder zu seinem Gelde komme.[947] Auch sein Bischof (wahrscheinlich der Mailändische) sei in die Sache verwickelt. Der Überbringer des Schreibens, heisst es in dem letzten derartigen Brief, sei ein zuverlässiger Mann, ihm möge doch das „Sümmchen" gleich mitgegeben werden. Die Adressaten möchten diesen nicht abweisen mit der Begründung dass der Handel nicht in ihre Amtsbefugnis gehöre, sie müssten es vielmehr für einen Gewinn erachten, einem frommen Mann wieder zu dem Seinen zu verhelfen. Er selbst bitte Gott, dass dieser sie richtig inspirieren möge; ohne Zweifel würde himmlischer Lohn ihnen zu teil werden, wenn sie seine Bitte erfüllten.[948] Wir wissen nicht, ob dem Gesuch des Ennodius Folge gegeben ist, doch ist dies wohl anzunehmen, da er später derartige Bittschriften nicht mehr im eigensten Interesse, sondern nur für Freunde oder Verwandte an den Papst und dessen Umgebung gerichtet hat. Im Jahre 532 erregten die verschiedenen Kandidaten für den päpstlichen Stuhl durch ihren Wettstreit im Bestechen solches Ärgernis, soviel Armengut und (bei den Anschauungen der damaligen Zeit ein besonders schlimmes Zeichen!) selbst heilige Gefässe wurden dabei veruntreut, dass die ostgothische Regierung sich gezwungen sah, einzuschreiten. Für die staatlichen Rechtsanschauungen sowohl wie besonders für die kirchliche Praxis ist es aber ein trauriges Zeichen, dass König Athalarich nur soweit ging, zu verbieten,

— Apologeticus Symmachi episcopi Romani adversus Anastasium imperatorem cap. 6. (Thiel I, 702): „Roma mihi testis est et scrinia testimonium perhibent, utrum a fide catholica, quam in sede beati apostoli Petri veniens ex paganitate suscepi, aliqua ex parte deviaverim."

946) J—K 758 *Symmachus Ennodium rogat, ut in aula Theoderici regis expensas pro utilitate apostolicae sedis solvat.

947) Ennodii epist. III, 10. — VI, 16. — VI 33. s. Thiel I, 784.

948) Ennodius Hormisdae et Dioscoro (epist. VI, 33; Thiel I, 992) vergl. Langen G. d. r. K. II, 239.

dass mehr als 3000 Goldstücke (Solidi) zu dem genannten Zweck verwendet würden.[949]) Wie reimt sich diese Praxis zu den unaufhörlichen klerikalen Tiraden über den supranaturalen Charakter der Kirche und die Verwerflichkeit der Simonie? Solchen Männern gegenüber, wie Cassiodorius einer war, wird man mit dem Vorwurf bewusster Heuchelei zurückhalten; von sittlicher Verblendung aber und Charakterschwäche wird man sie nicht freisprechen können.

Papst Symmachus hat von Schwäche des Charakters während seines Pontifikats wiederholt die deutlichsten Beweise gegeben. Es hätte schlimm für den päpstlichen Stuhl und für die Sache der römisch-katholischen Kirche ablaufen müssen, wenn seine nächsten Nachfolger ihm ähnlich gewesen wären. Die damalige Lage verlangte energische Charaktere. Schon in den ersten Jahren des Pontifikats des Sardiniers war in der Umgebung des päpstlichen Stuhles ein solcher Charakter hervorgetreten [950]), ein Mann zum Herrscher bestimmt, der unermüdliche Thatkraft mit weitblickender Umsicht, unbeugsame Härte mit listiger Berechnung verband. Er war in Latium geboren [951]), und wenn er auch einen persischen Namen trug [952]), zeigt er doch in keinem Stück die Eigenschaften der Orientalen, sondern in seiner eisernen Willenskraft erscheint er als echter Römer. Hormisdas hat nur 9 Jahre auf dem Stuhle Petri gesessen, aber ohne alle Frage ist er in den dreizehn Dezennien zwischen Leo d. Gr. und Gregor d. Gr. der bedeutendste Papst gewesen, eine echte Hierarchengestalt, an Gregor VII. und Innocenz III. erinnernd, aber ganz antik geartet. Er zeigt, wie viel Lebenskraft doch noch im Römertum des 6. Jahrhunderts steckte. Nicht ohne Bewunderung erkennt man in seinen Briefen die Spuren einer weltumspannenden Thätigkeit; es wirkt erfrischend, dort nicht die Herrschaft der Phrase und des selbstgefälligen Scheinlebens, sondern konsequente Verfolgung klarer Ziele zu finden. Fragen wir nun aber nach den Zielen selbst, so tritt uns sofort die Grenze der Begabung und der Eigenart des herrschgewaltigen Mannes entgegen: seine rastlose Arbeit dient nur dem einen Gedanken: Herrschaft des römischen Stuhles. Leo, Gelasius I. und Gregor, ja selbst Anastasius II., sind Theologen gewesen: dem Hormisdas liefert die Theologie nur Kampfmittel. Ein „metaphysisches Bedürfnis“, von modernen Philosophen mit Recht als dem religiösen verwandt erklärt, existiert nicht für ihn. Er ist auch kein religiöser Charakter. Wohl weiss er in kraftvoller Rhetorik jenes Paulus-Wort zu verwerten, wodurch jeder mit dem Fluch belegt

949) Cassiodor Varia IX, 15 vergl. Langen l. c. II, 313—315.

950) Vergl. Symmachi epistola 6 vom 6. November 502 (J—K p. 98) Thiel I, 685. 687.

951) Das Papstbuch bezeichnet den Hormisdas allerdings als „Campanus“, fügt aber hinzu de civitate Frisinone. Hieraus ergiebt sich, dass Campanus in dem mittelalterlichen, weiteren Sinne gebraucht ist (vergl. Duchesne l. c. p. 272). Frusino oder Frisino liegt mitten in Latium, im alten Herniker-Gebiet.

952) Ὁρμίσδας, Ὁρμίσδης, Ὁρμήσδας ist ein persischer Name. Ein Sohn des Chosroes, gegen den Justinian Krieg führte, und ein Enkel desselben Königs hiessen so.

wird, der ein anderes Evangelium predigt[953]), — aber von dem Inhalt des paulinischen Evangeliums ist dabei gar nicht die Rede, sondern nur davon, dass jeder unter dem Fluche steht, der es wagt, den Nachfolgern des Petrus und Paulus gegenüber in kirchlichen Dingen eine andere Meinung zu haben, der insbesondere nicht alle diejenigen orientalischen Patriarchen und Bischöfe für verdammt erklärt, welche von den Päpsten als verdammt bezeichnet werden. Genau ebenso werden die innigen und tiefsinnigen Sprüche des Johannes-Evangeliums für die Herrschaftsansprüche des römischen Stuhles verwertet.[954]) Von einer Seite, wo man derartiges nicht erwarten sollte, dem oströmischen Kaiser, muss sich der eifernde Papst daran erinnern lassen, dass er in Gefahr stehe, über seinem Zelotismus für die Formeln des Chalcedonensischen Konzils zu vergessen, dass Christus als der neue Adam der Menschheit vor allen Dingen Vergebung der Sünden gebracht habe.[955]) Hormisdas denkt nicht daran, auch von dem Gegner Rat anzunehmen; wie dringend er die christliche Demut andern zu predigen weiss[956]), ist er doch weit entfernt, dieser Tugend selbst nachzustreben. Den Kaiser, welcher päpstliche Forderungen mit einem „non possumus“ beantwortet, vergleicht er kurzerhand mit dem König Usia, der sich erfrechte, das priesterliche Recht, Opfer darzubringen, sich selbst beizumessen, und deshalb mit Aussatz geschlagen wurde.[957]) In ähnlicher Weise wird überall von Hormisdas die heilige Schrift gemissbraucht. Die grosse Energie des Papstes wendet sich immer nur nach aussen, nie nach innen, und dies wirkt auf jeden unbefangenen Leser der Briefe so abstossend, dass der Gedanke nahe liegt, in Hormisdas nur einen heillosen Verderber des Evangeliums und einen Zerstörer des wahren Wesens der Kirche zu sehen. Aber um gerecht zu sein, darf man nicht vergessen, dass von dem Papsttum allerdings gegenüber Ostrom das Interesse der Kirche vertreten worden ist. Es kann schwerlich bestritten werden, dass in dem Chalcedonense die im Abendland herrschende religiöse Anschauung ausgedrückt wurde. Auch scheint die Kirchengeschichte den Beweis zu liefern, dass diese abendländische Frömmigkeit der orientalischen von vornherein überlegen war. Dass ferner eine kirchliche Gemeinschaft sich nicht von der weltlichen Regierungsgewalt ihre Glaubenssätze dekretieren lassen kann, ist unleugbar. Wir können deshalb nicht umhin, in den Päpsten Vor-

953) Hormisdae ad archimandritas Syriae d. 9. Febr. 518 (J—K no. 800) Thiel I, 829.

954) Joh. 14, 28 in der epistola 25 (d. 2. April 517) Thiel I, 789. — Joh. 14, 27 in epist. 2. Thiel I, 745. — Joh. 10, 3. 14. ibd. p. 817. usw.

955) Anastasii Augusti epist. ad. Hormisdam papam d. 11. Juli 517 (Thiel I, 813).

956) Hormisdas an Johannes v. Nicopolis d. 15. Nov. 516 (Thiel p. 775) über Jes. 66, 2. 5. — Hormisdas an Dorotheus von Thessalonich d. 12. April 517 (Thiel p. 811): Ubi est, Domine, humilitas, quam sub occasione discipulorum tuorum certantium de loci qualitate docuisti? Tu ostendis illum esse maximum, qui exhibere studuerit se pusillum.

957) 2 Chronika 26, 16 ff. Hormisda ad archimandritas Syriae d. 9. Febr. 518 (Thiel p. 828 s.).

kämpfer für die Selbständigkeit der Kirche und für die echtere Form des Christentums zu sehen. Es gereicht dem römischen Bistum zum Ruhme, die Fahne des Nicänums unentwegt[958]) hoch gehalten zu haben; ferner war an die von Rom betonte Lehre von der wahren Menschheit des Erlösers neben seiner wesenhaften Gottheit der Fortschritt der Kirche in religiöser und theologischer Hinsicht gebunden. Auch wenn Petrus kein römischer Bischof gewesen ist, ja wenn er Rom nie betreten haben sollte, können die Päpste der alten Zeit als Nachfolger des Jüngers betrachtet werden, der zu Cäsarea Philippi sein grosses Bekenntnis aussprach, und der vor dem hohen Rat erklärte, Gott mehr gehorchen zu wollen als den Menschen. Aber wie der Herr die weltliche Gesinnung desselben Petrus mit einem Apage Satana! verdammte, und wie Paulus zu Antiochia die Heuchelei des Säulenapostels verurteilte, so sind auch die Päpste ihrem hohen Beruf untreu geworden, und zwar bis auf den heutigen Tag, in dem Grade, dass sie weder durch menschlichen Rat noch durch göttliche Gerichte sich zur Umkehr haben bewegen lassen. In ihrem Eifern für die weltliche Wohlfahrt und Ehre der Kirche Christi meinten und meinen sie „nicht das, was göttlich, sondern was menschlich ist", und setzten die Hauptgebote Christi, nämlich das der Liebe und der demütigen Selbstverleugnung ausser Augen. Gerade Hormisdas zeigt auf das deutlichste, wie eng die modernen, papistischen Herrschafts-Bestrebungen mit denen des sechsten Jahrhunderts zusammenhängen. Anfang März des Jahres 1870 wurde an die einzelnen Bischöfe, welche in Rom zum Vatikanischen Konzil versammelt waren, ein Schema de infallibilitate verteilt, das sich für die päpstliche Unfehlbarkeit auf „die Formel des Hormisdas" berief, als welche auch von den Vätern des 8. ökumenischen Konzils (i. J. 869) unterschrieben sei.[959]) Diese Formel ist bei den Verhandlungen des Vatikanischen Konzils viel genannt worden, und bei dem Beschluss vom 18. Juli 1870 hat man sich in der Abfassung des Unfehlbarkeits-Dogmas an die Worte des Hormisdas angeschlossen.[960]) Es ist deshalb von hohem Interesse, zu sehen, welcher Inhalt und welche Tragweite der genannten Formel zuzuschreiben ist, und welche Stellung Cäsarius von Arles zu derselben eingenommen hat. Zu diesem Zweck müssen wir auf ihre Genesis eingehen.

Hormisdas erkannte es als die wichtigste Aufgabe der päpstlichen Politik, das Schisma zu beseitigen, ohne den Ansprüchen des römischen Stuhls das mindeste zu vergeben, und er hat diese schwierige Aufgabe meisterhaft gelöst. Er hat freilich zugleich der Eroberungspolitik Justinians dadurch die Wege geebnet und eine grosse Reaktion des katholischen Römertums gegen die arianischen Germanen-Staaten vorbereitet. Das Ideal, welches ihm vorschwebt, ist die Weltherrschaft eines orthodoxen Kaisers, der von

958) Gegenüber der allgemeinen Haltung der römischen Bischöfe kommt das Schwanken des Liberius i. J. 358 nicht in Betracht.

959) Conrad Martin, episcopus Paderbornensis, Omnium concilii Vaticani ... documentorum collectio p. 42. — Vergl. J. Friedrich Gesch. des Vatikan. Konzils III, 2 S. 682.

960) Martin Collectio p. 18 s.

dem Papst so inspiriert und geleitet wird, dass dieser gleichsam der Arm ist, welcher das ausführt, was das kirchliche Oberhaupt befiehlt. Die Verhältnisse kamen diesen Bestrebungen entgegen. Die monophysitenfreundlichen Massregeln des Kaisers Anastasius entsprachen zwar im allgemeinen der Volkstimmung, aber es gab im oströmischen Reich doch auch einflussreiche Kreise, welche lebhaft für die Wiedervereinigung mit Alt-Rom und für das Chalcedonense interessiert waren. Als der bedeutendste Faktor derartiger Bestrebungen erscheint in der ganzen Romäer-Geschichte die Armee. Hormisdas war noch nicht auf den Stuhl Petri erhoben worden, da stellt sich der siegreiche Feldherr Vitalian, ein vornehmer Mann aus Thracien, an die Spitze einer aufrührerischen Bewegung, welche gebieterisch den Kirchenfrieden mit Rom fordert.[961]) Er verlangt die Berufung einer ökumenischen Synode unter Teilnahme des Papstes. Zwei kaiserliche Heere werden geschlagen, ihre Anführer gefangen genommen. Vitalian lagert drohend mit 60000 Mann vor den Thoren von Konstantinopel, schon ruft man ihn in der Stadt zum Kaiser aus: da giebt Anastasius nach und verspricht, alle Forderungen zu erfüllen. Der Wechsel auf dem Stuhl Petri erleichtert die Annäherung, Hormisdas erscheint entgegenkommender als Symmachus.[962]) Aber wenn der Kaiser glaubte, billigen Kaufs die Union mit Rom gewinnen zu können, so irrte er sich. Die oströmische Schlauheit fand in Hormisdas ihren Meister. Als der Papst im Frühjahr 515, um das Nähere über das Konzil zu vereinbaren, einen uns schon bekannten Freund des Cäsarius und Avitus, den Bischof Ennodius von Pavia, mit andern Gesandten nach Konstantinopel schickte, gab er ihnen ein Instruktionsschreiben mit, das an Geschicklichkeit schwerlich seines gleichen findet. Mit raffinierter Berechnung werden hier die genauesten Vorschriften für alle möglichen Fälle gegeben.[963]) Als letztes zu erstrebendes Ziel aller diplomatischen Manöver erscheint jene sog. Formel des Hormisdas. Wer ernstlich die Verbindung mit Rom sucht, soll sie unterschreiben.[964])

Dieses wichtige Schriftstück besteht aus drei Teilen. Der erste bekennt, dass, entsprechend dem Herrnwort Matth. 16, 18 (Du bist Petrus usw.), auf dem apostolischen Stuhl die katholische Religion immer bewahrt worden sei. — Der zweite spricht, unter Berufung auf die Konzilien von

961) Die Quellenstellen sind bei Loofs „Leontius v. Byzanz“ T U III, 244 ff. angegeben.

962) Kaiser Anastasius an Hormisdas d. 12. Januar 515 (Thiel I, 742): Ante hoc siquidem duritia eorum, quibus episcopatus, quem nunc geritis, erat sollicitudo commissa, temperare nos a transmittendis faciebat epistolis) Nunc autem currens de vobis suavis opinio ad memoriam nostram bonitatem paternae affectionis adduxit etc.

963) J—K no. 774 (Thiel I, 748—755) Indiculus qui datus est Ennodio et Fortunato episcopis, Venantio presbytero, Vitali diacono, et Hilario notario.

964) Ibd. Thiel p. 753 Si cum Dei adjutorio episcopi voluerint se accommodare sedi apostolicae, habetis textum libelli ex scrinio ecclesiae editum, juxta quem debeant profiteri. Das Exemplum libelli Prima salus est s. bei Thiel p. 754 s. — Die spanische Rezension Thiel p. 795. — Die konstantinopolitanische Thiel p. 853. — Die nicopolitanische Mansi VIII, 407.

Nicäa, Ephesus und Chalcedon, auf die Urteile der Päpste Cölestin und Leo sieben Anathematismen aus (über Nestorius, Eutyches, Dioscur von Alexandrien, Timotheus Aelurus „den Vatermörder“, Petrus von Alexandria, Acacius von Konstantinopel und Petrus von Antiochia). — Im dritten Teil verspricht der Unterzeichnende, sich nie von der Gemeinschaft des römischen Stuhls zu trennen, nie den Namen derer, die solches thun, beim Abendmahl zu erwähnen, und erklärt sich desselben Fluches wie die genannten Sieben würdig, wenn er je davon abweiche. Am Schluss erscheint die Adresse an Hormisdas, Papst von Gross-Rom, Datum und eigenhändige Namensunterschrift des Gelobenden.

Was Hormisdas erstrebte, wurde zunächst nicht erreicht. Der Plan eines Konzils zerschlug sich. Obwohl es noch fünf Jahre dauerte, bis der Patriarch von Konstantinopel die von ihm verlangte Unterschrift jenes Bekenntnisses leistete, hat die Formel unterdessen doch ihre Dienste gethan; sie galt als Schiboleth der Orthodoxie. Am 19. Novbr. 516 schickte sie Hormisdas an die Bischöfe von Alt-Epirus, welche erklärt hatten, sich Rom unterwerfen zu wollen.[965] Auf dieselbe Weise scheinen damals Bischöfe von Neu-Epirus, Thracien, der Krim und von Illyrien ihre Wiedervereinigung mit dem Abendland hergestellt zu haben.[966] Der Papst sandte die Formel auch an die spanischen Bischöfe, damit sie als Prüfstein für die dorthin versprengten griechischen Kleriker und als Leitstern bei etwaigen brieflichen Anfragen diene.[967] Trotz seiner Bereitwilligkeit zum Frieden hatte Kaiser Anastasius erklärt, die hier geforderte Verdammung des Acacius nicht anbefehlen zu können, weil das zu Blutvergiessen führen müsse.[968] So zerschlugen sich die Verhandlungen zwischen Rom und Konstantinopel. Die neue Dynastie aber, welche mit Kaiser Justinus auf den Thron kam, knüpfte alsbald die engste Verbindung mit dem Papsttum an. Justinian, welcher im Auftrag seines kaiserlichen Oheims die kirchlichen Angelegenheiten führte, hat die Rezeption der Formel von seiten des Patriarchen durchgesetzt. Sie erfolgte am Gründonnerstag 519 unter prunkvollen offiziellen Festlichkeiten und theatralischen Verbrüderungsszenen, aber nicht ohne geschickt eingeschmuggelte Verklausulierungen, Abschwächungen und Vorbehalte.[969]

---

965) J—K no. 781.

966) Epistola Hormisdae papae ad omnes episcopos Hispaniae (d. 2. Apr. 517) Thiel p. 794 Nos autem libellum misimus, sub quo si quis communionem vestram de Orientalibus clericis poposcerit, ad eam possit admitti, secundum quem [so bieten Mansi VIII, 467 und Thiel im Text. Einige Hdschr. lesen quam] et de Thraciae et Scythiae Illyricique partibus vel Epiri veteris sed et secundae Syriae multos jam constat esse susceptos, gaudentes ad recta confluere et devia declinasse.

967) Thiel p. 795.

968) Epistola Anastasii imperatoris ad Hormisdam papam per legatos sedis apostolicae missa (d. 16. Juli 516 empf.) Thiel p. 763: grave esse clementia nostra judicat de Ecclesia venerabili propter mortuos vivos expelli, nec sine multa effusione humani sanguinis scimus posse ea quae super hoc scribitis, ordinari.

969) Exemplum libelli Johannis episcopi Constantinopolit. (empf. d. 28. März 519) Er halte beide Kirchen, des alten und des neuen Roms für e i n e. Illam sedem

Alt- und Neu-Rom wetteiferten, dem Kaiser und dem Hofe Weihrauch zu streuen.[970]) Nach den Versicherungen des Papstes durfte die Kaiserin Euphemia glauben, ein grösseres Werk als die Kaiserin Helena gethan zu haben. Jene habe nur das Zeichen der kirchlichen Einheit, das Kreuz Christi, gefunden, sie aber (indem sie den Sieg der Formel durchsetzen half!) habe die Einheit selbst hergestellt.[971]) Dem Patriarchen Johannes schienen die begeisterungsvollen Hymnen des Psalmbuches nicht zu genügen, um den inneren Jubel seiner Seele auszuströmen. Er meinte, ein geistlicher Tanz, wie ihn einst David vor der Bundeslade aufgeführt habe, wäre jetzt der richtige Ausdruck der Freudenstimmung.[972]) Am meisten triumphierten aber die päpstlichen Gesandten.[973]) Was sie erlebt hätten, sei so gross, dass man es nur durch ein Wunder des h. Petrus erklären könne! In der That konnten sie glauben, der dogmatische Sieg, welchen im Jahre 451 Leo d. Gr. über den Orient erfochten hatte, sei durch Hormisdas erneuert und gesichert. In Wirklichkeit war aber das Meiste Schein; auf beiden Seiten betrog man die Gegenpartei und sich selbst. Bald trat ein, was Kaiser Anastasius vorausgesagt hatte. Mit elementarer Gewalt brach die durch jene Formel gewaltsam eingeengte orientalische Religiosität sich Bahn. In Thessalonich erhob sich ein blutiger Aufstand, der sich gegen die Gesandten und deren Gastgeber richtete. Angesichts der tobenden Volksmenge zerriss der Bischof Dorotheus die unter Rom knechtende Formel.[973]) Ähnliches geschah in Kleinasien und Ägypten. Der Kaiser sah sich fast auf den Standpunkt seines Vorgängers Anastasius zurückgedrängt, und Justinian richtete an den Papst ein ähnliches Verlangen, wie einst jener.[974]) Hormisdas gab jetzt ebenso wenig nach als früher. Die höchste weltliche und die höchste geistliche Gewalt waren gleichermassen von der Anschauung durchdrungen, beide hätten dafür einzutreten, dass überall ein Glaube, eine übereinstimmende Predigt, eine Form der Wahrheit und ein Dogma herrsche.[975]) Hieraus hat sich mit der Zeit der Erfolg ergeben, dass überall da, wo die Traditionen des Römer- (Romäer-)tums herrschend blieben, mit gewaltsamen oder künstlichen Mitteln die Lehreinheit hergestellt wurde, dass aber die in der Peripherie des Oströmertums bestehenden Völkerschaften und Kirchen ab-

---

apostoli Petri et istius augustae civitatis unam esse definio. Omnibus actis a sanctissimis quatuor synodis ... de confirmatione fidei et statu Ecclesiae assentior. Damit ist can. 28 Chalc. eingeschmuggelt. Auch der Text der Formel ist verändert. Thiel I, 852. Vergl. Langen G. d. r. K. II, 272.

970) J—K no. 807. — Thiel I, 844 Hormisdas ad Euphemiam Augustam.

971) Exemplum relationis episcopi Constantinopolitani ad Hormisdam (empf. d. 22. Apr. 519) Thiel I, 863.

972) Thiel I, 857—861.

973) Thiel I, 898 ss. Suggestio Germani episcopi etc. (empf. d. 28. Novbr. 519).

974) Justinian an Hormisdas (empf. d. 17. Sept. 520) Thiel I, 921.

975) J—K no. 857 Hormisda Justino Augusto d. 25. März 521 (Thiel I, 960): Neque enim possibile est, ut sit diversitas praedicationis, ubi una est forma veritatis; nec ab re judicabitur alienum, si cum his, cum quibus convenimus fide, congruamus et dogmate etc.

splitterten und entweder später dem Islam unterlagen oder eine Sonderexistenz ausserhalb der Nachwirkungen der griechisch-römischen Kultur führten. Diesen Prozess haben wir hier nicht zu verfolgen. Wohl aber haben wir zu sehen, wie die Gedanken des Hormisdas in den folgenden Jahrhunderten weiter wirkten. Mit Emphase hatte dieser sich in jener Formel darauf berufen, dass die katholische Religion auf dem römischen Bischofsstuhl stets unverletzt erhalten sei. Schon wenige Dezennien nach seinem Tode stellte es sich heraus, dass die für notwendig erachtete formale Lehreinheit von schwächeren Päpsten und unter ungünstigeren Zeitumständen nur durch die bedenklichsten Schwankungen und Widersprüche zu erkaufen sei. Obwohl nun durch diese Widersprüche, die namentlich in den Pontifikaten des Vigilius, des Honorius und des Vitalian hervortraten, das Prinzip der römischen Ansprüche durchlöchert war, obwohl ferner so hervorragende Päpste, wie Pelagius I. (550—560) und Gregor d. Gr. (590—604) offen die alte katholische Theorie des Cyprian und Vincentius Lerinensis vertraten[976]), wurden doch jene Ansprüche des Hormisdas wiederholt von anderen römischen Bischöfen geltend gemacht. Am stärksten von Agatho, der im Jahre 680 erklärte, alle Sanktionen des römischen Stuhles seien so aufzunehmen, „als ob sie durch die göttliche Stimme des Petrus selbst bekräftigt würden."[977]) Die römische Kirche bewahre den überkommenen Glauben unbefleckt bis ans Ende; wie der Herr zu Petro gesagt habe: „Ich habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre u. s. w." Bei Agatho finden sich also Anklänge an die Formel des Hormisdas mit einer neuen exegetischen Erfindung verbunden.[978]) Das sind, wohl gemerkt, Ansprüche des Agatho, die keineswegs allgemeine Anerkennung fanden. Dies war so wenig der Fall, dass die Väter des VI. ökumenischen Konzils vielmehr die dogmatische Epistel Agathos erst auf ihre Richtigkeit hin prüften, ehe sie dieselbe approbierten.[979]) Ganz ebenso haben im Jahre 451 die Bischöfe zu Chalcedon in betreff der dogmatischen Epistel Leos d. Gr. gehandelt[980]), obwohl zwei Jahrzehnte früher die päpstlichen Legaten zu Ephesus ähnliche Ansprüche wie Agatho erhoben hatten.[981]) Papst Agathos dogmatischer Brief wurde also vom VI. ökumenischen Konzil

---

976) Löwenfeld Epist. Pont. Rom ined. 28 p. 15 (J—K no. 998) (Pelagius I. an einen Bischof): Adeone te in summo sacerdotii gradu positum catholice fefellit veritas matris, ut non statim scismaticum te conspiceres, cum a sedibus apostolicis recessisses? etc. — Vergl. J—K no. 1018. — Pelagius I. beruft sich J—K no. 978 ausdrücklich auf Cyprian. — Über Gregor d. Gr. vergl. J—E no. 1491. Im allgem. s. Döllinger das Papsttum S. 12. S. 334.

977) J—E no. 2108 „Sic omnes apostolicae sedis sanctiones accipiendae sunt, tanquam ipsius voce divina Petri firmatae".

978) J—E no. 2109. — Langen G. d. r. K. II, 552. — Döllinger das Papsttum S. 14 f. S. 340 f. — Agathos Exegese ist 1870 vom Vaticanum rezipiert. (Martin collectio p. 20. —)

979) Mansi XI, 331 ss. Hefele CG. III² S. 267.

980) Mansi VI, 663 ss. VII, 7¹ ss. — Hefele CG. II² S. 441 f. S. 453.

981) Mansi IV, 1295. Die Erklärung des Priesters Philippus zu Ephesus ist ebenfalls vom Vaticanum rezipiert. (Martin collectio p. 16).

geprüft und richtig befunden, über dessen Vorgänger Honorius aber riefen einhellig die versammelten Bischöfe das Anathema[982]), erklärten seine Lehre als seelenverderblichen Greuel[983]), liessen zwei seiner Briefe als seelenverderblich verbrennen[984]), bezeichneten „den Honorius, Papst von Altrom" als gefügiges Werkzeug des Teufels[985]) und rühmten sich in einem Schreiben an Agatho, ihn sowie die andern Häretiker, deren Turm sie zerstört hätten, durch ihren Fluch getötet zu haben.[986]) In seinem Bestätigungsdekret setzte ihn der Kaiser Constantinus Pogonatus in eine Reihe mit Simon Magus und wiederholte die Verurteilung.[987]) Diese Beschlüsse wurden in den stärksten Ausdrücken, welche den Honorius als profanen Verräter brandmarkten, durch Papst Leo II. anerkannt[988]), und alle folgenden Päpste mussten bei ihrer Konsekration den Honorius zum Häretiker erklären. Der Eid, in welchem sie das thaten, ist im Liber diurnus aufbewahrt. Agatho (der inzwischen gestorben war) hatte also vergeblich versucht, durch Wiederholung der Ansprüche des Hormisdas die Verurteilung seines Vorgängers abzuwenden. Mit grösserem augenblicklichen Erfolg versuchte fast zwei Jahrhunderte später Papst Hadrian II. auf dem VIII. ökumenischen Konzil die Ansprüche des Hormisdas durchzusetzen, und er bediente sich dazu eben jener Formel, die in der Zeit des Cäsarius so vielfach zur Anwendung gekommen war. Ohne Zweifel wollte er dadurch die auf der VII. allgemeinen Synode bereits vorgenommene und auf der VIII. mit Sicherheit zu erwartende wiederholte Verdammung des Honorius unschädlich machen. Zu diesem Zweck erklärte er, die Anathematisierung des Honorius sei eine durch Agatho vorgenommene Selbstkorrektur des in der Regel unfehlbaren Papsttums, welcher das VI. ökumenische Konzil zugestimmt habe.[989]) Aber Honorius war durch ein Konzil verdammt, und Agatho hatte das zu hintertreiben versucht. Hadrian II. verlangte nun, dass alle auf dem Konzil erscheinenden bisherigen Parteigänger des Photius eine Glaubensregel unterschrieben, deren allgemeine Sätze aus der Formel des Hormisdas wörtlich herübergenommen waren[990]) (wobei dieselben sich

---

982) Sechzehnte Sitzung des VI. ökum. Konzils in Konstantinopel d. 9. August 681 Mansi XI, 622 Hefele CG. III², S. 283.

983) Dreizehnte Sitzung dess. Konzils d. 28. März 681 Mansi XI, 554 Hefele a. a. O. S. 291.

984) Am Schluss derselben Sitzung (Hefele S. 279).

985) Achtzehnte Sitzung des VI. ök. K. d. 16. Sept. 681 (Hefele S. 283).

986) In derselben Sitzung (Hefele S. 293).

987) Hefele ebenda.

988) J—E No. 2118 (anathematizamus) et Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.

989) Mansi XVI, 126. — Hefele CG. III² S. 296.

990) Mansi XVI, 27. 28. Nach Anastasius ist dieser libellus fidei schon von dem Vorgänger Hadrians II. (867—872), nämlich von Nicolaus d. Gr., entworfen, und nach dessen Tode von Hadrian nach Konstantinopel geschickt. Der allgemeine Teil ist der formula Hormisdae entnommen. Hadrian II. hat nur einige Sätze eingeschoben, die zur Erklärung dienen sollten, in der That aber den ursprüng-

freilich einige schiefe Erläuterungen gefallen lassen mussten). In ihrem konkreten Teil schrieb aber das im Jahre 869 vorgelegte Bekenntnis natürlich nicht die namentliche Verdammung von Häretikern des 5. und 6. Jahrhunderts, sondern solcher vor, die im 8. und 9. gelehrt hatten. Jene Bischöfe unterschrieben zwar das Aktenstück, dann aber stahlen sie die Urkunde und schafften sie über Seite.[991]) Von einer Rezeption der Vorlage durch das Konzil ist also in keiner Weise die Rede, noch viel weniger davon, dass die *formula Hormisdae* durch das VIII. ökumenische Konzil sanktioniert worden wäre. Das letztere wurde erst 1000 Jahre später behauptet, als die Jesuiten die Annahme des Infallibilitäts-Dogmas durch einen Präzedenzfall der protestierenden Minorität der Bischöfe annehmbar zu machen suchten.[992]) Hervorragende Männer bewiesen zwar, dass diese Behauptung mit den Thatsachen nicht übereinstimme. Trotzdem fand das Citat in die am 18. Juli 1870 mit 533 gegen 2 Stimmen angenommene Konstitution über die Infallibilität Eingang. Dadurch kann leicht der Schein entstehen, als seien alle die, welche zur Zeit des Hormisdas und Cäsarius die 1870 in die Vatikanischen Dekrete teilweise aufgenommene Formel unterschrieben, im modernen Sinne Infallibilisten gewesen. Dies war durchaus nicht der Fall. Davon, dass päpstliche Aussprüche bestimmten Charakters von sich aus ohne den Konsensus der vergangenen und gegenwärtigen Kirche irreformabel seien, hat damals kein Mensch etwas gewusst. Im Gegenteil, es wurde jede Äusserung der römischen Bischöfe an Schrift, Tradition und Zeugnis der ganzen dermaligen Kirche geprüft.[993]) Diese Prüfungen

---

lichen Sinn entstellen. Da in der Formel nämlich die constituta patrum neben der regula fidei erwähnt werden, glaubte er die ersteren von den guten Werken (des Gehorsams) im Unterschied vom Glauben an die regula unterscheiden zu müssen. Deshalb schob er vor patrum die Worte Dei et ein und fügte einen Hinweis auf Hebr. 11, 6 und Jacob. 2, 20 hinzu. Aber der weitere Verlauf der Formel zeigt, dass das Wort constituta hier von dogmatischen Festsetzungen gebraucht ist, welche allerdings gewöhnlich definitiones oder sententiae heissen. Ebenso wie hier heisst es aber auch in dem Bekenntnis der gothischen Bischöfe i. J. 589: „Constitutiones sanctorum conciliorum Nicaeni, Constantinopolitani, Ephesini vel Chalcedonensis . . . de tota mente nostra subscripsimus. (Hahn Bibl. d. Symb.[3] S. 161.) Hadrian II. ist also der formula Hormisdae auch in dem allgemeinen Teil nicht ganz und gar gefolgt. — Hefele aber (in den Documenta Friedrichs II. 220) geht zu weit, wenn er sagt: Quod formulam illam in concilio oecumenico VIII subscriptum et in schemate nostro laudatum attinet, ea non Hormisdae sed Adriani Papae II erat, etsi Adrianus nonnulla verba Hormisdae, sed eius nomine tecto, mutuatus sit.

991) Hefele in Friedrichs Documenta II, 220. — Mansi l. c.

992) Martin Collectio p. 41 s.: Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi. Caput addendum . . . Hier beginnt das angebliche Citat „ex formula S. Hormisdae Papae subscripta a Patribus Conc. Oecumen. VIII Constantinop. IV“ erst mit den Worten „Et quia non potest“. Wir werden gleich sehen, weshalb.

993) S. Anm. 979) 980) und vergl. Commonitorium S. Vincentii Lerinensis ed. Klüpfel cap. XXXIX p. 240 . . . eorum duntaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo

schienen den Abendländern bis zum Dreikapitelstreit für Rom die günstigsten Resultate zu ergeben, so dass die römische Kirche als Hort der Tradition angesehen wurde. Aber wenn Vincentius von Lérins i. J. 434 sein klassisches Buch über den katholischen Glauben schreibt, so denkt er nicht daran, in allen Glaubensfragen kurzer Hand an den Stuhl Petri zu verweisen, sondern er verlangt, dass man feststelle und festhalte, „was überall, was immer, was von allen geglaubt ist."[994]) Cäsarius von Arles hat nicht anders gedacht.[995]) Im wesentlichen herrschte während des

---

feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo ratoque habeatur; quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus [man erinnere sich, dass auch die Päpste damals Bischöfe heissen und alle Bischöfe papae genannt wurden!], quamvis confessor et martyr praeter omnes, aut etiam contra omnes senserit; id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae generalis sententiae auctoritate secretum sit; ne cum summo aeternae salutis periculo, juxta sacrilegam haereticorum at schismaticorum consuetudinem, universalis dogmatis antiqua veritate dimissa, unius hominis novitium sectemur errorem (cf. Tertull. de praescr. c. 8). — Ob diese Worte gegen Augustin gerichtet sind oder nicht, ob der Verfasser Semipelagianer war oder nicht, ist für unsern Zweck vollkommen gleichgültig. Diese Stelle ist deshalb überaus wichtig, weil hier das in Gallien während der damaligen Jahrhunderte dogmenkritische Axiom zu präcisem Ausdruck gebracht ist.

994) Vincent. Lerinens. commonit. cap. 8 ed. Klüpfel p. 92: In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum; quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet: si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur autem universitatem hoc modo: si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia; antiquitatem vero ita, si ab his sensibus nullatenus recedamus, quos sanctos majores ac patres nostros celebrasse manifestum est: consensionem quoque itidem, si in ipsa vetustate omnium aut certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur.

995) Bei Cäsarius von Arles überwiegt die Rücksichtnahme auf die antiquitas so sehr die Beziehung auf die universitas und die consensio, dass man ihn in besonderem Sinne als Traditionalisten bezeichnen muss, etwa wie innerhalb des positiven Protestantismus Männer wie Gottfried Menken und Joh. Tob. Beck in besonderem Sinne Biblicisten sind. Man darf sich diesen Traditionalismus nicht als mechanisch und verknöchert denken, er ist ganz und gar religiös gefärbt, echt römische Pietät, die mit christlicher Innerlichkeit erfüllt ist. Die Beweisstellen für den Traditionalismus des Caes. sind äusserst zahlreich. Hier seien nur angeführt: M. 39, 1811, 1 sanctitati vestrae demonstrare cupio ab antiquis Patribus traditam verissimam rationem . . . Tradunt majores nostri, quod . . . Et haec quidem sicut in libris sanctorum invenimus. M. 39, 2254, 5 (M. B. P. 11): Qualiter accipi debeat locus iste sancti et antiqui Patres revelante Spiritu Sancto definierunt. M. 39, 1779, 3: Rogo vos fratres carissimi, ut secundum sanctam consuetudinem vestram attentius adhibeatis audire, quod de hac re antiquorum Patrum revelatione cognoscimus. — Zu diesen sancti patres gehört dem Cäsarius vor allem Augustin (vergl. besonders M. 39, 2261, 5 und 6 [Bal. 9]. — M. 67,1078 D. — M. 67, 1080 D.

fünften und sechsten Jahrhunderts dieselbe Anschauung, welche auf dem Vaticanum am 18. Juni 1870 der Dominikanerkardinal Guidi vertreten hat.[996]) Als Pius IX. diesen nach Schluss der Sitzung mit Vorwürfen überhäufte und der Kardinal sich auf die Tradition berief, unterbrach ihn der Papst mit dem Wort: „Die Tradition bin ich.“[997]) Ein solcher Ausspruch wäre den römischen Bischöfen der alten Zeit unmöglich gewesen. Auch Hormisdas ist weit davon entfernt. Er beginnt seine Formel mit den Worten[998]): „Hauptsache für die Seligkeit ist, die Regel

— M. 67, 1151 D.) — Es war ein Protest gegen die Verunglimpfungen Augustins durch die Semipelagianer, wenn er kurz vor seinem Tode von diesem zu seinen Schülern sagte: . . . ipsi nostis, quantum dilexi ejus catholicissimum sensum (M. 67, 1041 A). Der Ausdruck ist echt Cäsariensisch; vergl. M. 39, 2254, 5. (M. B. P. 11) Absit a sensu catholico . . .

996) J. Friedrich Gesch. des vatikan. Konzils II, 2 S. 1108 ff.

997) „Ma che tradizione — la tradizione son Jo.“ ibd. S. 1114.

998) Ich stelle hier die in Betracht kommenden Stücke der formula Hormisdae in ihrer ursprünglichen Fassung, des libellus fidei Hadrians II. und der Vatikanischen Konstitution vom 18. Juli 1870 nebeneinander.

Formula Hormisdae in dem Exemplum libelli per Ennodium et Fortunatum episcopos etc. (d. 11. Aug. 515) Thiel I, 754s.

„Prima salus est, regulam rectae fidei custodire, et a constitutis patrum nullatenus deviare. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; haec quae dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio. De hac ergo spe et fide separari minime cupientes et patrum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus . . . . Unde . . . spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica praedicat, esse merear, in qua est integra et verax Christianae religionis soliditas.“

Libellus fidei Hadriani II Papae (Mansi XVI, 27s.).

„Prima salus est, rectae fidei regulam custodire: deinde a constitutis Dei et patrum nullatenus deviare. Unum quippe horum ad fidem pertinet, alterum ad opus bonum; sicut enim scriptum est: Sine fidei (!) impossibile est placere Deo: sic rursus legitur: Fides sine operibus mortua est. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia, dicentis: ‚Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam‘; haec quae dicta sunt, rerum probantur effectibus: quia in sede apostolica immaculata est semper catholica reservata religio et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide atque doctrina separari minime cupientes, et patrum et praecipue sanctorum sedis

Constitutio dogmatica concilii Vaticani de ecclesia Christi cap. IV (ed. Conr. Martin p. 18s.).

„Prima salus est, rectae fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia, dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, haec quae dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide et doctrina separari minime cupientes, speramus, ut in una communione, quam Sedes Apostolica praedicat, esse mereamur, in qua est integra et vera christianae religionis soliditas. (Ex formula S. Hormisdae papae, prout ab Hadriano II Patribus Concilii Oecumenici VIII Constantinopolitani IV proposita et ab iisdem subscripta est.)“

des rechten Glaubens zu bewahren und von den Festsetzungen der Väter in keiner Weise abzuweichen. Und da der Ausspruch unsers Herrn Jesu Christi nicht aufgehoben werden kann, wenn er sagt: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen", so werden diese Worte durch den thatsächlichen Erfolg bewährt, weil auf dem apostolischen Stuhl immer die katholische Religion unbefleckt erhalten worden ist." Dieser Anfang der Formel des Hormisdas ist in das Unfehlbarkeitsdekret vom 18. Juli 1870 aufgenommen. Die Worte aber: „und von den Festsetzungen der Väter in keiner Weise abzuweichen" sind fortgelassen (damit wurde das Prinzip der Tradition aufgegeben). Und doch sind sie durchaus authentisch[999]), wurden auch im Jahre 869 von Papst Hadrian II. beibehalten, wenn sie auch, wie seine erläuternden Zusätze zeigen, missverstanden oder absichtlich umgedeutet wurden. Weshalb man i. J. 1870 diese Worte, und ebenfalls eine Bezugnahme auf die Tradition am Schlusse der Formel, unterdrückte, liegt auf der Hand: sie beschränken die Infallibilität des Papstes, und ohne sie erhalten die folgenden Worte der Regel einen ganz anderen Sinn. Bei Hormisdas bilden sie das Kriterium dafür, dass sich das Wort Christi, auf dessen Erfüllung im allgemeinen seiner Natur nach zu rechnen sei, gerade an den römischen Bischöfen erfüllt habe. Der moderne Infallibilist aber bringt durch das „Opfer des Intellekts" und die „lobenswerte Unterwürfigkeit" die Person des jedesmaligen Papstes in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Ausspruch Christi. In dem ex cathedra redenden Papst ist die Inkarnation des Logos, als gegenwärtig, wiederholt. Ob damit die logische Konsequenz des katholischen Systems gezogen sei, ist eine dogmatische Frage, welche gegenwärtig auch von protestantischer Seite bejaht zu werden pflegt. Für unsern Zweck genügt es, zu konstatieren, dass den Zeitgenossen des Cäsarius diese Lehre unbekannt ist. „Aber wenn der Arelatenser sie gekannt

---

apostolicae praesulum, sequentes in omnibus constituta, anathematizamus . . . . Quoniam . . . speramus ut in una communione quam sedes apostolica praedicat esse mereamur, in qua est integra et vera Christianae religionis soliditas."

999) Die Formula Hormisdae ist überliefert a) in der Avellanischen Sammlung, welche ihren Namen von einer Handschrift aus dem durch Petrus Damiani berühmten Monasterium Avellanum trägt, jetzt cod. Vatic. 4961 (saec. X/XI, bei Thiel mit G[1] bezeichnet). Diese Sammlung ist nicht lange nach dem 14. Mai 553 veranstaltet. Vergl. Maassen Gesch. d. Qu. u. Liter. des canon. Rechts I, S. 288 No. 12 und S. 787—792. b) in der Hispana, einer Sammlung, die zur Zeit des Isidor von Sevilla entstanden ist, rein erhalten (d. h. ohne pseudoisidorische Zusätze) vor allem in dem cod. Vindobon. 411 (jur. can. 41) saec. IX X bei Thiel, der die Handschrift saec. VIII IV ansetzt, mit J[1] bezeichnet. Maassen l. c. S. 289 no. 17 und SS. 668. 689. 696. 698.

hätte, was würde er dazu gesagt haben?“ Auf diese Frage müssen wir die Antwort schuldig bleiben; sie liegt ausserhalb des Umkreises seiner Ideen. Man kann sich diese nach zwei Seiten hin weiter entwickelt denken. Der dem Cäsarius in mancher Hinsicht geistesverwandte Fenelon hat dem Papsttum ein Gewissensopfer gebracht. Ein anderer Geistesverwander aber, der edle Verfasser der „Mönche des Abendlandes“, der von Pius IX. mit der Würde eines römischen Patricius geehrt worden war, beklagte am 7. März 1870 seine Unterlassungssünde, seinen Mangel an Voraussicht und redete nicht ohne Grauen von dem „Idol im Vatikan.“[1000] Bald darauf schloss der Tod den beredten Mund, der viele Jahrzehnte lang die Sache der katholischen Kirche im modernen Frankreich und ihre Unabhängigkeit von der Staatsgewalt verteidigt hatte. Der Erfolg seiner Bestrebungen kam schliesslich dem Ultramontanismus zu gute; das sah der Graf Montalembert erst ein, als es zu spät war.

Auch im 5. und 6. Jahrhundert hat es in Gallien einen Ultramontanismus gegeben. Der angestammte Patriotismus der römischen Bevölkerung warf sich auf die kirchliche Sphäre, weil im Westen kein römisches Reich mehr existierte. Die Regierung der arianischen Germanenkönige wurde als Fremdherrschaft oder als vorübergehender Zustand angesehen; in dem römischen Bischof dachte man sich den römischen Reichsgedanken verkörpert und zugleich religiös verklärt. Diesen Anschauungen waren Chlodovechs Übertritt zum Katholicismus, die Ausbildung eines fränkischen Nationalbewusstseins, die mit Einsicht und Geschick vorgenommene Eingliederung der bischöflichen Macht in den Staatsorganismus[1001], ja selbst das rege kirchliche Interesse der Merovinger nicht günstig. Wir sahen schon bei Gelegenheit der ersten Synode zu Orléans, wie stark jetzt die königliche Gewalt bei kirchlichen Dingen in die Wagschale fiel. Alttestamentlich theokratische Ideen vom Königtum werden auf die neuen Verhältnisse übertragen. Durch seine Rechtgläubigkeit tritt der König, der Gesalbte des Herrn, in eine unmittelbare, wenigstens nicht durch Rom vermittelte Beziehung zur Gottheit.[1001a] Vor dem Gesalbten des Herrn sinken die stärksten Festungswerke zusammen, wie vor Josua die Mauern Jerichos[1002], aus der Kirche des h. Martinus zu Tours tönt ihm der Siegespsalm des Königs David entgegen.[1003] Von der Kirche des h. Hilarius v. Poitiers strahlt grüssend ein überirdisches Licht in das Lager des Königs.[1004] Um seiner Orthodoxie willen „warf Gott Tag für Tag seine Feinde vor ihm zu Boden

1000) Friedrich Gesch. d. Vatikan. Konzils III, 2 S. 701—703.

1001) Hauck KG. D. I, 141: „Wie mich dünkt, liegt nicht der geringste Teil der Grösse Chlodovechs als Staatsmann darin, dass es ihm gelang, ein solches Verhältnis [gegenseitigen Vertrauens] zu den Bischöfen herzustellen: er machte diese Männer romanischer Abkunft zu patriotischen Bürgern des fränkischen Reichs.“

1001a) Ibd. S. 143.

1002) Greg. Tur. h. Fr. II, 37 ed. Arndt p. 102, l. 5 s.

1003) Psalm 17, 40. 41. — Greg. Tur. h. Fr. II, 37 ed. Arndt p. 99 l. 24 — 100 l. 10.

1004) Ibd. p. 100 l. 15 s.

und vermehrte sein Reich, darum dass er rechtschaffenen Herzens vor ihm wandelte und that, was seinen Augen wohlgefällig war."[1005]) Wenn auch später die Enkel Chlodovechs Beziehungen zu den Päpsten suchen, seine Söhne haben sich um Rom nicht gekümmert. Für die augenblickliche Lage wäre es dem Papismus vorteilhafter gewesen, wenn Arianer die Regierung oder das politische Übergewicht in Gallien behauptet hätten. Mit einem nationalen Staatsbewusstsein, auch wenn es mit den regsten kirchlichen Interessen Hand in Hand geht, verträgt sich nun einmal der Ultramontanismus nicht. Auch die Teilung des Reichs nach Chlodovechs Tode änderte an diesem Zustand wenig; trotz aller Fehden bildeten die Teilreiche doch eine gewisse Einheit[1006]), und die Macht der Könige verringerte sich nicht.[1007])

Unter diesen Umständen war die Ausübung des kirchlichen Primats über Gallien für Cäsarius mit den grössten Schwierigkeiten verbunden. Mochte er im Norden seines Vaterlandes noch so grosse persönliche Verehrung geniessen, mochten die Asketen, welche ihn zu Arles aufsuchten, noch so laut zu Hause seinen Ruhm verkündigen, mochten endlich von seinen Briefen, Traktaten und Predigten tiefe religiöse Wirkungen ausgehen — kirchenpolitischen Einfluss zu gewinnen wäre auch dann für ihn unmöglich gewesen, wenn Talent und Neigung ihn zu einer derartigen Thätigkeit kräftiger hingezogen hätten, als es der Fall war. Die Hoffnungen, welche man zu Rom auf das Vikariat gesetzt hatte, erfüllten sich nicht. Dies ist wahrscheinlich der Grund für die auffallende Thatsache, dass die Beziehungen zwischen den Stühlen von Arles und Rom keineswegs so lebhaft wurden, wie man denken sollte. Zunächst freilich liessen sich die Dinge anders an. Cäsarius war bei seinem Aufenthalt in Italien mit dem Diakon Hormisdas zusammengetroffen, der schon damals eine bedeutende Rolle spielte. Dabei hatte der spätere Papst in dem Arelatenser einen Mann kennen gelernt, dem die katholische Gemeinschaft am Herzen lag; in seiner Gegenwart hatte der Gallier oft seinem Schmerze Ausdruck gegeben, dass die orientalischen Kirchen, durch den Hochmut, welcher einst den vornehmsten Engel zum Teufel machte, verführt, sich der Eutychianischen Irrlehre ergeben hätten.[1008])

1005) Ibd. II, 40 p. 104 l. 6 s.

1006) Vergl. Löning G. d. d. KR II, 135 f.

1007) Vergl. Hauck KG. D. I, 141.

1008) J—K no. 777 Epist. Arelat. genuin. ed. Gundlach no. 30 p. 43 s. (Dilectissimo fratri Caesario vel his qui sub dilectionis tuae ordinatione consistunt Hormisda): „Justum est, ut, qui catholica communione laetamini, nobiscum de ecclesiae, si qua provenit, concordia gaudeatis .... Pro his nobiscum saepissime fraternitas vestra condoluit, apostolicae non inmemor lectionis, qua monstratur: Si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra". Villevieille p. 195 entnimmt aus diesen Worten: „Césaire s'était vivement préoccupé de la séparation des Grecs, il s'en était plaint souvent au pape et, maintes fois, il lui avait écrit à ce sujet." Aber dann würde der Brief des Hormisdas ganz anders lauten (vergl. J—K no. 784 und Avitus ep. 41 [87] ed. Peiper p. 69 s.). Mit Recht bemerkt Thiel I, 759 n. 3): „Illud „saepissime" componendum est cum eo etiam tempore, quod Hormisdae pontificatum antecessit.

Als der damalige Diakon römischer Bischof geworden war, zeigte er dem Cäsarius seine Erhebung an, — ein Akt der Höflichkeit und Freundschaft, auf welchen in jener Zeit nicht geringer Wert gelegt wurde. Von seiten des Hormisdas ist uns kein anderer Fall einer derartigen Kundgebung überliefert. In einem zweiten, ausführlichen Schreiben unterrichtete er den Arelatenser über den weiteren Verlauf der orientalischen Angelegenheiten, deren frühere Phasen er schon in Italien mit ihm durchgesprochen hatte. Offenbar liegt ihm daran, dass durch die schwankenden Einzel-Verhandlungen die grossen dogmatischen Gegensätze nicht verwischt werden. Er hebt die letzteren in dem Brief besonders hervor, doch leitet ihn dabei nicht das theologische, sondern das kirchenpolitische Interesse. Er fürchtet, dass in Gallien die Sehnsucht nach dem Kirchenfrieden die Anhänglichkeit an Rom zurückdrängen könnte, dass insbesondere den Cäsarius Stimmungen der ersteren Art etwaigen direkten Annäherungsversuchen von seiten der Griechen nachgiebig machen würden. Darum ruft er ihm das Herrnwort zu: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.“ Hormisdas schickte den Defensor des römischen Stuhles Urbanus mit diesem Brief nach Arles; das Schreiben sollte durch mündlichen Vortrag ergänzt werden, der Ueberbringer war beauftragt, bei seiner Rückkehr nach Rom über die gallischen Zustände zu berichten. Die feine psychologische Berechnung, in welcher Hormisdas Meister ist, verleugnet sich auch in diesem Briefe nicht. Wenn auch das Formelhafte in seiner Korrespondenz nicht fehlt, so darf man sie doch nicht als schablonenhafte Fabrikarbeit der päpstlichen Kanzlisten betrachten. Die Charaktereigentümlichkeit und Lieblingsvorstellungen des Adressaten und die kirchliche Provinzialeigentümlichkeit sind wie überall so auch hier sorgfältig berücksichtigt.[1009])

Ausser diesen beiden Briefen des Hormisdas und der wahrscheinlich um dieselbe Zeit erfolgten[1010]) Bestätigung der Privilegien des Arelatenser Nonnenklosters (wovon später zu reden sein wird), ist nichts von einer Korrespondenz zwischen den beiden Bischöfen bekannt. Dass weitere Schreiben gewechselt sein können, die für uns verloren sind, darf man nicht zu Gunsten der Möglichkeit eines intimen oder auch nur lebhaften Verkehrs des Arelatensers mit dem grossen Diplomaten auf dem Stuhl Petri geltend machen. Schriftstücke, welche für die kirchlichen Rechte des Bistums irgend von Belang gewesen wären, hätten in die Dokumenten-

1009) Zu den in Gallien populärsten Bibelstellen gehört das Schriftwort 1. Tim. 2, 14, welches die Massilienser immer im Munde führten. Der ethische Fundamentalsatz des Cäsarius (aus Augustin entnommen) Elatio semper affert saluti periculum, per quam ipsius inventor diabolus angelica potestate privatus est kehrt sicher absichtlich in dem päpstlichen Schreiben wieder usw.

1010) J—K no. 864 (Thiel I, 988). Der Brief ist nicht datiert. Aus Vita II, 36 (84) M. 67, 1042 A ergiebt sich als Tag der Einweihung des Nonnenklosters der 26. Aug. 512. Hormisdas bezeichnet in seinem Brief das monasterium als nuper conditum. Man hat daraus schliessen wollen, dass derselbe in den Anfang des Pontifikats desselben gehöre, bei der Unbestimmtheit, die dem Worte nuper eigen ist, ohne zwingende Beweiskraft. Doch ist es aus anderen Gründen wahrscheinlich, dass der Brief mit J—K no. 777 in dieselbe Zeit gehört.

Sammlung der Arler Kirche, die bald nach dem Tode des Cäsarius veranstaltet wurde[1011]), sicher Aufnahme gefunden.[1012]) Umgekehrt sahen wir aber, dass andere Kirchenhäupter auf Kosten der dem Cäsarius von Papst Symmachus zugesprochenen Privilegien durch Hormisdas begünstigt worden sind. So insbesondere der Bischof Johannes von Illiciti in Hispania Tarraconensis, der unter westgothischer Herrschaft stand.[1013]) Es war der Lohn für seine Ergebenheits-Bezeugungen gegen den römischen Stuhl. Hierin thaten es manche Zeitgenossen dem Cäsarius zuvor. Besonders aber setzte Avitus von Vienne alle Hebel an, um seinen Rivalen im Metropolitanstreit über die Viennensis von seiner Höhe zu stürzen. Hormisdas war viel zu klug, als dass er verkannt hätte, wie gross der Einfluss des am burgundischen Hof und in den vornehmen Kreisen des ganzen Abendlandes hoch angesehenen Rhetors aus kaiserlichem Geschlecht noch immer war. Dem gegenüber kam es wenig in Betracht, ob durch Cäsarius einige Bauern mehr oder weniger dem heidnischen Aberglauben entfremdet wurden, ob die Trunksucht durch seinen Einfluss vermindert, der Roheit gewehrt, das Los der Sklaven verbessert, Bibellesen und Hausandacht innerhalb der Gemeinde gepflegt, die Freude an schmutzigen Liedern durch den Gesang von Hymnen verdrängt, Mässigkeit und Zucht verbreitet wurden. In allen diesen Stücken und vielen anderen ähnlicher Art blieb die Thätigkeit des Avitus, gelinde gesagt, ausserordentlich weit hinter der des Cäsarius zurück, und die Verdienste des Johannes von Illiciti liegen vollends im Dunkeln. Des Arelatensers Eifer und pädagogische Begabung waren so gross, dass je weiter sein Wirkungskreis gesteckt worden wäre, desto mehr in seinem Sinne herangebildete Talente innerhalb der kirchlichen Ordnungen erzieherisch auf das Volk hätten einwirken müssen.

Es ist daher im Interesse der Kirche zu beklagen, dass der Papst die segensreichen Bestrebungen seines gallischen Vikars indirekt gehemmt hat, statt sie direkt zu unterstützen. Man sollte denken, die feierlichen Entscheidungen seines Vorgängers hätten ihn binden müssen. Aber er sowohl wie viele andere Päpste berufen sich zwar, wenn es ihnen passt, mit grossem Nachdruck auf derartige früher erlassene Erklärungen; die Forderung aber, sich gewissenhaft nach ihnen zu richten, wäre nach ihrem Urteil ebenso naiv wie pedantisch gewesen.*)

Als eine Mischung von naiver Welt-Unkenntnis, Pedanterie und Barbarei wird Avitus von Vienne die Bestrebungen seines Arelatenser Kollegen angesehen haben. Cäsarius versäumte doch offenbar über

1011) Maassen Gesch. d. Qu. u. Lit. des can. R. I, 770 f.

1012) Selbst das ist vielleicht kein Zufall, dass von der Anzeige des Hormisdas über seine Erhebung zum Papst nur der Anfang erhalten ist. (Epist. Arelat. ed. Gundl. p. 42 n. 1.) Die verloren gegangene Fortsetzung enthält vielleicht eine ungünstige Bestimmung über den Machtbezirk des Arelatenser Bistums.

1013) J—K. no. 786 (d. 2. April 517). — no. 828 (Ende des Jahres 519).

*) Vergl. die spätere berüchtigte Formel in den päpstlichen Erlassen: non obstante, wodurch alle entgegenstehenden Rechte für den jedesmaligen Fall aufgehoben wurden. Ferner den Grundsatz: non ligat promulgantem.

seinen unausgesetzten Bemühungen, für die betagten Insassen seines Nonnenklosters die möglichst beste Regel ausfindig zu machen, die günstigsten kirchenpolitischen Gelegenheiten! Und kamen nicht bei den volkstümlichen Predigten die Regeln der Latinität und der Rhetorik immerfort zu kurz? Avitus benutzte die zur Aufhebung des Schismas gepflogenen Verhandlungen vor allen Dingen dazu, den eigenen Einfluss zu steigern. Hatte das Arelatenser Bistum durch die italische Reise des Cäsarius, durch dessen Begünstigungen von seiten des Königs und des Papstes Symmachus einen grossen Vorsprung vor Vienne erhalten, so galt es jetzt, die Wichtigkeit des Bistums Vienne und die Bedeutung seines Inhabers in das rechte Licht zu stellen. In dieser Beziehung nicht müssig zu sein, war um so notwendiger, da Vienne durch die Zugehörigkeit zum Burgunderreich leicht isoliert werden konnte, während Arles in enger politischer Verbindung mit Italien und Spanien stand. Andrerseits bot die Unabhängigkeit Viennas von der Regierung des Theoderich manche Vorteile. Nach vier Seiten hin suchte nun Avitus Verbindungen zu unterhalten: mit dem römischen Papst, mit dem Senat, mit dem Episkopat der gothischen Residenz Ravenna und mit den orientalischen Bischöfen. Alle diese Verbindungen benutzte er dazu, um sich selbst als das rechtmässige und anerkannte Oberhaupt der Viennensis und als den berufenen Vertreter des gesamten gallischen Episkopats, ja des westlichen Abendlandes überhaupt, hinzustellen. Beim Papst knüpfte er daran an, dass Hormisdas seinem zuletzt von uns charakterisierten Schreiben an Cäsarius von Arles über die orientalischen Angelegenheiten eine sogenannte epistola a pari an ihn beigefügt hatte, d. h. einen mit Ausnahme der Adresse vollkommen gleichlautenden Brief, der aber nicht direkt übersandt, sondern durch den Empfänger des Hauptexemplars übermittelt wurde.[1014]) Am Ende des Jahres 516 sendet er nun einen Presbyter und einen Diakon an Hormisdas, beklagt sich, dass er seit jener Nachricht nichts Weiteres über den Fortgang der Verhandlungen gehört habe, da er nun nicht wisse, was er auf die Fragen, welche nicht bloss von den Gliedern der Viennenser Diöcese, sondern aus ganz Gallien an ihn gerichtet würden, antworten solle, und legt in beredten Worten sein Interesse und sein Verständnis bezüglich der schwebenden Fragen an den Tag. Er vergisst auch nicht, seine Freundschaft mit dem päpstlichen Gesandten in Konstantinopel, Ennodius von Pavia, hervorzuheben, sowie sein Misstrauen in die ehrlichen Absichten der Griechen zu äussern.[1015]) Hormisdas hat in einem Schreiben geantwortet, das der rhetorischen Bildung des Adressaten in jeder Weise Rechnung trägt, und dessen Wunsch sowohl durch eingehende sachliche

---

1014) Aviti epist. 41 (87) ed. Peiper p. 69 (vom Jahre 516) Domino sancto, meritis praecellentissimo, in Christo gloriosissimo et apostolica sede dignissimo, papae Hormisdae Avitus .... Viennensem provinciam superiore anno, si meminisse dignamini, datis ad humilitatem meam litteris visitastis, quaeque ad me secundum quod opportunitas oblata contulerat, per Arelatensis ecclesiae clericos pervenerunt. — Vergl. Thiel I, 781 n. 1.

1015) Die Analyse des Briefs Langen G. d. r. K. II, 262 ist dürftig.

Mitteilungen, wie durch Übersendung von Urkunden-Abschriften erfüllt.[1016]) Die Überschrift „Hormisdas an Bischof Avitus und alle Bischöfe der Viennensis, welche unter deiner Verwaltung stehen". lässt es absichtlich unentschieden, wieviel Bischöfe, und welche, gemeint sind. Nach den Entscheidungen Leos d. Gr. und des Papstes Symmachus waren nur 4 Bischöfe der Metropole Vienne unterstellt, faktisch übte aber Avitus über alle Sitze, welche zu Burgund gehörten, die Obergewalt aus. — Avitus wollte aber nicht bloss den römischen Bischof, er wollte überhaupt die öffentliche Meinung für sich und seine Ansprüche gewinnen, damit diese, bei dem natürlichen Wechsel der Nachfolger Petri, fort und fort Zeugnis für ihn ablege. Darum suchte er einen einflussreichen Mann auf seine Seite zu bringen, welcher in der Zeit des Schismas zwischen Symmachus und dessen Gegenpapst Laurentius eine bedeutende Rolle gespielt hatte[1017]): Petrus von Ravenna. Dieser hatte auch als Bischof der gothischen Hauptstadt einen gewissen Einfluss. Deshalb liess Avitus seine Boten auf der Hinreise nach Rom diesem dieselbe Frage vorlegen, mit welcher sie zu Hormisdas reisten, und schrieb ihm, wenn Aletius und Viventius bis Rom kämen, so würden die Gallier durch zwei Kirchenhäupter unterrichtet werden; könnten jene aber nicht weiter als Ravenna reisen, so genüge die Unterweisung der gallischen bäurischen Unwissenheit, „durch Seine Apostolicität" vollkommen. Glänze doch Petrus ebenso durch Liebe, wie Hormisdas durch Macht. Im übrigen gerierte sich Avitus in diesem Brief noch weit entschiedener als in dem zuletzt erwähnten als Vertreter der ganzen Provinz Viennensis."[1018]) — Ein dritter Faktor, den Avitus seinem Interesse dienstbar zu machen suchte, war die altrömische Aristokratie. Mit diesen Kreisen hatte er schon früher lebhafte Verbindungen unterhalten. Er selbst rechnete sich zu ihnen. Hatte er doch das Gewicht seines kaiserlichen Namens in die Wagschale zu werfen, und konnte sich selbst einen römischen Senator nennen! Darum schrieb er einen dritten Brief in derselben Angelegenheit an den Patricius und Grafen Senarius, einen Diplomaten, der in seinem Leben 25 verschiedene Gesandtschaftsposten bekleidet und Theoderichs Interessen im Orient, in Spanien und in Afrika rühmlich vertreten hat.[1019]) Auch ihm gegenüber spricht Avitus als Vertreter „des Consensus der Viennensischen Bischöfe", und wenn

---

1016) J—K no. 784 (d. 5. Febr. 517) Avitus ed. Peiper p. 72 l. 23 ss.: Instructionis autem vestrae interesse credimus, ut ea quae apud nos a Nicopolitanis vel Dardanis acta sunt vel quo in communionem ordine sint recepti, vobis nota faceremus ipsarum lectione chartarum.

1017) Über Petrus v. Ravenna vergl. Ennod. ed. Hartel p. 311 l. 15, ferner Mansi VIII, 252. — Ibd 267 268 (synodus palmaris) u·w

1018) Avitus ed. Peiper p. 68 l. 33 . . . beatitudinem vestram per Viennenses clericos provincia tota nunc consulit. Ibd. p. 68 l. 26 Dignum quippe est vos expeti non minus sede Romana, quia non magis potestate illa, quam vo caritate fulgetis.

1019) Jacobi Sirmondi notae ad Avitum (Paris 1643) p. 32 teilt das Epitaphium auf Senarius mit. Vergl. auch Cassiodor Var. IV, 3. Peiper p. 321 citiert für das Epitaph Mayers Anthologie I, 822, welche mir nicht zur Hand ist.

wir seinen Worten glauben dürfen, war ihm in der That von einer Synode derselben der Auftrag geworden, sich nach dem Stand der orientalischen Verhandlungen zu erkundigen.[1020] — Bei allen diesen Schreiben spielt das persönliche Interesse, von sich reden zu machen, als die Spitze der Viennensis, ja ganz Galliens zu erscheinen, die Hauptrolle. Es ist aber nicht zu verkennen, dass auch ideale Motive mit im Spiele sind. Der Gedanke der Katholicität, welcher bei Cäsarius vorwiegend als Traditionalismus auftritt, ist bei Avitus vorzugsweise nach der Seite der Universalität wirksam.[1021] Hierbei durchbricht die altkirchliche Anschauung den modernen Romanismus und Papismus, als dessen Vertreter Avitus sonst häufig erscheint. Schon die eben angeführte Äusserung an Petrus von Ravenna setzt diesen dem Papst an die Seite. Noch weit entschiedener geschieht das in bezug auf den Konstantinopolitan'schen Patriarchen in einem Schreiben an den Bischof Johannes von Neu-Rom. Hier werden die beiden jetzt vereinigten Kirchen als das Doppelgestirn gepriesen, welches die Welt erleuchtet; wie Petrus und Paulus lehren sie die Völker durch himmlische Orakelsprüche.[1022] Bei einer anderen Gelegenheit nennt er den Bischof von Konstantinopel „Patriarchen dieser Stadt und des ganzen Orients“.[1023] Noch weiter geht Avitus in seinem Dank an Elias von Jerusalem für die Übersendung von Reliquien, hier wird das kirchliche Oberhaupt der heiligen Stadt dem römischen Bischof nicht mehr neben-, sondern übergeordnet. „Eure Apostolicität übt die von der Gottheit verliehenen Primatsrechte würdevoll aus und bemüht sich, nicht bloss durch Privilegien, sondern auch durch Verdienste zu zeigen, dass Ihr die erste Stelle in der gesamten Kirche Gottes einnehmt.“[1024] Mag auch derselbe Avitus an

---

1020) Avitus p. 68 Avitus episcopus viro illustrissimo Senario . . . Et quia scitis synodalium legum esse, ut in rebus, quae ad ecclesiae statum pertinent, si quid fuerit dubitationis exortum, ad Romanae ecclesiae maximum sacerdotem . . . recurramus, ex consensu antistitum provinciae Viennensis ad sanctum Hormisdam . . . papam debitae venerationis obsequium cum sollicitudine destinavi. Avitus stellt sich in diesen Worten mit weit grösserer Bestimmtheit als von den Bischöfen seiner Provinz beauftragt hin, als dies von ihm in der ähnlichen epist. 34 (31) p. 64 geschieht. Vergl. oben Anm. 709.

1021) Vergl. oben Anm. 995.

1022) Avitus episcopus papae Constantinopolitano epist. 9 (7) p. 43 . . . eam cum Romano antistite vos habere concordiam, quam velut geminos apostolorum principes mundo adsignare conveniat. Quis enim, qui vel catholicus dici potest, de tantarum ac talium ecclesiarum pace non gaudeat, quas velut in caelo positum religionis signum pro gemino sidere mundus spectat?

1023) Avitus contra Eutychianem haeresim II ed. Peiper p. 22 l. 30 „tantae urbis perque eam totius orientis patriarcham“. — Langen G. d. r. K. II, 280: „Avitus erkennt ihm also der Sache nach den Titel ökumenischer oder (orientalischer) Reichspatriarch zu“

1024) Avitus episcopus papae Hierosolymitano. Exercet apostolatus vester concessos a divinitate primatus et quod principem locum in universali ecclesia dei teneat, non privilegiis solum studet monstrare, sed meritis (ep. 25, p. 56). — Vergl. Binding I, S. 174. S. 260.

anderen Stellen den römischen Bischof „Vorsteher der Gesamtkirche“[1025]), mag er ihn „Hohenpriester“ nennen und so sich ausdrücken, als ob in Rom die höchste richterliche Instanz auf Erden zu finden sei[1026]) (katholische Gelehrte pflegen ausschliesslich auf solche Stellen Gewicht zu legen)[1027]): es ist unleugbar, dass bei Avitus der urkatholische Gedanke der Identität des Episkopats, die Vorstellung, dass jeder Bischof den Universalepiskopat innehat, Nachfolger des Petrus und Paulus, ja dass jeder Bischof römischer Bischof ist[1028]), noch als ausserordentlich mächtig erscheint. Eine nach göttlichem Recht absolut verbindliche richterliche Obergewalt des Papstes kennt er nicht, sondern nur eine geistliche, moralische. Betrachten wir die Streitfrage über die Metropolitangewalt in der Viennensis, so brauchen wir nicht bei dem Satze stehen zu bleiben: „Hätte Rom eine Anordnung getroffen, welche die Ansprüche des Avitus verletzte, so würde er nicht gehorcht haben“[1029]), sondern: „Er hat zweimal trotz der feierlichsten Erklärungen des römischen Stuhls[1030]) dessen Anordnungen nicht Folge geleistet“, — und Rom liess beide Male fünf gerade sein: Symmachus aus Schwäche, Hormisdas aus politischer Berechnung und ohne, wie sein Vorgänger, sich selbst direkt zu widersprechen. Das war überhaupt nicht seine Art.

Mit dem religiösen Massstabe gemessen, welchen die Bibel an die Hand giebt, erscheint die neunjährige Amtsverwaltung des Hormisdas nicht als wahrhaft gross. Vergleicht man sie aber mit der Kirchenpolitik mehrerer seiner nächsten Nachfolger, erwägt man die heillosen Verwirrungen, welche diese durch ihre Kurzsichtigkeit, ihren blinden Eifer und ihren unbeständigen Eigensinn über das Abendland gebracht haben, so kann man nur beklagen, dass dem Schiff der Kirche die feste Hand dieses besonnenen, umsichtigen Steuermanns so bald fehlte. Dem nach des Hormisdas Tode gewählten Papst Johannes I. (523—526), einem im Privatleben tugendhaften Manne. gingen alle Eigenschaften eines Regenten ab.[1031]) Er liebte die theologischen Kontroversen, ohne in ihre Bedeutung einzudringen, zeigte sich engherzig, ohne eine kraftvolle Einseitigkeit zu entwickeln, und gedachte durch kleinliche Winkelzüge die Gegner zu überlisten während diese die dürftige Maske seiner

---

1025) Sigismundus rex Symmacho papae urbis Romae ..... ad universalis ecclesiae praesulem . . concurrimus (Aviti epist. 29 (27) ed. Peiper p. 59 l. 18.)

1026) Aviti epist. 39 (36) p. 68 . . scitis synodalium legum esse, ut in rebus, quae ad ecclesiae statum pertinent, si quid fuerit dubitationis exortum, ad Romanae ecclesiae maximum sacerdotem quasi ad caput nostrum membra sequentia recurramus.

1027) Nirschl Patrol. III, S. 392 f. ignoriert die oben Anm. 1022—1024 angeführten Stellen völlig.

1028) Vergl. Sohm K R. I, S. 345—350. SS. 388. 433. 439. 440.

1029) Die angeführten Worte finden sich bei G. Kaufmann D. G. II, S. 248.

1030) J—K no. 754 (Schreiben des Papstes Symmachus an Aeonius v. Arles d. 28. Sept. 500). — J—K no. 756 no. 769 no. 777 no. 778 usw.

1031) In der Beurteilung der charakteristischen Merkmale des Pontifikats Johannes I. im Unterschied von der Regierung des Hormisdas stimme ich im wesentlichen überein mit du Roure (Histoire de Théodoric le Grand II, p. 120 s.).

Spiegelfechtereien bald durchschauten. Er ist der erste Papst gewesen, der den Orient betrat; er glaubte, dort eine Rolle zu spielen, weil man ihm erlaubte, die Messe nach römischem Ritus zu halten, und weil er durchgesetzt hatte, auf einem höheren Stuhl zu thronen, als der Patriarch von Konstantinopel. Während Hormisdas den oströmischen Hof seinen Zwecken dienstbar zu machen wusste, hat er sich als Werkzeug gebrauchen lassen und dabei das Spiel des Verrats gegen die Ostgothen begonnen, das später ein Nachfolger soweit trieb, die Thore Roms den Byzantinern zu öffnen, wodurch er sich selbst das Grab grub. Johannes I. hat die römischen Gewissen verwirrt und mit darauf hingewirkt, dass die ruhmreiche Regierung Theoderichs in Verbitterung und Ungerechtigkeit endete. Zum Glück für Gallien fehlte es ihm an Zeit und Gelegenheit, in die dortigen Verhältnisse einzugreifen. Diese entwickelten sich am Anfang seines Pontifikats für Cäsarius äusserst günstig, indem i. J. 523 die Viennensis von den Gothen annektiert wurde. Auch war Avitus inzwischen vom Schauplatz abgetreten. Gleich im folgenden Jahr konnte Cäsarius zu Arles eine Synode abhalten, auf welcher die von Papst Symmachus ihm zugesprochenen Bischofssitze vertreten waren.[1032]) So bewirkten die politischen Ereignisse, was durch päpstliche Verordnungen angeblich dekretiert war.

Bald nach dem Tode Johannes des I. im Kerker zu Ravenna vollzogen sich auf den Thronen Europas Veränderungen, welche für Staat und Kirche eine neue Zeit heraufführten. Theoderich d. Gr., der Hort des Friedens und des europäischen Gleichgewichts, starb, und in Konstantinopel kam Justinian zur Regierung, der Vertreter einer Reaktion des römisch-hellenischen Geistes und der Orthodoxie gegen das arianische Germanentum und den Monophysitismus der östlichen Barbaren. Da Justinian schon während der Regierung seines Oheims die oströmische Kirchenpolitik geleitet hatte, und innere Unruhen ihn bis 533 an einer aggressiven, politischen Aktion verhinderten, so übte dieser Thronwechsel auf den Occident zunächst geringe Wirkung aus. Der Tod Theoderichs aber griff in den Zustand der Provence dadurch ein, dass jetzt ein wichtiges Abkommen zwischen dem Ostgothen Athalarich und seinem westgothischen Vetter Amalarich getroffen wurde. Seit der Intervention d. J. 508 hatte Theoderich faktisch über alles gothische Land geherrscht. Jetzt wurde Amalarich als selbständiger Regent des Westgothenreichs anerkannt, während er das Gebiet links von der Rhone förmlich den Ostgothen überliess.[1033]) Die neue Grenzlinie hätte also von Rechtswegen die Stadt des Cäsarius in eine ostgothische und eine westgothische Hälfte teilen sollen. In der That aber blieb ganz Arles ostgothisch, und für die Kirche hatte die ganze Veränderung nur insofern Bedeutung, als die Arelatensische Kirchenprovinz noch enger an Italien angeschlossen wurde, während die Umgegend von Narbonne mit Spanien zusammengehörte. Ohne Zweifel war man in der Viennensis den traurigen Ereignissen der letzten Regierungszeit des Theoderich mit

1032) Vergl. Longnon Géogr. p. 60 ss.
1033) Procopius de bello Gothico I, 13 Longnon l. c. p. 54.

Spannung gefolgt. Q. Aurelius Memmius Symmachus, der mit seinem Schwiegersohn Boethius ein Opfer des Despotismus wurde, stand mit vornehmen Provençalen, wie z. B. Avitus v. Vienne in Beziehung.[1034]) Cäsarius wird noch lebhafter bewegt worden sein durch die Nachricht von Unruhen bei der Wahl des neuen Papstes. Klerus, Senat und Volk von Rom konnten sich so wenig einigen, dass Theoderich d. Gr. schliesslich eingriff und einen noch garnicht in der Wahl befindlichen Kleriker aus Samnium als römischen Bischof einsetzte: Felix IV. (526—530). Dieser konnte, nachdem seine Wahl mit viel Unruhe verbunden gewesen war, wenigstens „in Ruhe geweiht" werden[1035]) und hat noch sieben Wochen während der Regierung Theoderichs sein Amt geführt.[1036]) Seine Wahl war eine höchst glückliche. Athalarich (oder vielmehr in seinem Namen der Minister Cassiodorius) konnte in einem Schreiben an den Senat erklären, es gereiche ihm zu hoher Befriedigung, dass die von seinem Grossvater vollzogene Ernennung mit Zustimmung aufgenommen sei, obgleich der Ernennende „einer anderen Religion" angehört habe. Jetzt möge man allen Hader ruhen lassen von seinem Fürsten niedergestimmt zu werden, bringe keine Schande.[1037]) Cassiodorius, der so schrieb, war ein durchaus papstfreundlich gesinnter Mann, der jeden Gedanken, die katholische Kirche an die Arianer zu verraten, mit Abscheu zurückgewiesen haben würde. Aber dass der König bei kirchlichen Dingen im Interesse der staatlichen Ordnung ein Wort mitzusprechen habe, erscheint ihm als ganz naturgemäss. Wahrscheinlich ist Cassiodorius bei der Ernennung dieses Papstes direkt mitbeteiligt gewesen. Der Regierung musste alles daran liegen, eine zuverlässige Persönlichkeit an diese wichtigste Stelle zu bekommen, damit eine Wiederholung hochverräterischer Umtriebe, wie sie Johannes I. versucht hatte, ausgeschlossen sei. Papst Felix IV. hat den Erwartungen, die man von ihm hegte, durchaus entsprochen. Unter ihm und seinen beiden Nachfolgern hat die Kirche eine friedliche und gedeihliche Entwickelung genommen, so dass die bald nachher gehörten feierlichen Versicherungen der Kriegsknechte des Kaisers Justinian, sie kämen als Befreier der unterdrückten Orthodoxie, sich frivol und heuchlerisch ausnehmen. Für Cäsarius war es ein besonderes Glück, dass er in einer höchst kritischen Situation in diesem zuverlässigen und friedliebenden Papst einen Rückhalt fand. An Felix IV. prallten die Verleumdungen der Neider ab.

Es ist erklärlich, dass die immer sich steigernden Erfolge des Arelatensers die Missgunst kleinlich gesinnter Amtsgenossen wachriefen. Wir sahen, dass die Gebietsveränderung von 523 eine Steigerung seines Einflusses zur Folge haben musste. Nach dem Tode des Avitus galt er

1034) Jacobi Sirmondi notae ad Avitum p. 28s. Vergl. mit M. G. h. VI, 1, p. XL.

1035) Lib. Pont. LVI Qui etiam ordinatus est cum quietem.

1036) Duchesne in seiner Ausgabe des Lib. Pont. p 279 n. 1.

1037) Cassiodor. Var. VIII, 15. (M. 69, 748) Senatui urbis Romae Athalaricus rex. Oportebat . arbitrio boni principis obediri, qui sapienti deliberatione pertractans, quamvis in aliena religione, talem visus est pontificem delegisse, ut nulli merito debeat displicere ... Nullus adhuc pristina contentione teneatur. Pudorem non habet victi, cujus votum contingit a principe superari.

unbestritten als der geistig bedeutendste Bischof in ganz Gallien. Seine Gemeinden standen hinter ihm, seine Schüler wären für ihn durchs Feuer gegangen. Dazu kam, dass er mit dem zu Arles residierenden königlichen Statthalter, dem Präfectus Prätorio und Patricius Liberius im allerbesten Einvernehmen, ja in vertrauter Freundschaft stand.[1088]) Dieser Liberius ist eine der anziehendsten und interessantesten Gestalten des Spätrömertums. Als echter Patriot, als wackerer und kenntnisreicher Beamter, als tapferer Krieger hat er, selbst bei Gegnern und Nebenbuhlern, sich nicht bloss Wertschätzung, sondern überschwängliche Hochachtung erworben.[1089]) In Zeiten des nationalen Verfalls und der staatlichen Auflösung werden Bürgertugenden so selten, dass die Zeitgenossen darüber staunen als über ein Wunder. Und mit Recht, denn wie schwer ist es gerade dem pflichttreuen Mann in Tagen, wo alles wankt, den richtigen Weg zu finden! Auch die männliche Seele des Liberius hat unter den Wirren seiner Zeit tief gelitten. Voll Trauer war er zu Theoderich übergegangen, als diesem die Herrschaft über Italien zufiel. Er hatte unter Odoaker ebenso an der Spitze der gesamten Verwaltung gestanden, wie später Cassiodorius im Ostgothenreich. Dann focht er tapfer, aber meist ohne Glück als Feldherr des Herulers gegen Theoderich, und als Odoaker gefallen war, diente er aus römischer Vaterlandsliebe mit derselben Treue unter Theoderich weiter, ohne die Anhänglichkeit an seinen früheren Herrn im geringsten zu verleugnen. In seiner neuen Stellung erwarb er sich solche Verdienste, dass er mit den ersten Verwaltungsposten betraut und durch hohe Ehren ausgezeichnet wurde. Während seines Aufenthalts in Arles als Statthalter von gothisch Gallien gehörte er, ebenso wie seine Gattin Agretia, zu den Verehrern des Cäsarius, durch den er von einer schweren in einer Schlacht an der Durance erhaltenen Verwundung geheilt zu sein glaubte. Wie es scheint, hat er seinen jüngeren bischöflichen Freund beträchtlich überlebt und glaubte noch im hohen Alter als Römer für seinen Kaiser gegen Totilas fechten zu müssen. Wie dem auch sei: für gallische Bischöfe, welche dem Cäsarius nicht wohl wollten, seine hohe Begabung mit Neid betrachteten, vielleicht aber auch bestrebt waren, die Unabhängigkeit ihrer Kirchen gegen arelatensische und römische Ansprüche zu behaupten, bot dies Verhältnis Ursache zu Neid und Argwohn. Der kirchliche Auf-

1088) Vita Caesarii II, 9 (8) M 67, 1028 D—1031 B und conc. Araus. II Praef. M. 67, 1144 A ibd. subscr.pt. co· 1152 A.

1089) Über Petrus Marcellus Felix Liberius V. C. et Inl. praefectus praetorio Galliarum atque patricius: Ennodius ep. lib. IX epist. 23 ed. Hartel p. 244—246 schildert seine treffliche Verwaltung in Italien und in Gallien. Aus Ennod. V, 1 p. 123 s. lernen wir seine Sorge für die Kirche von Aquileja kennen. Vergl. ferner Ennod. epist. II, 26, p. 68. — epist. IX, 29 p. 250 s. und Sirmonds Noten zu den angeführten Ennodius-Briefen. Die Hauptquelle über Liberius ist Cass. Var. II, 16 (M. 69, 553—555), ausführlich erläutert von Pallmann Gesch. der Völkerwanderung II, S. 332 ff. — Sein Sohn Venantius widmete sich ganz den gelehrten Studien und wurde deshalb von Theoderich ausgezeichnet. Cass. Var. II, 15. M. 69, 553. — Vergl. ferner Jordanes ed. Closs² c. 58 p. 202. — Anon. Vales. 68. — Über seine letzten Schicksale Manso Gesch. d. Ostg. S. 259.

schwung von Arles hatte im 5. Jahrhundert damit begonnen, dass der kaiserliche Feldherr Constantinus als Gönner des Bischofs Patroclus auftrat; jetzt mochten manche Bischöfe fürchten, ihrer Freiheit drohe durch die Verbindung des mächtigen Metropoliten und römischen Vikars mit einem politisch einflussreichen Manne grosse Gefahr. Sie suchten das Ansehen des Arelatensers zu untergraben, indem sie ihn verdächtigten. Freilich war es den Gegnern des Cäsarius schwer gemacht, eine Anklage gegen ihn vorzubringen, da sein Wandel tadellos war. So versuchten sie denn, ihn von der Seite seiner Lehre zu fassen. Hier bot er allerdings einen Angriffspunkt dar. An dem Massstabe der Festsetzungen früherer gallischer Konzilien gemessen, war er nicht orthodox. Diese Konzilien galten aber als inspiriert. Unter anderen Konstellationen wäre eine solche Beschuldigung höchst gefährlich gewesen. Hätte Cäsarius sich ein halbes Jahrhundert früher dagegen verteidigen müssen, so sähen wir ihn vielleicht in den letzten Dezennien seines Lebens als innerlich gebrochenen Mann vor uns. Jetzt aber hatten die kirchlichen Anklagen für ihn dieselben Folgen, wie die politischen, welche man vor dem Konzil zu Agde und vor der Romreise erhoben hatte. Die Feindschaft seiner Gegner bahnte ihm den Weg zu immer neuen Triumphen. Abgesehen von tieferen Ursachen verdankte er diesmal den Erfolg in erster Linie seiner engen Verbindung mit dem Papsttum, dann aber auch der Hingebung einer stetig wachsenden Zahl von Schülern, seiner festen Position in den Gemeinden, endlich dem Einfluss mehrerer politisch und sozial tonangebender Anhänger aus dem Laienstande, unter denen Liberius der bedeutendste war.

Elftes Kapitel.

Die Beendigung der semipelagianischen Lehrstreitigkeiten durch Cäsarius. Das zweite Konzil zu Orange.

Es lautet befremdlich, in dieser Periode der Kirchengeschichte einen Traditionalisten wie Cäsarius von Arles als nicht orthodox bezeichnen zu hören. Trotzdem hatten die Gegner von ihrem Standpunkt aus nicht ganz Unrecht. Die Theologie im engeren Sinne, sowie die Christologie trägt er freilich mit aller Strenge vor. Durch klare und bestimmte Lehrsatzungen will er von der katholischen Wahrheit jede fremde Beimischung des Manichäismus und Gnosticismus, des Arianismus, Nestorianismus und Eutychianismus ausgeschlossen wissen. Die früheste Bezeugung des Symbolum Athanasianum treffen wir in seinen Schriften an.[1040] Man hat ihn als Verfasser dieses Bekenntnisses betrachtet.

1040) Fessler-Jungmann, Institutiones patrologiae I, 422 (§ 89 n. 4). In der That rührt, wie erst jüngst klar geworden, die älteste bekannte Erwähnung des Symb. Athanas. von Cäsarius her: „Sermonem Athanasii episcopi de fide Trinitatis cuius initium est: Quicumque vult, memoriter

Dafür könnte zu sprechen scheinen, dass in dem Quicunque augustinische Formeln verwertet werden, und Cäsarius augustinische Sätze und Gedanken häufig herübernimmt. Die schroffe Art der Formulierung passt in die Zeit des Cäsarius, wo der Gegensatz zu dem Arianismus der Gewalthaber sie nahe legte. Er selbst fordert in seinen Predigten mit aller Entschiedenheit zur Unterwerfung unter das katholische Lehrgesetz auf und legt den grössten Nachdruck auf die trinitarische Formel. Trotzdem ist jene Vermutung zu verwerfen. Er konnte nur dann auffordern, „die Rede des Bischofs Athanasius über den Glauben an die Trinität, welche anhebt Quicunque vult“ auswendig zu lernen, wenn diese „Rede“ als etwas Überliefertes betrachtet wurde. Davon, dass er selbst sie verfasst, und als Fälscher dem Athanasius beigelegt habe, kann nicht die Rede sein. Wahrscheinlich stammt das Symbol aus Afrika, war wirklich ursprünglich ein sermo de fide, und wurde von dem Verfasser dem Athanasius zugeschrieben, weil er dessen Gedanken zu reproduzieren glaubte. Dies Verfahren war im Altertum allgemein üblich, von den Zeiten Platos bis auf Vigilius von Thapsus. Dass sich das Symbol in den Klöstern einbürgerte, ist vor allem den Bemühungen des Cäsarius zuzuschreiben. Er sah darin ein Schiboleth der Rechtgläubigkeit und fand in jenen Formeln wirklich seine religiöse Überzeugung niedergelegt. Jene Sätze über die immanente Trinität drücken die über die ökonomischen gemachten religiösen Erfahrungen aus.

Mit der ganzen abendländischen Kirche seiner Zeit ist Cäsarius von dem Gedanken durchdrungen, dass der eine Gott sich in drei gleichwertigen Offenbarungen vollkommen adäquat und in jeder derselben im absoluten Sinne manifestiert: — in der Welt, in dem Gott-Menschen Jesu Christo und in der Kirche, sodass jedesmal sein ganzes Wesen voll zum Ausdruck kommt. Das ist ein durchaus religiöser, nur dem Glauben zugänglicher Gedanke, riesenhaft grossartig, von unermesslicher Fruchtbarkeit; für den Verstand unbeweisbar, ja unfassbar und, wenn er entwickelt und im einzelnen klar gemacht werden soll, gar nicht ohne Widersprüche auszudrücken, — aber für den, welcher sich ihm hingiebt, eine bis ins Unendliche fortwirkende Lebensmacht. Daraus erklärt es sich, dass religiöse Charaktere wie Cäsarius, wie Ansgarius und Luther sich an dem Symbolum Quicunque — und der zweitgenannte in seiner Todesstunde — erbaut haben. Doch genug. Cäsarius von Arles war der Ansicht, der in den damaligen katholischen Formeln dargestellte

teneat.[a] Diese Worte finden sich in dem Ms. latin. 5513 zu München, in einem Sermo, welcher in diesem Mscr. ausdrücklich dem Cäsarius zugeschrieben wird. (Vergl. G. Morin in Sc. Cath. vom 15. Juli 1891, V, 8. p. 677 s. und M. 5, 168 A. — [M. 96, 1375. — M. 115, 675 ff.] — M. 132, 457 D. — M. 135, 1074 A. — M. 136, 564 A.) — Ich gehe hier nicht weiter auf die Sache ein, bemerke aber, dass die Aufstellungen Harnacks über den mittelalterlichen Ursprung des Symb. Quic. (D. G. II, S. 299—301) sich nicht halten lassen werden. — In dem s. app. Aug. 244 M. 2194 finden sich Bezugnahmen auch auf den zweiten Teil des Symbols. (Hahn Bibl.[3] p. 96 § 81 no. 31.) — Das Symbol scheint aus Afrika zu stammen und dem Cäsarius schon als Ganzes vorgelegen zu haben. — Die Hypothese Morins, Papst Anastasius II. sei der Verfasser, scheint mir gänzlich verunglückt.

Glaube, welcher die Grundlage des Christenlebens bilde, könne nicht aus eigener Kraft angeeignet werden, sondern dies sei ein göttliches Gnadengeschenk.[1041] Damit widersprach er der in Gallien herrschenden Lehre und setzte sich dem Verdacht aus, Prädestinatianer zu sein. Überhaupt wurde seine augustinische Richtung mit scheelen Augen angesehen, umsomehr da er Schule machte und die von ihm zu Arles unterwiesenen Kleriker in die Schriften des Lehrers der Gnade gründlich eingeführt wurden.[1042] Das widersprach der gallischen Tradition des letzten Jahrhunderts.

In immer steigendem Masse hatte man sich von Augustin abgewendet. Man kann drei Perioden in dieser Hinsicht unterscheiden. Zuerst stützte sich die synergistische Lehre der gallikanischen Theologen auf diejenigen Schriften des Augustinus, welche lange vor den pelagianischen Streitigkeiten verfasst waren. Es ist die Zeit des naiven Synergismus. Darauf bildete sich die s. g. Massiliensische Schule; ihr Hauptvertreter ist Cassianus; sie lehnt sich vorzugsweise an Chrysostomos an, polemisiert speziell gegen die Erbsündenlehre des Afrikaners und operiert mit Empirie und Exegese, ohne dem Augustinischen System ein anderes gegenüberzustellen. Die dritte Entwickelungsstufe des gallikanischen Synergismus kann man als die Lirinensische bezeichnen. Ihr Hauptrepräsentant ist Faustus von Reji. Sie geht vorzugsweise auf Origenes zurück, greift besonders die Gnadenlehre des Augustinus an, bedient sich einer philosophisch-dogmatischen Methode und sucht ein einheitliches theologisches Lehrgebäude aufzuführen. Auf allen drei Stufen hat sich der gallikanische Synergismus dem Einfluss Augustins nicht entziehen können; auch wo man ihn bekämpfte, musste man fortwährend Anleihen bei ihm machen, man dachte in seinen Begriffen, man operierte mit seinen Kategorien. Weder die antiochenische, noch die origenistische Anthropologie konnten im Abendland einfach erneuert werden, und es fehlte anderseits an vorurteilsloser Schriftforschung, an originaler Kraft des theologischen Denkens und an Tiefe der religiösen Erfahrung, um etwas Neues zu schaffen. Daraus entstand eine höchst unbehagliche Stimmung. Der Augustinismus lastete auf der gallikanischen Theologie, gerade die fähigeren Köpfe mussten erkennen, dass sie ihn durch ihre Raisonnements nicht loswurden, dass die aus dem Orient importierte leichte anthropologische Ware die augustinischen Gedanken nicht aufwog. Wohl sucht ein Faustus von Riez sein wissenschaftliches Gewissen einzuschläfern: er darf nicht wagen, die Sätze aus der Freiheitslehre des

1041) Conc. Araus. II can 5 (Bruns II, 178) und J—K no 881.

1042) Thomassin Vet. et nova eccl. discipl. II, p. 277 (de beneficiis II, 1, 98, § 11): Huic de scholis Gallicani cleri dissertatiunculae nostrae addenda illa praestantissimorum theologorum schola cujusmodi erant episcopi, presbyteri et diaconi, quos misit Caesarius Arelatensis archiepiscopus vice sua concilio Valentino affuturos et incomparabilis praesulis Augustini doctrinam adversus obtrectatorum maledicentiam tuituros. Pracellentissimi hi Caesarii alumni, qui alumnum se ipse Augustinianae doctrinae profitebatur, in concilio Valentino haec de victrice Christi gratia decreverunt, quibus rursum Augustinus, rursum victrix ea gratia Christi de adversariis triumpharet . . .“

Origenes konsequent weiterzuentwickeln zu dem kühnen Gedankenbau des Alexandriners — daran hindert ihn die Kirchenlehre und die massiv-realistische Religiosität des gallischen Volks, in der er selbst befangen ist. Den anders gearteten Spiritualismus des Augustin will er auch nicht adoptieren. Ein Neues schaffen kann er erst recht nicht. Darum hört er mit seinem Denken in der Mitte auf und beginnt dann entweder moralisch zu deklamieren, oder er formt eine hübsche rhetorische Antithese mit zierlichen Pointen und erklärt mit selbstzufriedener Miene dem verblüfften Leser: nun sei die Sache zu Ende, die Aufgabe sei gelöst, jeder moralisch denkende Mensch müsse einsehen, dass es mit dem Prädestinatianismus nichts sei, er dagegen Recht habe. Dabei scheinen er und seine Genossen das unheimliche Gefühl nicht losgeworden zu sein, der gewaltige Dialektiker würde, wenn er aufstehen und ihrem Treiben zusehen könnte, mit einem Quos ego! dazwischen fahren und zeigen, wie sie ihr Spiel nur dadurch gewonnen hätten, dass sie falsche Karten brauchten.

„Sie haben mir meine Gedanken verdorben,
Und sagen, sie hätten mich widerlegt"

hätte Augustin von ihnen sprechen können, denn dieser Faustus und seine Genossen verdrehen fortwährend die augustinischen Sätze, die sie bekämpfen. Zum Teil machen jene hochmoralischen Semipelagianer dem bittern Gefühl ihrer geistigen Inferiorität dadurch Luft, dass sie dem toten Löwen Fusstritte versetzen. Lüsterne Pedanten und pfäffische Streber wie Ennodius entblöden sich nicht, mit tugendstolzem Hohn auf die in den Konfessionen erzählten Verirrungen und Seelenkämpfe hinzuweisen, deren Kenntnis sie doch nur der grossartigen Offenheit des christlichen Heros verdanken.[1043])

Bei diesem Unwesen lag die Gefahr nahe, dass die Errungenschaften Augustins verloren gingen, dass der abendländischen Kirche ihr edelstes Erbgut teils vergeudet, teils ruiniert wurde. Man wird hier einwenden, die Prädestinationslehre empöre jedes gesunde religiöse Gefühl, widerstreite den klaren Aussprüchen der h. Schrift Alten und Neuen Testaments (wie den Sprüchen: „Der Herr ist allen gütig und erbarmt sich aller seiner Werke — Gott ist die Liebe — Gott will, dass allen Menschen

1043) Ennod. epist. II, 19 ed. Hartel p. 63 l. 21: uideo quo se toxica Libycae pestis extendant. arenosus coluber non haec sola habet perniciosa quae reserat: ad aestimationem occultorum facinorum ferenda sunt quae fatetur. Vgl. Wiggers II, 357. — Ennod. epist. I, 4 p. 8 l. 24 (an Faustus): doctorem Libycum adseritis sublata a se pyri poma flevisse. merito lamentis expiandum est quod cum pudoris dispendio uenter adquirit. uilia fuerint forte quae sustulit aut negligentia aut usu aut tempestate peritura, non fuit culpa uacuus tamen iuxta apostolum raptor: carnem quam animam plus amauit etc. — Der sermo in depositione s. Augustini (Fausti Reiensis opera ed. Engelbr. p. 380—384) ist eine geschmacklose und schwülstige Deklamation, die höchst wahrscheinlich nicht von dem Rejenser herrührt, sondern in einigen Handschriften nur deshalb seinen Namen trägt, weil der Verfasser aus Faustischen Reden Stücke eingeflickt hat, welche man als dessen Eigentum wiedererkannte. (Vergl. Rev. bénéd. IX, 1892, S. 59.)

geholfen werde, und dass alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen"), sie beruhe endlich auf einer Vermessenheit des menschlichen Denkens, weil dieses nicht wagen dürfe, die Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses ergründen zu wollen. Der Synergismus hingegen finde seine Bestätigung im menschlichen Gewissen, widerspreche der Bibel nicht und halte sich demütig in der irdischen Sphäre, nicht ohne die Unzulänglichkeit des menschlichen Tugendstrebens zu betonen. Das mag alles in abstracto seine Richtigkeit haben. Für uns handelt es sich aber um die historische Beurteilung; wir haben es weder mit der Prädestinationslehre an sich, noch mit dem Synergismus als solchem, wie er uns vielleicht gefällt, zu thun, sondern mit zwei geistigen Erscheinungen des 5. und 6. Jahrhunderts, von denen jede als Ganzes genommen, aus jener Zeit heraus verstanden und mit geschichtlichen Massstab gemessen werden muss. Da findet sich nun, dass bei den damaligen Synergisten der Gedanke, dass Gott die Liebe ist, keineswegs lebendiger erscheint, als bei Augustin und seinen Anhängern. Sie widersprechen der Prädestinationslehre nicht aus religiösen Gründen, sondern weil sie fürchten, dieselbe werde einschläfernd auf das asketische Tugendstreben wirken, und weil sie die Aussicht auf einen berechtigten Lohnanspruch für ihre askestischen Leistungen nicht aufgeben wollen. Nicht die Religion sondern ihre eigene Moral sehen sie durch die Prädestinationslehre bedroht, diese Moral ist aber durchaus eudämonistisch. Die Besorgnis, ängstliche und innerlich gerichtete Gemüter könnten über den Gedanken, etwa nicht zu den Erwählten zu gehören, in Schrecken und Verzweiflung gestürzt werden, hat die gallischen Synergisten keinen Augenblick beunruhigt. (Hin und wieder taucht damals in Einzelnen das Verlangen nach Heilsgewissheit auf, aber die Vertreter der Kirche haben es stets als gefährlich und irreführend zurückgewiesen, mochten sie Synergisten oder Prädestinatianer sein.) Die moderne Wertung der menschlichen Persönlichkeit liegt allen damaligen Kirchenmännern fern. Der antike Mensch war gewohnt, das Individuum nur als Mittel für den Staatszweck zu betrachten: das Einzeldasein gilt ihm nichts, das Allgemeine alles. In dem richtig verstandenen Augustinismus lagen übrigens die Mittel, eine Erschlaffung des asketischen Strebens, eine Verzweiflung an der in der Kirche wirksamen Liebe Gottes nicht aufkommen zu lassen, und weiter grübelten die damaligen Menschen nicht. Sie grübelten überhaupt sehr wenig, namentlich in Gallien. Das Leben begann wild und roh zu werden. Aus der reichen antiken Kultur waren fast nur die Formen ohne lebendigen Inhalt gerettet, und auch diese oft genug verstummelt und verzerrt. Statt sich bei den Übertreibungen der Augustinischen Prädestinationslehre zu ereifern, sollte man Gott danken, dass sie wenigstens dazu dienten, die Geister munter zu erhalten, denn ohne das bischen Erregung, welche die semipelagianischen Streitigkeiten brachten, wären Leben und Litteratur gar zu oberflächlich, gedankenarm und langweilig geworden. Oberflächlichkeit und Ausserlichkeit waren die Hauptgefahren, auch des religiösen Lebens. Darauf beruhten die Wundersucht, der Ketzerhass, die Weltflucht, die Verfehmung der Sinnlichkeit, der Aberglaube an den unendlichen Wert der unverletzten leiblichen Virginität (besonders bei der Geburt des Herrn)

und vieles Andere. Das Leben in den Klöstern, auch den nicht entarteten, dürfen wir uns nicht mit Farben ausmalen, die der Zeit der grossen Mönche Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux entnommen sind. Weder der brennende Durst nach Erkenntnis, noch die grossartige Gedankenarbeit, weder die heissen Seelenleiden, noch die jubelnde mystische Wonne waren in den Klöstern des 6. Jahrhunderts anzutreffen, sondern wenn es gut ging, Handarbeit, Armenpflege, strenge Zucht, einiger Unterricht und hübscher Gesang. Diese löblichen Bestrebungen haben sich nicht aus der religiösen Naturanlage entwickelt, sondern sie tragen den Charakter des Nachgeahmten, Künstlichen, auf dem Wege der Reflexion Gewonnenen an sich. Der gallische Synergismus will im Grunde nichts, als dieses Mönchtum, und die Askese überhaupt, theologisch stützen, weil der Enthusiasmus eines Martinus und Honoratus allein, ohne solche Unterstützung, auf die Dauer dem praktischen Materialismus gegenüber, nicht wirksam genug erschien. Es ist nun freilich höchst erfreulich, in dieser Zeit solchen Erscheinungen wie den Werken des Cassian, des Vincentius Lerinensis, des Faustus v. Riez zu begegnen. Durch sie und ihresgleichen hat Gallien das unter der Vandalenherrschaft darniederliegende Afrika abgelöst und die litterarische Führung der Kirche übernommen. Es wäre Thorheit, die Verdienste dieser Männer leugnen zu wollen; aber sie haben zwar viel zur Verstärkung des kirchlichen Faktors in dem damaligen Kulturleben und zur Verbreitung asketischer Sinnesweise beigetragen, sehr wenig aber zur Vertiefung des religiösen Lebens. Es ist wahr, dass sie eine gewisse urbane Liebenswürdigkeit aus der Antike mitbrachten; aber man darf diese formelle Tugend nicht mit wahrer Toleranz und weisem Masshalten verwechseln. Äusserlich und oberflächlich ist die Denkweise der meisten von ihnen, nicht selten sogar prosaisch, täppisch und dummdreist. Diese Semipelagianer handeln vom lieben Gott stets als wäre er ihresgleichen. Die Augustinische Prädestinationslehre ist unendlich bescheiden gegenüber dieser Arroganz, die sich anmasst, genau bestimmen zu wollen, wann, wo und wie bei der Bekehrung und geistlichen Erneuerung des Menschen Gott der Herr einsetze, um das Tugendstreben seines Geschöpfes zu belohnen und durch seine Wirksamkeit abzulösen, bis im geeigneten Moment der Mensch wieder an die Reihe kommt, wobei dann die Gottheit das Zusehen hat. Diese Auffassung hat kein Verständnis dafür, wie sehr die Religion Sache der Innerlichkeit ist, wie die religiöse Begeisterung (ähnlich wie jede andere) darauf beruht, dass der Mensch von einer Idee, als einer objektiven Macht ergriffen, erfüllt und getrieben wird. Diese Synergisten verkennen, dass nicht der Mensch die Wahrheit besitzen kann, sondern dass die Wahrheit ihn besitzen soll, sein empirisches Selbst umgestaltend, neu gebärend, alle Kräfte zur höchsten Thätigkeit und zum klarsten Bewusstsein steigernd, aber zugleich sie alle beherrschend und bestimmend, bis zur völligen Aufopferung der irdischen Existenz in dem Dienst des Göttlichen. Die Augustinische Prädestiationslehre war der (freilich forcierte) Ausdruck eines derartigen reichen religiösen Lebens, in ihr äusserte sich (wenn auch einseitig und über das Ziel hinausschiessend) ein tiefes innerliches Ergriffensein von dem Göttlichen. Jene Übertreibung und Über-

spannung war damals nicht sehr gefährlich. Die synergistische Klostertheologie aber drohte bei der Herrschaft, welche die Theologie über das ganze geistige Leben, welche das Klosterwesen über die ganze Kirche führte, jede freie Regung zu zerstückeln, jede Bewegung zu mechanisieren und zu schematisieren.*) Bei der ganz und gar aufs Äusserliche gerichteten Zeitstimmung, bei der täglich überhand nehmenden Barbarei und Roheit, war schon an und für sich die Gefahr riesengross, dass die Religion in Formalismus und äusserlicher Gesetzlichkeit erstarrte. Der einfach-grossartige Gedanke: „Du hat uns für Dich gemacht und unser Herz ist unruhig, bis es in Dir seine Ruhe findet" drohte erstickt zu werden durch eine traurige Verbindung von Mirakel-Superstition, altklugem Rationalismus und weltscheuer Askese. Die tüchtigen Seiten in der Eigenart des Faustus, namentlich sein energisches Tugendstreben, konnten nur dann wahrhaft förderlich in der Kirche wirken, wenn sie in den Dienst einer höheren Idee genommen wurden, sodass der lebendige Gott als Ursprung und Ziel alles wahren Lebens erschien, und der Gedanke an ihn mehr war als ein Tugendmittel. Nur der Augustinismus bot damals eine solche Idee. Daraus erklärt sich auch die tiefe Dankbarkeit, welche Männer wie Cäsarius gegen Augustin gehegt haben.

Da durch die vierte Synode zu Arles der Synergismus des Faustus die rechtmässige Herrschaft in Gallien ausübte[1044]), hätte Cäsarius nicht hoffen können, gegen die Anklagen, mit denen man ihn verfolgte, Recht zu behalten, wenn er nicht in Rom Unterstützung gefunden hätte. In der neueren Zeit hat sich das von den Jesuiten geleitete Papsttum wiederholt der Augustinischen Theologie so feindlich gezeigt, dass man leicht die grossen Verdienste um die christliche Kirche vergessen kann, welche es sich einer früheren Epoche durch das entgegengesetzte Verhalten erworben hat. Dieses Verhalten war freilich anfangs, und grossenteils auch späterhin, weniger durch sachliche Gründe als durch Streben nach Machterweiterung bedingt. Die Vertreter des Augustinismus ihrer-

1044) Von der Arelatenser Synode, welche zwischen 475 und 480 angesetzt wird, wissen wir durch Faustus Reiensis. Vergl. Hefele CG II², S. 597—601 Tillemont Mém. XVI, 422. Norisius h. Pelag. II, 288. Man pflegt diese und die von 455 in der Reihe der zu Arles abgehaltenen Synoden nicht mitzuzählen, sodass man die unter Cäsarius i. J. 524 abgehaltene als dritte rechnet, obgleich sie eigentlich die fünfte ist. Maugin behauptete, jenes vierte Arelatenser Konzil, sowie das gleichfalls nur durch Faustus bekannte von Lyon (welches eigentlich als Lugdunense I. zu bezeichnen wäre, womit man jetzt das i. J. 517 gehaltene Konzil benennt) seien Fälschungen der Semipelagianer. Das ist Thorheit: aber es giebt zu denken, dass abgesehen von einer dürftigen Notiz (Mansi VII, 1007) und den Schriften des Faustus jede Spur dieser Kirchenversammlungen verloren ist.

*) Diese Gefahren lagen freilich auch im Augustinismus, wenn er zum Formelwesen erstarrte. Aber seine Gedankenfülle, auch seine Inkonsequenzen und Widersprüche liessen es dazu schwer kommen. Es ist schon unhistorisch, die Gomaristen mit den Anhängern Augustins zusammenzuwerfen. Noch viel verkehrter wäre es, die s. g. Semipelagianer ohne weiteres als die Arminianer des 5. und 6. Jahrhunderts aufzufassen.

seits haben die Hilfe Roms durch die bedeutendsten Zugeständnisse auf dem Gebiet der Kirchenverfassung erkauft. Das geflügelte Wort „Rom hat gesprochen, die Sache ist zu Ende" hat freilich Augustin weder nach den Entscheidungen Innocenz des I.[1045]), noch sonst geäussert; thatsächlich suchte er aber bei dem Papst als dem Repräsentanten der wichtigsten Gemeinde Hilfe gegen den Orient und triumphierte, als Innocenz sich für die Afrikaner erklärte.[1046]). Zosimus trat nach kurzem, aber höchst bedenklichem Schwanken noch entschiedener auf dieselbe Seite. Sein Verhalten ist zu Ungunsten des Pelagianismus Ausschlag gebend. Für uns ist es noch wichtiger, dass Cölestin I. (422—432) auch in die semipelagianische Frage eingriff, sich den Galliern gegenüber auf das wärmste über die Verdienste Augustins äusserte, und ihn als einen der besten Kirchenlehrer bezeichnete.[1047]) In der Folgezeit wurde die Augustinische Theologie von den römischen Bischöfen nicht bloss empfohlen, sondern auch vertreten, sodass man fast sagen kann, Rom sei der Leuchter geworden, auf den das Licht jener Lehre gestellt wurde, sodass es die Kirche durchstrahlte. Schon während des Pontifikats des Nachfolgers Cölestins, Sixtus des III., hatte der damalige Diakon Leo gegen den Pelagianismus gewirkt.[1048]) Derselbe ist auch als Papst in seiner Theo-

1045) J—K no. 321—323 (M. 33, 779. 783. 786). — Wiggers I, 206 f. — Harnack DG. III, 164 f. betont die Zweideutigkeit in den Worten des Papstes, der sich Hinterthüren offen gelassen habe und für den Streit kein rechtes Interesse zeige. Gewiss überwog das Streben nach Machterweiterung alle sachlichen Erwägungen: aber Mitwelt und Nachwelt haben doch den Briefen des Papstes mit Fug entnommen, dass er den Afrikanern recht gebe.

1046) Augustin. sermon. 131, 10. (ed. Benedict. v. 1683 Tom. V, p. 645 D): Jam enim de hac caussa duo concilia missa sunt ad sedem Apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Caussa finita est: utinam aliquando finiatur error. — Wie diese Stelle zu verstehen ist, zeigt fragm. ad Classicianum (ed. Benedict.² II Antr. 1700) p. 667: Ego propter eos qui pro peccato unius animae totam domum ejus .... anathemate ligant, ... adjuvante Domino et in concilio nostro agere cupio et, si opus fuerit, ad Sedem Apostolicam scribere, ut in his caussis quid sequi debeamus, concordi omnium auctoritate constituatur atque firmetur. Vergl. die darauf folgenden Worte über ungerechte Exkommunikation und ep. 190, 22 ebd. Tom. II, p. 106 G. (Pelagius et Coelestius) conciliorum episcopalium vigilantia in adjutorium Salvatoris, qui suam tuetur ecclesiam, etiam a duobus venerabilibus antistitibus apostolicae sedis, papa Innocentio et papa Zosimo, nisi correcti etiam egerint paenitentiam, toto christiano orbe damnati sunt.

1047) J—K no. 381. — M 50, 530: Augustinum sanctae recordationis virum pro vita sua atque meritis in nostra communione semper habuimus, nec unquam hunc sinistrae suspicionis saltem rumor aspersit. Quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam ante a meis semper decessoribus haberetur. Vergl. Langen, G. d. r. K. I, 827. — Koch in Th Qschr. LXXIII, 127.

1048) Prosperi chronicon a. a. 439 (M. 51, 598): Julianus Eclanensis .. molitus est in communionem ecclesiae irrepere. Sed his insidiis Sixtus papa, diaconi Leonis hortatu vigilanter occurrens, nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit. Koch, Th. Qschr. LXXIII, 133, Anm. 2 führt Vincentius Lerin. common. c. 28 als Quelle dafür an, dass Julianus v. Eclanum in Gallien geweilt habe. Aber Vincentius sagt kein Wort davon. An Sixtus III. ist, als er noch Presbyter war, Augustins ep. 194 gerichtet. Vergl. Langen, G. d. r. K. I, 849.

logie ganz und gar von Augustin abhängig, was sich besonders in der Christologie seiner berühmten epistola dogmatica ad Flavianum zeigt.[1049]) Für uns kommen besonders die Briefe an den Bischof von Aquileja und den Bischof Septimus von Altinum in Betracht, welche wahrscheinlich aus dem Jahre 442 stammen.[1050]) Hier verlangt Leo d. Gr. das vollständige Abthun jeder pelagianischen Zweideutigkeit, vor allen Dingen dürfe nicht gelehrt werden, dass die Gnade auf das Verdienst der Empfangenden hin gewährt werde. Alle Begabung mit guten Werken beruhe auf göttlicher Vorbereitung. Anfang der Gerechtigkeit, Quelle des Guten, Ursprung der Verdienste sei die Gnade. Keineswegs komme der natürliche Eifer der Gnade zuvor[1051]), auch die guten Willensentschlüsse seien durch die Gnade gewirkt. Es ist klar, dass in diesen Sätzen nicht bloss die pelagianische, sondern auch die semipelagianische Lehre verurteilt wird. Dabei hat nun aber Leo die Vorsicht beobachtet, die eigentliche Prädestinationslehre nicht vorzutragen, obwohl er sie auch nicht ablehnt; sie findet sich in seinen Schriften nie erwähnt.[1051a]) Stärker noch als Leo betont Gelasius I. (492—496) die völlige Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten. Dieser gelehrte Papst, ein Afrikaner von Geburt, ist „ganz und gar Augustiner".[1052]) Er begnügt sich nicht damit, als Nachfolger Petri die benachbarten Metropoliten dringend aufzufordern, den Pelagianismus, der sich in Dalmatien und in Picenum wieder bemerkbar machte, auszurotten, sondern er fügt diesen Weisungen eine ausführliche dogmatische Motivierung hinzu und behandelt in eigenen Traktaten anthropologische Fragen[1053]) Die Bedeutung des Gelasius für die Rezeption des Augustinismus im Abendland ist eine sehr grosse. Während seine Vorgänger und Nachfolger (mit Ausnahme Leos d. Gr.) sich vorzugsweise deshalb für die Theologie des Afrikaners erklären, weil sie in ihr eine kirchliche Macht sehen, der Widerstand zu leisten unklug gewesen wäre, ist er für seine Person von der Wahrheit dieser Lehre durchdrungen. Darum ist es ihm auch Ernst damit, alle Reste des Pelagianismus auszurotten. Sonst gelten immer noch die trinitarischen und christologischen Sätze als die eigentlich dogmatischen.[1054]) Wir haben oben gesehen, wie gleichgültig sich ein Avitus gegen die Sünden- und Gnadenlehre zeigt, sodass er in seinen erhaltenen Schriften Pelagius, Cölestius und Julian von Eclanum nicht ein einziges Mal erwähnt, während er Feuer und Flamme ist, wo es sich um Arius, Eutyches oder Nestorius

---

1049) Vergl. Harnack, DG. II, 359 ff.

1050) J—K no. 398. 399.

1051) M. 54, 456 und 593.

1051a) Griesbach Opuscula academica (1824) I, 151 s.

1052) L. P. LI: „Gelasius, natione Afer". Vergl. Duchesne p. 256 n. 1. — A. Koch (die Auctorität d. h. Aug. Th. Quschr. LXXIII, 287): „Zu den grossen Verehrern Augustins unter den Päpsten gehört Gelasius I. Vasques (p. 1 disp. 91 n. 75) nennt ihn per omnia Augustinianus."

1053) J—K no. 621 (Thiel I, 325). — J—K no. 625 (Thiel I, 321). — no. 626 (Thiel I, 324). — no. 627 (Thiel I, 571). — Langen, G. d. r. K. II, S. 161—164. S. 207. Koch, Th. Quschr. LXXIII, S. 287—292.

1054) Vergl. Harnack, DG. III, S. 162, Anm. 1.

handelt. Gelasius aber erblickt in dem Pelagianismus eine greuliche Blasphemie, einen Abfall vom Katholicismus.[1055])

Er schildert ihn als schmutzigen Pfuhl, aus dem unreine Geister, Fröschen gleich, hervorgehen[1056]) (vergl. Apokal. 16, 13). Die Verteidiger dieser Lehre sind toten Fliegen ähnlich, welche das köstliche Salböl der katholischen Doktrin stinkend machen (vergl. Pred. 10, 1). Ihnen gegenüber sind Hieronymus und Augustin „die Lichter der kirchlichen Lehrer".[1057]) Hier wird also dem Augustin ein hohes Lob gezollt, das um so ernster zu nehmen ist, da Gelasius nicht die Gewohnheit hat, Phrasen zu machen. Aber der Umstand, dass er den gelehrten Freund seines Vorgängers Damasus mitnennt, und zwar an erster Stelle, zeigt, dass hier die ursprünglichen Gesichtspunkte verschoben sind. Man braucht nur die Gelasianischen Traktate zu lesen[1058]), um zu erkennen, weshalb ihm Hieronymus zuerst in die Feder kommt. Er denkt dabei keineswegs nur an den Dialog gegen die Pelagianer, sondern vor allem an die Bücher gegen Jovinian.[1059]) Die Pelagianer sind ihm besonders deshalb unreine Geister, weil Julianus von Eclanum über die Zeugungslust naturalistisch dachte, weil seine Parteigenossen die unwillkürlichen Regungen des Geschlechtstriebes nicht als verdammenswert und mit Sündenschuld behaftet ansahen. Nach der Lehre des Papstes kann nur die Taufe an dem Menschen den Makel seines Ursprunges tilgen. Es ist vergeblich, leugnen zu wollen, dass Gelasius der empörenden Lehre

1055) Gelasii papae epist. 4, ad Honorium Dalmatiae episcopum cap. 3 (Thiel I, 322): „An fortasse nescitis, hanc haeresim (der Pelagianismus) ... et ab apostolica dudum sede per beatae memoriae Innocentium, ac deinde Zosimum, Bonifacium, Coelestinum, Xystum, Leonem continuis et incessabilibus sententiis fuisse prostratam, nec tantum Ecclesiae catholicae legibus, sed principum quoque Romanorum eo tenore damnatam, ut nec usquam terrarum vivendi locum sectatores ejus habere sinerentur? .... Ecce quorum libet aures catholicas audire doctrinam, quaestiones accipere, tractare tendiculas, et blasphemias patienter admittere! etc.

1056) Gelasii papae epist. 6, ad episcopos per Picenum constitutos cap. 3 (Thiel I, 326): Oblatus est enim nobis miserabilis senex, Seneca nomine, qui ... in Pelagianae voraginis coeno, sicut de quibusdam in Apocalypsi legimus, velut una ranarum imprudenter immersus, inque illa faece horribiliter volutatus, nullatenus inde qualiter emergere posset inveniens; quia puritatem relinquens catholicae veritatis, quanto se per lubricum falsitatis conatur attollere, tanto magis ejus lutosis foveis circumclusus obruitur.

1057) Ibd. c. 9 (Thiel I, 333). Adhuc majus scelus accrescit, ut sub conspectu et praesentia sacerdotum beatae memoriae Hieronymum atque Augustinum, ecclesiasticorum lumina magistrorum, musca moritura, sicut scriptum est, exterminans oleum suavitatis, lacerare contenderet. Sed quid miremur ecclesiarum praesules ista negligere, quos, sicut a multis audivimus, contra canones omnia gerere et contra apostolicam disciplinam passim cuncta miscere manifestum est.

1058) S. bes. den Tractatus V seu Dicta beatissimi Gelasii papae adversus Pelagianam haeresim. (Thiel I, p. 571—598.)

1059) Gelasius hat in seiner Polemik gegen die Pelagianer freilich auch das mit Hieronymus gemein, dass ihm die Frage, ob der Mensch auf Erden ohne Sünde leben könne, im Vordergrunde steht. Aber dies hängt für ihn mit den im Text berührten Dingen eng zusammen.

Augustins vollkommen zugestimmt hat, wonach die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammnis verfallen[1060]), so bedauerlich es ist, dass ihm gerade das am Augustinismus wohlgefiel. Der Papst geht noch weiter. Augustin hatte es unbestimmt gelassen, ob der Creatianismus dem Traducianismus gegenüber im Rechte sei. Gelasius zweifelt nicht mehr daran.[1061]) Den Grund erfahren wir aus einem in mehrfacher Hinsicht merkwürdigen Schreiben seines Nachfolgers, Anastasius des II. (496—498), an die gallischen Bischöfe. Die mit Sinnenlust verbundene Zeugung ist etwas so durchaus Schlechtes, dass daraus nicht eine lebendige Menschenseele hervorgehen kann; diese muss direkt von Gott geschaffen sein.[1062]) Mag es sich mit dem Traducianismus und Creatianismus verhalten wie es will: diese Motivierung erscheint, an der Bibel gemessen, als eine traurige Verirrung. Dass die römischen Bischöfe dahin kamen, ist nach dem abstossenden Brief, welchen Siricius i. J. 385 an Himerius v. Tarragona schrieb, nicht zu verwundern; seltsam aber berührt es uns, dass im Papst-

---

1060) A. Koch, Th. Quschr. LXXIII, S. 290 meint freilich, während Augustin lehre, die ungetauft sterbenden Kinder würden zu den positiven Qualen der Hölle verdammt, liesse sich die Doktrin des Gelasius mit der sententia communis von der poena damni vereinigen (Oswald, Sacramental. I, 225 ff.). Denn der Papst schreibe perpetua damnatione puniuntur. Die römischen Theologen suchen sich auch sonst bei Gelasius durch neo-scholastische Distinktionen zu helfen; nur auf diesem Wege lässt sich die Transsubstantiationslehre in die berühmte Stelle Tractat. 3 cap. 14 (Thiel I, 541) hineinquälen. Aber hier wie dort thut man der klaren Meinung des Papstes Gewalt an. Gegen A. Koch spricht epist. 6 cap. 6 (Thiel I, 330 s.): De parvulis autem, quod asserit sine sacro baptismate pro solo originali peccato non posse damnari, satis impia, satis profana propositio est .... Nihil est ergo quod dicant, quod non renati infantes tantummodo in regnum coelorum ire non valeant, non autem perpetua damnatione puniantur . . . Tollant ergo de medio nescio quem ipsi tertium, quem decipiendis parvulis faciunt, locum. Diese Worte lassen nur eine Auslegung zu. Auf die übrigen, für Dogmen- wie Kultus-Geschichte interessanten Ausführungen dieses Kapitels gehe ich hier ebenso wenig ein, wie auf die Textverderbnis der letzten Zeilen desselben. Durch beides wird die Sache, um die es uns hier zu thun ist, nicht berührt. Zur Tauflehre des Gelasius vergl. aber noch unten Seite 358 f.

1061) Gelasii epist. 6. cap. 4 (Thiel I, 328). Der Papst lehrt freilich durchaus nicht so klar, wie A. Koch, Th. Quschr. LXXIII, 288 ihn lehren lässt: „Die Erbschuld sei etwas zu der von Gott geschaffenen Substanz des Kindes Hinzugekommenes, also nicht das Werk Gottes." Er scheint sich sogar zum Traducianismus zu bekennen, indem er die Protoplasten als „principes nostrae substantiae" bezeichnet. Aber gerade dieses Kapitel enthält doch deutlich die Prämissen für die Schlussfolgerungen Anastasius des II.

1062) J—K no. 751. Schreiben Anastasius des II. ad universos episcopos per Gallias constitutos vom 23. Aug. 498. Siehe besonders cap. 3 (Thiel p. 636): Intellegant igitur cum tali prudentia sua, qua carne, quae secundum condemnationem peccati in Adam primo semel mortua est, putant vitam hominum contineri: se non tamquam viventes hoc loqui; siquidem ipse apostolus eos doceat, quod in praevaricatione adque in delicto suo ab initio non solum ipse mortuus sit, sed omnis quae ab eo descendit futura progenies, quam putant isti vitam proli suae ministrare, ut quam ipsi in Adam perdiderunt, vitam possint praestare quam non habent. — Der Papst beruft sich besonders auf Röm. 8, 5—8 und Röm. 5, 12.

buch von demselben Gelasius gerühmt wird, er habe die Manichäer aus Rom vertrieben.[1063])

Wären bei der kirchlichen Entscheidung über den Semipelagianismus die Gedanken des Gelasius und die von diesen ausgehenden Wirkungen allein massgebend gewesen, so müsste man vielleicht die Worte Harnacks auch für Gallien unterschreiben: „Es ist eine Thatsache, dass die katholische Lehre deshalb nicht beim Semipelagianismus verharrt ist, weil sie die Geschlechtslust für sündig erklärte."[1064]) Für Gallien steht aber fest, dass der spätere Semipelagianismus in diesem Punkt so krass und rigoros wie möglich gedacht hat. Die pietätlosen Reden des Faustus von Riez[1065]), welcher in dieser Hinsicht das ihm oft beigegebene Prädikat „der liebenswürdige" wenig verdient, rufen sogar in bedenklicher Weise den Spruch Jes. 45, 10 ins Gedächtnis. Andrerseits hat dem Bischof Cäsarius seine unausgesetzt thätige Menschenliebe nicht die Zeit gelassen, über diesen Punkt so viel zu grübeln, wie andere Asketen vor und nach ihm gethan haben. Bei der Seelsorge aber, vor allem jedoch bei der nicht systematisch angestellten, aber in unvermeidlichen Fällen mit Wahrheitsliebe vorgenommenen Selbstbeobachtung scheint er Erfahrungen gemacht zu haben, welche ihm ein tiefes Misstrauen, nicht etwa gegen diesen oder jenen einzelnen Charakter, sondern gegen die Zuverlässigkeit des menschlichen Herzens überhaupt einflössten. Zu gleicher Zeit scheinen andere Erlebnisse und Beobachtungen ihn davon überzeugt zu haben, dass im Gegensatz dazu die von der Kirche verkündigten, durch Bibel und Tradition verbürgten Manifestationen Gottes das allerhöchste und unbedingteste Vertrauen verdienten. Hielt Cäsarius diesen, durch eine doppelte Art von Erfahrung gewonnenen Standpunkt fest, so mussten ihm die Theorieen der Semipelagianier bedenklich erscheinen, nach welchen sich aus dem abwechselungsweise stattfindenden Zusammenwirken beider Faktoren die Vollkommenheit ergeben sollte. Nach seiner Überzeugung konnte ein derartiges, abwechselungsweises Zusammenarbeiten von Gott und Mensch nur das Resultat haben, dass der letztere auf die eine oder andere Weise das Werk Gottes jedesmal wieder verdarb. Sollte etwas bei der Sache herauskommen, so musste seiner Ansicht nach Gott selbst den Menschen begaben und begeistern (inspirare), die tödliche Verwundung der Seele heilen und bei jedem Akt des neuen Lebens weiterhelfen, bis zu dem begehrenswerten Ziel, wo Christus seine Wohlthaten dadurch krönen würde, dass er die im Grunde doch einzig von ihm selbst gewirkten (praestare) Verdienste belohne. Diese Auffassung glaubte Cäsarius durch die heilige Schrift und durch Augustin bestätigt zu sehen. Sie wurde ihm (in Verbindung mit seinem Gottesglauben, den er im Symbolum Quicunque niedergelegt fand) eine unversiegliche Quelle von Trost und Kraft. Das hinderte ihn nicht, Talent

1063) L. P. LI: Huius temporibus inventi sunt Manichaei in urbe Roma, quos exilio deportari praecepit. Die Nachricht wird von Duchesne p. 256, n. 3 mit Recht festgehalten. Anders Langen, G. d. r. K. II, 210.

1064) Harnack DG. III, 233.

1065) Harnack DG. III, 226, Anm. 5.

und Charakter auch da zu schätzen, wo er, innerhalb der Kirche, eine abweichende Meinung über diese Dinge fand. Hatte doch Augustin selbst, nach seiner Bekehrung, noch längere Zeit synergistisch gelehrt und später über die Massilienser milde geurteilt.[1066] Auch wenn deren Irrtum noch grösser gewesen wäre, hätten nach des Afrikaners Lehre die Knechte Gottes das Recht gehabt, das Gute von ihnen zu verwerten, „wie einst die Israeliten auf Gottes Geheiss Gefässe der Ägypter mitnahmen" (eine Nutzanwendung, die schon Origenes gemacht hatte). Besonders von Faustus glaubte Cäsarius manches lernen zu können. Der Rejenser hatte ein unleugbares Talent, den Hauptinhalt längerer Erörterungen, die er bei anderen Theologen gefunden, auf einen knappen sententiösen Ausdruck zu bringen. Seine Beredsamkeit zeichnete sich durch edle Popularität aus, und machte auf das gebildete Publikum Eindruck. Auch als Zögling von Lérins fühlte Cäsarius sich zu den Schriften des ehemaligen Abtes auf dem Inselkloster hingezogen. Der Rejenser hatte die gleiche praktisch-theologische Ausbildung erfahren und gepflegt, die einst auf ihn selbst eingewirkt hatte, und die er noch immer hoch in Ehren hielt.[1067] So hat denn Cäsarius, der Sitte seiner Zeit gemäss, manche Stelle aus den Sermonen des Faustus in die eigenen Predigten verwebt.[1068] Man darf ihn deshalb nicht zu einem Schüler des Rejensers machen wollen.[1069] Mit Origenes und Tertullian verfährt er genau ebenso.[1070] Er verurteilt ihre Sonderlehren und überarbeitet ihre Schriften. So selbständig er aber auch dem Semipelagianismus des

---

1066) Dies ist im einzelnen nachgewiesen von Norisius hist. Pelag. II, 191. Anfangs befleissigte sich auch Prosper den Massiliensern gegenüber einer milden Polemik, nach Augustins Tode aber ergeht er sich in den leidenschaftlichsten Schmähungen. Man pflegt an Prosper im Vergleich mit Augustin grössere Milde nachzurühmen. In Wirklichkeit hat gerade sein unverständiger Zelotismus in Gallien die Sache verfahren.

1067) Vergl. Engelbrecht in Z. f. ö. G. XLI (1890), S. 290. Engelbrecht betont die aus der Lirinenser Schule sich herschreibende Stilverwandtschaft zwischen Cäsarius und Faustus so stark, dass er gar keinen Unterschied gelten lassen will.

1068) Vergl. Germain Morin Rev. Bénéd. IX, 2 (Febr. 1892), S. 55—61.

1069) L. J. Leclerc, Sulpicianer, Direktor des Seminarium S. Irenaei zu Lyon, † 1736, veröffentlichte eine Letre de M . . . prètre du diocèse de Riès à M . . . chanoine d'Arles, sur ce qui est dit des saints Fauste de Riès et Césaire d'Arles, dans l'Histoire Literaire de la France. Hier wollte er nachweisen, que S. Césaire étant entré à Lerins dès l'âge de 18 ans, ne fut pas capable, dans une si grande jeunesse, de vivre dans une communauté, et de n'y pas suivre les préjugés . . . . de tout le reste du corps, — qu'on ne peut trouver dans S. Césaire un seul point où il contredise Fauste le moins du monde, comme aiant suivi uniformément l'un et l'autre les systêmes les plus mitigés, — que S. Césaire marche comme pas à pas sur les traces de Fauste et qu'il le suit en humble disciple, — und was des Unsinns mehr ist. Diese aus Parteiverblendung hervorgegangenen Behauptungen haben das Gute gehabt, eine zwar ermüdend breite, aber äusserst gediegene Untersuchung der Mauriner hervorzurufen, welche heute mancherorts in Vergessenheit geraten zu sein scheint: Hist. lit. de la France, Tome III (1866), Notes VII, p. 730—759.

1070) Hist. lit. l. c. p. 745.

Faustus gegenüberstand, so sehr ihn manches an diesem abstiess, würde er doch ohne Zweifel die Anathematisierung des Synergismus durch Synode und Papst nicht betrieben haben, wenn ihn seine Gegner nicht gezwungen hätten, sich auf diese Weise gegen ihre Angriffe zu wehren. Nie und nimmer konnte er freilich dazu die Hand bieten, dass die Lehre; welche er als Wahrheit erkannt hatte, für einen gefährlichen Irrtum erklärt und im Gegensatz dazu die von Augustin bekämpfte, von den Päpsten verworfene Doktrin als katholisches Dogma hingestellt wurde. Ohne Zweifel ist es auf den mächtigen Einfluss des Arelatensers zurückzuführen, dass die dritte Synode von Arles totgeschwiegen worden ist. Nur durch Faustus selbst wissen wir heute von ihren ungemein wichtigen Beschlüssen: sie stehen im diametralen Gegensatz zu den Bestimmungen, welchen Cäsarius zum Sieg verhalf. Dieser Sieg wäre vielleicht unmöglich gewesen, wenn die Theologie des Faustus in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts noch dieselbe Herrschaft in der gallischen Kirche behauptet hätte, welche ihr um d. J. 475 zugestanden worden war. Nun aber war diese Vorherrschaft, ehe Cäsarius Bischof wurde, erst angefochten, dann gebrochen worden, sodass der Vertreter des Augustinismus nach dem Urteil vieler gegen einen bereits zweimal geschlagenen Feind kämpfte. Angefochten wurde das System des Faustus noch bei dessen Lebzeiten mit litterarischen Waffen, durch Mamertus Claudianus. Die leidenschaftliche Befehdung des Rejensers durch diesen gelehrten Disputator bedeutet einen Protest des christianisierten Neuplatonismus[1071]) gegen die materialistische Psychologie der jüngeren synergistischen Schule. Seit dem Erscheinen der Schrift de statu animae galt Faustus in denjenigen gebildeten Kreisen Galliens, die nicht bloss rhetorisch, sondern auch philosophisch interessiert waren, als wissenschaftlicher Dilettant und als Halbdenker. Sein Antipode Augustin aber stand, wegen seiner neuplatonischen Psychologie, als christlicher Weisheitslehrer da.[1071]) Freilich darf man sich die Anzahl derer nicht als gross vorstellen, welche den Argumenten des streitbaren Viennenser Dialektikers folgen konnten. Aber es ist auch nicht zu vergessen, dass die gefeilte Sprache des Mamertus, mitsamt ihren hochmodernen Archaismen[1072]), auf alle, die überhaupt in Gallien lasen, einen grossen Reiz ausübte, und schon ein halbes Verständnis genügte, um die bestechende Wirkung der Popularphilosophie des Faustus abzuschwächen. Nach der Auffassung der damaligen Zeit war aber ein Misstrauen gegen

---

1971) Sidonius sagt von Claudianus Mamertus: „A collegio complatonicorum solo habitu ac fide dissociebatur“ (Epist. l. IV, 11). Über die Benutzung des Plato, Porphyrius, und ganz besonders des Plotin in dem Buch de statu animae s. de la Broise p. 168—171, vergl. p. 25 und Engelbrecht S. W. A. CX., S. 428, wo gezeigt wird, dass Cl. M. den Plato griechisch las. Mit den Stoikern hat Cl. M. nichts zu schaffen, wohl aber finden sich bei Faustus stoische Elemente. Über das Verhältnis, in welchem Cl. M. zu Augustin steht, vergl. den Abschnitt de la Broise c. VII § 3: „Mamertus Claudianus S. Augustinum maxime imitatus est“ (p. 176—181).

1072) „nova ibi verba quia vetusta“ rühmt Sidon. Apoll. von Cl. M. (Epist. l. IV, 11). Über die gefeilte Sprache des Cl. M. vergl. Engelbrecht S. W. A. CX, S. 437 f.

die Richtigkeit der Lehre gleichbedeutend mit dem Verdacht der Ketzerei. Was die Neuplatoniker dem Faustus so übel nahmen, war seine Doktrin von der Materialität der menschlichen Seele.[1073]) Der psychologische Dualismus galt, soweit die Herrschaft dieser Richtung sich erstreckte, als ein unantastbares Axiom. Wer die Seele für materiell erklärte, entweihte das Heiligtum der Menschheit, theologisch ausgedrückt: er untergrub die Lehre von der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen. Diese Lehre hing wiederum mit dem seit Augustin psychologisch begründeten Trinitätsdogma und der Christologie zusammen. Faustus selbst hat die Konsequenzen seiner Auffassung teils nicht gezogen, teils verschleiert. Aber der Gedanke, dass die Menschenseele etwas Körperliches sei, gehört zu den Lieblingstheorieen des Rejensers, er führt ihn weiter aus, als es je früher geschehen war, und lässt sich dadurch auch zu der Lehre veranlassen, der physische Zeugungsakt habe die Entstehung der einzelnen menschlichen Seelen zur Folge (Traducianismus). Man könnte versucht sein, den Traducianismus des Faustus auf augustinische Einflüsse zurückzuführen. Der Semipelagianismus, könnte man denken, will zwischen Pelagius und Augustin vermitteln. Von diesen beiden ist der erstere Creatianer, der letztere neigt zum Traducianismus: in der Lehre vom freien Willen hat es Faustus mit jenem halten wollen, in der Seelentheorie schliesst er sich dem letzteren an. — Aber die Lehre des Faustus enthält zwar sonst manche im gallischen Vulgärkatholicismus heimisch gewordene augustinische Elemente, hier jedoch steht sie auf einem ganz anderen Boden. Obwohl nämlich der Bischof von Hippo einer gewissen Fassung des Traducianismus — der des Apollinarius von Laodicea — sympathisch gegenüberstand[1074]), hat er doch die der Rejensischen verwandte, materialisierende, durchaus wegwerfend behandelt.[1075]) Überhaupt wünschte er, obwohl er stark schwankte, dem Creatianismus den Sieg.[1076]) Die in Gallien herrschende theologische Meinung ging auf diesem Wege weiter; hier hatte die Lehre, dass Gott die einzelnen

1073) Fausti epist. V ad Paulinum ed. Engelbr. p. 188 l. 18. p. 189. p. 191. — epist. III ibd. p. 173 l. 8 bis 181 l. 7, womit die bei Engelbrecht unter dem Text angeführten Stellen aus Mamertus Claudianus zu vergleichen sind; s. auch Tillemont Mém. XVI, 419 ff. — Wiggers II, 245 f.

1074) Augustin de libero arbitrio III, 20 M. 32, 1281. Ab illo es, qui summe est. — Augustinus de anima et ejus origine I, 13. — Aug. de Genesi ad literam X, 23. — epist. 180 (260) ad Oceanum § 2 (ed. Bened. 1688, II, col. 684 A—C.). Epist. 190 c. 4 u. s. — Vergl. Wiggers I, 349—352. Apollinarius lehrte, wie die Körper aus den Körpern, so entstünden die Seelen aus den Seelen der Zeugenden.

1075) Augustin epist. ad Optat. num. 14, 15 (ep. 190, a. Z. 157, ed. Bened. 1688, II col. 703 F—704 E). Vergl. Tosi in Österr. Vierteljahrsschr. V, (1866) S. 575.

1076) Augustin epist. 166, 8, 26 (an Hieronymus) l. c. II, 593 F. Nam licet nemo faciat optando, ut verum sit quod verum non est, tamen, si fieri posset, optarem, ut haec sententia vera esset, sicut opto, ut, si vera est, abs te liquidisseme atque invictissime defendatur. — Ibd. 4, 8 (ed. Ben. II, col. 587 B) Ecce volo, ut illa sententia etiam mea sit, sed nondum esse confirmo. — de anima I, 34 könnte der Creatianismus gesichert werden, so würde das geschehen non solum me non vetante, verum etiam favente et gratias agente, vergl. Theodor Weber, Metaphysik I, 403. — J. Tosi l. c. S. 568.

Menschenseelen bei oder kurz nach der Entstehung des Leibes schaffe, so tiefe Wurzeln geschlageu, dass an der Lehre des Faustus der Traducianismns als ketzerische Neuerung empfunden wurde. „Vielleicht darf man daran erinnern, dass einer der ersten entschiedenen Vertreter des Creatianismus, Lactantius[1077]), die letzten Dezennien seines Lebens (von 317 bis ca. 330) in Trier zugebracht hat. In Gallien stand ferner Hieronymus in hohem Ansehen, welcher derselben Theorie huldigte. Auch ist unbestreitbar, dass der eigentliche Pelagianismus in den Gegenden des heutigen Frankreichs Einfluss ausgeübt hat (noch im 6. Jahrhundert giebt es dort eigentliche Pelagianer). Diese Lehre aber betonte eifrig den Creatianismus.[1078]) Endlich standen die älteren Semipelagianer, wie Cassian[1079]) und Eucherius, entschieden auf dieser Seite. Kurz, die Anthropologie des Faustus erregte grossen Anstoss, und Aeonius von Arles, der oft genannte Vorgänger und Verwandte des Cäsarius, gab der Erregung in einem Brief an den Papst Anastasius II. Ausdruck. Er scheint dabei den Namen des Rejensers nicht genannt zu haben. Es war ihm nicht um eine persönliche Verurteilung des Bischofs zu thun. Schon deshalb konnte er sie nicht wünschen, weil dadurch weite Kreise schwer beunruhigt werden mussten, in denen Faustus als heiliger Mann hoch gefeiert wurde. Er liess es auch, wie es scheint, unentschieden, ob sich nicht die traducianischen Neuerer „voll guter und frommer Absicht" in ihrem Eifer gegen den Pelagianismus hätten fortreissen lassen.[1080]) Trotzdem hielt es Aeonius für nötig, den Creatianismus als die rechte

---

1077) Lactantius de opificio Dei c. 19 (M. 7, 73): Illud quoque venire in quaestionem potest, utrumne anima ex patre an potius ex matre, an vero ex utroque generetur . . . Nihil . . ex his tribus verum est, quia neque ex utroque neque ex alterutro seruntur animae. . . Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet. . . . Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre. Auf diese Stelle scheint Leo epist. ad Turib. cap. 10 zurückzugreifen.

1078) Vergl. das Symbol des Pelagius (Hahn, Bibl. d. Symbole S. 217) Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus. — Vergl. Gelasii epist. 6 c. 4 in. (Thiel I, 327).

1079) Cassian. coll. VIII, 25, 13 ed. Petsch. p. 245 l. 10. Nach Anführung von Hebr. 12, 9: Quid hac diuisione clarius potuit definire, ut carnis quidem nostrae patres homines pronuntiaret, animarum uero deum solum esse patrem constanter exprimeret? quamquam et in ipsa corporis huius concretione (vergl. l. 4 concretionem carnis non dubitemus humano semine coalescere) ministerium tantummodo sit hominibus adscribendum, summa uero conditionis deo omnium creatori etc.

1080) Anastasii II papae ep. IV ed. Thiel p. 636. cap. 4 § 7 (ed. Tosi l. c. p. 558 cap. 4 § 13). Et quia (cod.: qua) putant fortasse pie ac bene se dicere, ut animas merito dicant a parentibus tradi cum sint peccatis implicitae . . . Die von Tosi l. c. S. 576 an diese Worte angeknüpfte Vermutung geht viel zu weit: „Als ungeschickte Gegner des Pelagius (wegen pie ac bene etc. num. 13) mögen sie [die betreffenden gallischen Traducianer] auch die Opposition gegen den Pelagianismus so weit getrieben haben, dass sie Gott nicht einmal ein mittelbares Schaffen von Seele und Leib zueigneten, sondern ihn zu einem blossen Zuschauer der Fortpflanzung des Geschlechts machten usw."

Lehre der katholischen Kirche von Rom bestätigen zu lassen. Seine Gegner konnten sonst ihn selbst der Ketzerei zeihen, indem sie sich auf die Bücher des Faustus von der Gnade beriefen, in welchen nicht bloss dieser selbst, sondern, weil sie im Auftrag des 3. Arelatenser Konzils verfasst waren, die ganze gallische Kirche zu reden schien. Die römische Antwort fiel ganz in dem gewünschten und erwarteten Sinne aus. Sie liegt in dem erwähnten, höcht wichtigen Brief Anastasius des II. vor, welcher durch Maassen und Tosi aus einer uralten Darmstädter Handschrift (saec. VII, Kölner Sammlung)[1080a] veröffentlicht ist. Der Papst belobt die Sorgfalt des Bruders und Mitbischofs in Arles. Durch diesen sei der römische Stuhl von einer in Gallien ausgebrochenen Ketzerei in Kenntnis gesetzt, wonach die Eltern, wie sie aus schlechtem Stoff („materieller Hefe") die Leiber tradierten, auch den Geist der lebendigen Seele verliehen.[1081] Wer solchen Missglauben (perfidia), solche verderbliche Neuerung aufbringe, befinde sich in einem geistlichen Todeszustand. Es ist höchst auffallend, hier die älteste christliche Seelentheorie[1082], welche nach einem Brief des Hieronymus aus dem Jahre 411 von den meisten Abendländern angenommen wurde[1083], der Gregor von Nyssa beistimmte, und die noch Gregor d. Gr. als diskutabel bezeichnete, als ketzerische Neuerung gebrandmarkt zu sehen. Noch verwunderlicher freilich ist es, dass die schwierigste Frage der Anthropologie, in betreff deren ein Augustin am Ende seines Lebens nach dem ernstlichsten Nachdenken seine Unwissenheit bekannte[1084], von Anastasius II. auf Grund einer

---

1080a) Über die Handschrift vergl. Maassen, Gesch. d. Qu. u. Lit. des can. R. I, S. 285. S. 574 ff.

1081) Anast. II papae ep. 6 cap. 1 § 2: Laudavimus fratris et coepiscopi nostri Arelatensis sollicitudinem, qua nobis, ut arbitramur, necessariam materiam praedicationis ingessit contra haeresim, quae intra Gallias adfirmat exortam, qua putant hoc rationabili se adsertione suadere, quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam vitalis animae spiritum tribuant. Quos debet fraternitas vestra monitis praedicationibusque suis a vana falsaque persuasione revocare. Ibd. c. 3 § 6. Ita redargui volo, qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur ... — (Thiel I, 634 s.).

1082) Vergl. Harnack DG. II, 133: „Die älteste Theorie ist die traducianische des Tertullian, die auch von einigen Griechen (Gregor von Nyssa, Anastasius Sinaita) vertreten werden ist."

1083) M. 22, 1086 Hieron. ep. 126 ad Marcellinum et Anapsychum. Diese hätten ihm die Frage vorgelegt, ob die menschlichen Seelen durch Emanation aus der göttlichen Substanz entstehen, oder einzeln präexistieren, oder jedesmal von Gott geschaffen werden, an certe ex traduce ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumant. Vergl. Wiggers I, 350 f. — Tosi l. c. S. 565.

1084) Noch in den ca. 428 geschriebenen Retraktationen äusserte sich Augustin: Quod attinet ad ejus (sc. animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est .., an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc (386) sciebam, nec adhuc scio vergl. Loofs, DG. 194. — Über die Stellung des Augustinus und des Hieronymus zu dieser Frage vergl. Theod. Weber, Metaphysik I (1888) S. 402 f. Über den Creatianismus überhaupt vergl. die anregenden Erörterungen desselben ebda. S. 353—360 sowie II (1891) S. 85.

angeblich feststehenden physiologischen Thatsache (Beseelung des Embryos im 4. Monat) und einiger Bibelstellen (— sogar das Buch Ruth wird verwertet —) s. z. s. im Handumdrehen entschieden wird. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass am Anfang des 6. Jahrhunderts in der That der Creatianismus die fast allgemein rezipierte Ansicht war,*) und dass die Entscheidung des Anastasius dem Geist des Katholicismus entsprach (ihm auch jetzt noch entspricht). Für uns ist nun die stark augustinische Färbung des päpstlichen Schreibens bemerkenswert. Die göttliche Kausalität in betreff der Entstehung und des weiteren Schicksals der einzelnen Menschenseelen wird in einer Weise betont, dass man die absolute Prädestination gelehrt finden müsste, wenn nicht das nebenbei eingestreute Wort „Präscienz" eine Hinterthür offen liesse.[1085]) Den Theorieen des Faustus aber schlagen die päpstlichen Ausführungen auf Schritt und Tritt ins Gesicht, und Anastasius II. scheint gewusst zu haben, dass er dem Bischof Aeonius eine Freude damit machte.[1086])

So wirkten also von Rom und von Gallien aus zwei verschiedene Tendenzen zu Gunsten des Augustinismus und zu Ungunsten der Rejensischen Lehre zusammen. In Gallien näherte man sich dem Augustin auf dem Boden der eigentlichen Psychologie, in Rom verfocht man seine Soteriologie. In Rom verwarf man den Traducianismus des Faustus, weil er dem Dogma von der Erbsünde, man möchte sagen, der Lehre

1085) Anastasii II epist. 6, 2, 5. ed. Thiel p. 635 (bei Tosi l. c. p. 557 cap. II § 6): Nam dicant, quis ad mundum miserit Jacob vel Esau, sicut Malachias propheta testatur: nonne ille qui, antequam nascerentur, unum odio habuit, alterum dilexit? Qui etiam intraturos homines (cod: — em) hanc mortalitatem jam in utero matris agnoscit, sicut de Hieremia dicitur: priusquam te formarem in utero, novi te, et priusquam exires de vulva, sanctificavi te et prophetam in gentibus posui te . . . . . (§ 9 Tosi) Non credimus latere prudentiam vestram, ... quod illius operatio sit adque judicium in electione bonorum malorumque, qui p r o p r a e s c i e n t i a sua alios per gratiam deducit ad praemium, alios per justum judicium debitum permittit sustinere supplicium. — Vergl. auch Faustus Rejens. de gratia II, 6. ed. Engelbr. p. 73 ss. — S. auch Tosi a. a. O. S. 562 a. E. — Ich füge noch die Bemerkung hinzu, dass die Worte pro praescienta sua keineswegs n o t w e n d i g eine Einschränkung des strengen Augustinismus enthalten. Augustin lehrt in seiner letzten Periode eine praescientia, qua praescit Deus opera et dona sua.

1086) Es ist gar keine Frage, dass in dem Brief des Anastasius nicht etwa eine besonders phantastische Art des Traducianismus, sondern dieser selbst verworfen wird. Ebenso sicher ist es aber, dass die von Aeonius denunzierte Lehre nicht die des Apollinarius von der Seelenfortpflanzung war, sondern eine materialisierende (vergl. Tosi S. 577: „Die epistola Anastasii scheint wider einen Traducianismus gerichtet zu sein, welcher mit materialistischen und anderweitig verwerflichen Elementen durchdrungen war." Dass bei diesen anderen Elementen „Kreaturvergötterung" eine Hauptrolle gespielt habe, ist eine durch nichts gestützte Vermutung desselben Gelehrten.

*) Nur die strengen Augustiner bleiben bei dem non liquet des Meisters stehen. Mansi VIII, 598 C Epistola synodica der afrikanischen Bischöfe de gratia Dei et humano arbitrio c. 24.

vom Erbtod, widerspreche; in Gallien, weil er die Würde des Menschengeistes, seine Gottähnlichkeit verkenne. Trotz des Briefes des Anastasius[1087]) blieb aber der Einfluss der Rejensischen Theologie in Gallien gross, und in Rom sind die Schriften des Faustus während des 5. Jahrhunderts noch nicht auf den Index gesetzt. (Das Gelasianische Dekret ist in seiner uns heute vorliegenden Form sicher interpoliert).[1088]) In den nächsten Dezennien aber gewann die augustinische Gnadenlehre durch überzeugungstreue Afrikaner, welche die Vandalen vertrieben hatten, mehr und mehr Terrain. Unter dem Pontifikat des Hormisdas wurde plötzlich die synergistische Kontroverse zu einer brennenden Tagesfrage, und zwar infolge des christologischen Streits.

Die Auffassung, welche wir bei den gelehrten Augustinischen Kirchenhistorikern des 17. Jahrhunderts finden, ist von den protestantischen Theologen meistens acceptiert worden. Heute kann sie schon deshalb nicht befriedigen, weil Tillemont, Norisius usw. das Gelasianische Dekret für echt halten und den Brief Anastasius des II. nicht kennen. Ausserdem leidet sie an einem falschen Pragmatismus. Wir dürfen zwischen den uns überlieferten Nachrichten nicht ohne weiteres einen Kausalzusammenhang annehmen. Auch ist nicht zu vergessen, dass die Verbindung zwischen den einzelnen Kirchenprovinzen im 6. Jahrhundert bei weitem nicht mehr so lebhaft ist, wie zu den Zeiten, als das römische Reich noch als Einheit, oder auch nur in seinen beiden Hälften, Bestand hatte. Diese Verbindung ist seit der Auflösung des Westreichs mehr Sache des Glaubens als der Erfahrung geworden. Dass so bedeutende Schriften wie die des Faustus von Riez den hervorragendsten afrikanischen Bischöfen ganz und gar unbekannt sein konnten[1089]), wäre in früheren Jahrhunderten nicht denkbar gewesen. Aber eine Stelle gab es noch immer, wo die Wellenschläge aller geistigen Bewegungen spürbar waren: Rom.

1087) Für das Ansehen des Faustus war es ein Glück, dass Anastasius II. so unpopulär war, wie selten ein Papst. Nur 3 Schreiben von ihm sind überliefert worden, z. T. noch unter fremdem Namen. Dass sein Brief an die gallischen Bischöfe nicht unterging, liegt daran, dass der Creatianismus der dort herrschenden Frömmigkeit entsprach. Diese hat sich nicht etwa nach Anastasius gerichtet, wie Tosi annimmt.

1088) Norisius h. P. II, 311 sieht in folgenden Worten des Briefes J—K no. 850 (Hormisdas an Possessor d. 13. Aug. 520) einen Hinweis auf das Decretum Gelasianum „Nec vitio dari potest nosse, quod fugias; atque adeo non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes." (Thiel I, 929). Aber sie enthalten nur eine Rechtfertigung des Possessor gegen die Angriffe der Scythen. Hätten die Bücher des Faustus schon auf dem Index gestanden, so würde Hormisdas nicht den Spruch 1 Thess. 5, 21 auf sie haben anwenden können. — Anders urteilte A. Koch (Anthropol. des Faustus v. Riez. Th. Quschr. LXXI, S. 305—312). Da derselbe inzwischen von der Unechtheit des Dekrets überzeugt worden ist (s. Th. Quschr. LXXI, 647. — LXXIII, 291), gehe ich auf diese ganz verfehlte Auseinandersetzung nicht weiter ein. Vergl. noch Langen, G. d. r. K. II, 191. — Friedrich S M A 1888 S. 54 ff. — Harnack D G. II, 74. — Die Untersuchungen über das Decretum sind noch nicht abgeschlossen.

1089) Vergl. Norisius h. P. II, p. 308. p. 319.

Nach der Jansenistischen Auffassung hat zu einer Zeit, als im Abendland die reine Gnadenlehre durch Faustus u. a. verdunkelt zu werden drohte, Gott der Herr im fernen Scythenlande Zeugen seiner Wahrheit erweckt.[1090]) Während der Papst infolge beklagenswerter Missverständnisse die Sache nicht deutlich übersah, sind durch jene trefflichen Weisen aus dem Morgenlande die Afrikaner, vor allem Fulgentius von Ruspe, vermocht, gegen den Semipelagianismus aufzutreten. Von Avitus und Cäsarius ist dann der litterarische Kampf fortgesetzt, der letztere hat auf der Synode zu Orange die Häresie verurteilen lassen, und der Papst hat seine Streitschrift approbiert, die Synodalbeschlüsse bestätigt.

In Wirklichkeit hat ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Sache der Scythenmönche und dem Arausicanischen Konzil nicht bestanden. Die durch die Scythenmönche hervorgerufene litterarische Bewegung war bereits vor etwa 5 Jahren zur Ruhe gekommen*), als die Kontroverse in Gallien, von ganz anderer Seite und zu ganz anderen Zwecken, eröffnet wurde. Die erstere hat zu keiner bestimmten dogmatischen Entscheidung geführt, und die letztere hat ausser den Canones von Orange keine theologischen Schriftwerke hervorgerufen. Ein Zusammenhang zwischen den beiden Erscheinungen besteht nur insofern, als die siegreich bleibende Partei sich beide Male an den Papst wendet, und das Papsttum durch die lebhaft erregte öffentliche Meinung der nach schweren Leiden sich wieder erhebenden afrikanischen Kirche bestärkt worden ist, auf dem schon früher eingeschlagenen Weg weiter zu gehen. Der Anteil Roms an der schliesslichen Entscheidung ist viel grösser gewesen, als er nach der älteren Darstellung erscheint.

Unter den afrikanischen Bischöfen, welche in den Vandalischen Katholikenverfolgungen geflüchet oder verbannt waren, befand sich auch ein gewisser Possessor, welcher sich mit mehreren Gesinnungsgenossen nach Konstantinopel begeben hatte, vermutlich zu dem Zweck, um bei dem oströmischen Hof für sein Heimatland zu wirken und die Volksstimmung zu Gunsten einer diplomatischen oder militärischen Intervention zu gewinnen.[1091]) Vor allem aber, um sich wichtig zu machen. Er setzte sich mit Ennodius und den übrigen päpstlichen Gesandten in Verbindung, und sie liessen sich bereit finden, ein Bekenntnis seines orthodoxen Glaubens an den Hormisdas mitzunehmen. Dieser war höflich

1090) Norisius l. c. p. 301.

1091) Vergl. den Brief des Kaisers Justinus an Hormisdas vom 17. Novbr. 519 (Thiel I. 900 s.) und Langen, G. d. r. K. II, 286.

*) Der Satz in W. Möllers KG. I, S. 490 „die in Sardinien sich aufhaltenden afrik. Bischöfe sandten (528) eine Erklärung nach Konstantinopel“ usw. enthält zwei Irrtümer. Die in Rede stehende epistola synodica ist i. J. 523, nicht lange nach dem am 6. Aug. erfolgten Tode des Hormisdas, in Afrika geschrieben. (Norisius p. 324. Hefele, CG. II², S. 698, vergl. Mansi VIII, col. 599 A.) Seit dem Mai 523 war Hilderich König der Vandalen, und dieser rief die Verbannten sofort zurück. Mit der epist. synodica hört die litterarische Befehdung der Synergisten auf.

genug, auf jene Meinungsäusserung, so überflüssig sie war, zu antworten.[1092]) Dann scheint Possessor seine Mussezeit mit der orthodoxen Überarbeitung pelagianischer Bibelkommentare ausgefüllt zu haben, durch deren Übersendung er sich beim Papst in Erinnerung zu bringen suchte.[1093]) Hormisdas hielt es nicht für der Mühe wert, darauf zu antworten.[1094]) Nachdem Possessor zwei Jahre in Byzanz geweilt hatte, schien ihm die Gelegenheit gekommen, in die Zeitbewegungen einzugreifen. Scythische Mönche aus der Krim, an ihrer Spitze Leontius, der Verwandte des Feldherrn Vitalian, welcher die Unionspolitik inaugurierte, suchten einen theologischen Ausdruck für eine dem Orient und Occident gemeinsame Christologie und stellten die zweckentsprechende Formel auf: „Einer aus der h. Dreieinigkeit (Dreiheit) hat am Fleisch gelitten.“[1095]) Als die am Bosporus anwesenden Gesandten des Papstes Bedenken trugen, die Formel zu acceptieren, weil dadurch der Kultus verändert würde, auch ihre Vollmacht nicht soweit ging, mischte sich Possessor in die Sache. Er hätte das bleiben lassen sollen, denn er verstand nichts davon und schuf nur Verwirrung. Anstatt nämlich darauf hinzuweisen, dass bei der abendländischen Auffassung der Trinität der Ausdruck „Einer aus der h. Dreiheit“ Bedenken erregen könne, stimmte er laut in den mancherseits ausgesprochenen Verdacht ein, hinter der Formel stecke ein verkappter Monophysitismus. Wie oberflächlich er die Sache behandelte, zeigt sich schon darin, dass er sich auf Faustus von Reji berief, von dessen Hauptwerk, wie er selbst später bekannte, er nur die ersten 8 Kapitel des ersten Buches gelesen hatte.[1096]) Wahr-

---

1092) J—K. no. 793 Hormisdas an Possessor d. 3. April 517.

1093) Thiel I, 918. — Langen, G. d. r. K. II, S. 287.

1094) Thiel l. c.

1095) Vergl. zum folgenden Loofs T U III, 228—261. Harnack D G. II, 380—386.

1096) Joannis Maxentii ad epistolam Hormisdae responsio p. 545 (M. LXXXVI, 112 B C): Est nunc Possessor, et adhuc in pernicie propria, et eorum qui sibi consentiunt, defendat Fausti libros catholicos, quos non solum scriptis sanctissimi viri Augustini, verum etiam summorum et praecipuorum Christi apostolorum sententiis contrarios penitus veritas docet, sicut hoc loco manifesta ratione probavimus. Nam ideo certas sententias tam ex praefatione errorum Fausti, quam etiam ex capituli primi et septimi prioris libri inserere, hoc loco necessarium consideravi: quia se idem Possessor ita solet callide excusare, quod non amplius nisi octo capitula libri primi legerit, ut sic saltem confusus aliquando resipiscat, ea quae proprio ore legisse se asserit, catholica nefario ausus pronuntiare. — Wie mir scheint, lässt sich aus dieser Stelle etwas über die in Konstantinopel geführte Kontroverse erschliessen. Joh. Max. sagt nämlich, indem er sich anschickt, den häretischen Charakter der Bücher des Faustus zu erweisen (nicht: „nachdem er ihn erwiesen zu haben glaubt“, wie Loofs S. 235 sagt) M. LXXXVI, 107 A: Sicque confundantur omnes, qui eos hactenus defendunt catholicos. Quorum princeps et auctor est Possessor Africanus episcopus, si tamen in hac parte (in der Gnadenlehre) non hujus reputat sententiam, cujus, ut Christus Filius Dei vivi, qui pro humana salute in carne est crucifixus unus negetur ex Trinitate. magnam praedicat auctoritatem. Dass die Faustus-Frage in der That von Possessor aufgebracht ist, wird trotz der etwas anders lautenden Relatio Possessoris (cap. 1. Thiel I,

scheinlich war er durch seine Berührung mit Ennodius auf Faustus aufmerksam geworden. Der Bischof von Pavia war ein überzeugter Parteigänger des Rejensers; er verdankte diesem so ziemlich alles, was er an Theologie, besass und wird zu Konstantinopel sein Lob gesungen haben. Aber dem Possessor sollte es übel bekommen, dass er sich mit fremden Federn zu schmücken suchte. Wenn er geglaubt hatte, mit seiner Gelehrsamkeit den Mönchen imponieren zu können, so hatte er sich geirrt. Diese waren nicht bloss in der griechischen Theologie und Philosophie ganz anders geschult als er, sondern sie kannten auch die Abendländer besser. Sofort erhoben sie ein Geschrei: Faustus, die Auktorität des Possessor, sei ein Ketzer, denn er leugne die von den Afrikanischen Konzilien und dem römischen Stuhl anerkannte Gnadenlehre. Es half dem Possessor nichts, dass er erklärte, von solchen Irrtümern habe er nichts gewusst und wolle er nichts wissen, er selbst sei, wie in allen Stücken, so auch in der Gnadenlehre höchst orthodox. Ein mit den Scythen Hand in Hand gehender Theologe, Johannes Maxentius, führte siegreich den Nachweis, dass die Lehren des Faustus denen des Augustin durchaus widersprächen. Possessor hatte sich, um den Ruf seiner Orthodoxie besorgt, nach Rom gewandt; der Papst konnte aber nichts weiter thun, als ihm seine Rechtgläubigkeit attestieren. Über Faustus äusserte sich Hormisdas unbestimmt; aber in der Sache wurde diese Auktorität auf das entschiedenste desavouiert. Hormisdas erklärte: „Was über den freien Willen und die Gnade Gottes die römische, das ist die katholische Kirche befolgt und festhält, kann aus verschiedenen Schriften des seligen Augustinus und besonders aus denen an Hilarius und Prosper erkannt werden.“ Damit war die strengste Fassung der Prädestinationslehre, wie sie in den Büchern de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae ausgeführt ist, als katholisch, als alleinberechtigt

---

916 s. f. 917) seine Richtigkeit haben. Dann haben wir die Stelle, von welcher der Streit ausging, in den ersten 8 cc. des Buches de gratia zu suchen. Ich finde sie in den Worten I, 1 ed. Engelbr. p. 8 l. 13: mortem nec solus deus sentire nec solus homo superare potuisset, et ideo eam pro gemina ratione substantiae homo suscepit et deus vicit. Diese Worte scheinen nicht nur einen nestorianisierenden Sinn zu haben, sie haben ihn wirklich, wie Loofs S. 285 in betreff anderer Formeln richtig bemerkt. Faustus geht aber über Augustin weit hinaus. Er hätte die Sentenz ἕνα ἐκ τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονθέναι σαρκί in der That nicht unterschreiben können. Eine solche enge Verbindung zwischen Gott und dem Fleisch anzunehmen widerstreitet seiner Theologie und Anthropologie. Nur Gott ist Geist, und er ist reiner Geist, alle Kreatur ist Materie. Bei dieser manichäisierenden Anschauung ist ein Leiden der Gottheit im oder am Fleisch nicht denkbar. Zwar sucht Faustus sich durch die Formel zu helfen: nihil sensit patientis sensu, sed sensit compatientis affectu (ed. Engelbrecht p. 203, l. 5. — p. 171, l. 8, vergl. Kallist: καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ und die von Loofs D G.[3] S. 104 angeführten Stellen aus Tert. adv. Prax.). Bei der Verteidigung dieses Satzes gerät er aber aus der Scylla in die Charybdis: „il va a faire la divinité passible“ (Tillemont Mém. XVI p. 419 s.). Faustus ist nicht bloss in der Gnadenlehre nicht orthodox. Hätte er seine Sätze zu Ende gedacht, so würde sich ein interessantes System ergeben haben, mit gründlich unkatholischer Physiognomie.

anerkannt.*) Hormisdas fügt hinzu, ausserdem würden im päpstlichen Archiv ausdrückliche capitula aufbewahrt, welche er dem Possessor schicken wolle, wenn dieser sie noch nicht besitze.[1097] Man sollte denken, kein Mensch könne auf den Einfall geraten, in diesem Anerbieten eine Einschränkung der vorhergehenden Erklärung zu erblicken. Trotzdem haben seit Petavius römische Theologen einen derartigen Sinn in die Worte des Papstes hineininterpretiert, und infallibilistische Kirchenhistoriker können nicht anders entscheiden.[1098] Wir werden dem gegenüber urteilen müssen: mag in jenen Kapiteln, welche das päpstliche Archiv aufbewahrte, gestanden haben, was da will, — Hormisdas hat die beiden von Augustin gegen die Massilienser gerichteten Schriften für die Gnadenlehre als massgebend bezeichnet. Nichtsdestdoweniger ist die Frage nach dem Inhalt jener Kapitel von hohem Interesse, denn offenbar enthalten sie die bereits vor Hormisdas anerkannte Lehrnorm. Ob Possessor sich dieselben ausgebeten, und der Papst sie ihm geschickt hat, wissen wir nicht. Zum Glück sind wir aber in der Lage, mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten zu dürfen, dass dieselbe Sentenzensammlung, welche von Hormisdas dem afrikanischen Bischof angeboten wurde, uns als Anhang zu einem Brief Cölestins des I. vom Jahre 431[1099] erhalten

---

1097) J—K no. 850 (Hormisdas an Possessor d. 13. Aug. 520) c. 5 (Thiel I, 930 s.): De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana hoc est catholica sequatur et servet Ecclesia, licet in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, possit cognosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quae si tibi desunt et necessaria creditis, destinabimus; quamquam qui diligenter apostoli dicta considerat, quid sequi debeat evidenter cognoscat. Data Idibus Augusti. — Es ist wohl zu beachten, dass der durch licet eingeleitete Satz genau in Parallele steht mit dem durch quamquam eingeleiteten. — Dass die Verwertung dieser wichtigen Stelle bei Joseph Fessler Inst. Patrol. I, § 18 („Varii gradus auctoritatis singulorum Ecclesiae Patrum") p. 49 in der neuen von Jungmann umgearbeiteten Auflage unterdrückt ist, giebt zu denken. (Vergl. unten Anm. 1107.)

1098) Petavius de Trident. conc. et Aug. doctr. e. 5, t. V, 671 bei A. Koch, Th. Quschr. LXXIII, S. 293: Si ex Augustini libris et doctrina tanta esset interpretanda quaestio (de grat. et lib. arbit.) et unus ille arbiter synodorum et pontificum judicio adhibendus, cur eo non est contentus Hormisdas? [Aber Hormisdas ist ja ganz zufrieden! er will es dem Possessor nur bequem machen.] Cur ad ecclesiasticorum scriniorum capitula Possessorem revocat? cur denique clariora et intellectu faciliora de controversiis istis Apostoli esse dicta contendit? Alle diese Fragen beruhen auf Vorrausseztungen, die weit von dem Brief des Hormisdas abliegen.

1099) J—K no. 381. Über diesen Anhang handelt Coustants Monitum in epist. XXI S. Coelestini papae (Pontif. Rom. epp. genuin. p. 856—862). — Ferner Langen, G. d. r. K. I, S. 828—831. Koch in Th. Quschr. LXXIII, S. 129—133.

---

*) Es wird dem Papst nicht unbekannt gewesen sein, dass die gallischen Synergisten, wenn man ihnen mit der Auktorität des römischen Stuhles kam, die Ausflucht liebten, Augustins Lehre sei zwar im allgemeinen von den Nachfolgern Petri sanktioniert, aber die beiden Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae seien davon auszunehmen.

ist.*) Als Verfasser dieser dogmatischen Denkschrift wird heute meistens Prosper betrachtet.[1104]) Jedenfalls ist sie darauf berechnet, den Massiliensern gegenüber zu zeigen, dass der römische Stuhl in der Gnaden-

*) Diese Sentenzensammlung steht mit dem Brief Cölestins I. in keinem ursprünglichen Zusammenhang, ist aber schon früh mit ihm verbunden worden. Als Dionysius Exiguus unter Papst Symmachus (498—514) seine Dekretaliensammlung veranstaltete[1100]), fand er bereits diese Verbindung vor. Ebenso die scythischen Mönche i. J. 520. Diese haben wahrscheinlich die Dekretaliensammlung benutzt. Es mag daran erinnert werden, dass Dionysius auch ein Scythe von Geburt war. Die genannte Dekretaliensammlung hatte nicht, wie die im Auftrag des Papstes Hormisdas (514—523) von demselben Dionysius unternommene Sammlung der canones[1101]) einen offiziellen Charakter, sondern war zunächst eine Privatschrift.[1102]) Der erste Papst, bei welchem sich eine Benutzung der Dionysischen Dekretaliensammlung nachweisen lässt, ist Johannes II., der sich ihrer i. J. 534 in einem Schreiben an Cäsarius von Arles bedient.[1103]) Auf diese Weise erklärt es sich, dass Hormisdas die „Kapitel" nicht als Werk Cölestins I. citiert, was später immer geschah.

1100) Maassen, Gesch. d. Qu. u. d. Litt. des can. R. I, S. 436. Die capitula erschienen am Schluss des 28. Decretale als Auctoritates praeteritorum sedis apostolicae episcoporum de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio.

1101) Langen, G. d. r. K. II, S. 298. — Genaueres: Maassen I, S. 431 und S. 964.

1102) Die Vorrede ist an den Julianus presbyter tituli sanctae Anastasiae gerichtet. Maassen I, S. 963.

1103) J—K no. 888. Vergl. Maassen I, S. 297. S. 436 f.

1104) Maassen I, S. 255 hält die Urheberschaft des Prosper für erwiesen. — Eine andere These ist aufgestellt von J—K unter no. 875, S. 111. Sie ist trotz ihrer Unhaltbarkeit bisher noch nicht widerlegt, und es ist um so notwendiger, darauf einzugehen, weil sie mit der Geschichte des Cäsarius und des 2. Konzils von Orange im engsten Zusammenhang steht. Wir gehen von den im Brief des Hormisdas an Possessor erwähnten „capitula expressa" aus. Derartige Sentenzensammlungen begegnen uns um diese Zeit: a) im Anhang zu dem Brief Coelestins des I. an die gallischen Bischöfe vom J. 431 (J—K no. 381): ... neccessarium fuit diligenter inquirere, quid rectores Romanae ecclesiae de haeresi, quae eorum temporibus exorta fuerat, iudicarint, ... ita ut etiam Africanorum conciliorum quasdam sententias iungeremus, quas utique suas fecerunt apostolici antistites cum probarunt .. ergo .... constitutiones patrum compendioso manifestamus indiculo etc. Dieser Indiculus begegnet uns zuerst, und zwar als Anhang zu dem genannten Brief, in der Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus, welche frühestens unter Papst Symmachus (498—514) angelegt ist. Wir bezeichnen den Anhang zu dem Brief Cölestins mit C, die ursprüngliche Gestalt des Indiculus aber mit I. — b) in dem genannten Brief des Hormisdas vom 13. Aug. 520 (J—K 850): De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana hoc est catholica sequatur et servet Ecclesia, licet in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum, possit cognosci, tamen et in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quae si tibi desunt et necessaria creditis, destinabimus. Wir bezeichnen die von Hormisdas erwähnten expressa capitula mit H. — c) in der um 520/21 von Petrus Diaconus und der Partei der scythischen Mönche an Fulgentius und andere afrikanische Bischöfe gerichteten Schrift: de incarnatione et gratia Domini nostri Jesu Christi c. VIII (M. 62, 90 ss.). Das achte Kapitel bezeichnen wir mit P, seine Quelle (soweit eine einheitliche Quelle vorgelegen hat, abgesehen also von Zu-

lehre keineswegs mit ihnen übereinstimme, dass überhaupt ihre Doktrin nicht im Sinne des Vincentius v. Lerinum katholisch sei: Hat wirklich Prosper die Schrift aufgesetzt, so ist er doch sicher nicht der alleinige

thaten des Petrus Diaconus, welche er etwa eigener Lektüre entnahm) mit Q. — d) in der Präfatio zu den canones des 2. Konzils von Orange i. J. 529 (Mansi VIII, 712 A): Unde id nobis, secundum admonitionem et auctoritatem sedis apostolicae justum ac rationabile visum, ut pauca capitula ab apostolica nobis sede transmissa, quae ab antiquis patribus de sanctarum scripturarum voluminibus in hac praecipue causa collecta sunt . . . ab omnibus observanda proferre, et manibus nostris subscribere deberemus: quibus lectis, qui hucusque non sicut oportebat de gratia et libero arbitrio credidit, ad ea, quae fidei catholicae conveniunt, animum suum inclinare non differat. (Hierauf folgen XXV capitula.) Die hier erwähnten capitula transmissa bezeichnen wir mit O.

C und P sind bekannte Grössen, H ist ganz, O ist vorläufig unbekannt, denn wir müssen von vornherein annehmen, dass in den canones von Orange O überarbeitet worden ist, weil sonst Cäsarius nicht die Bestätigung des Papstes für dieselben nachgesucht hätte. Nun zeigen sich C und P als so nahe verwandt, dass I und Q als identisch zu betrachten sind, und es sich nur fragt, ob sie in C oder in P vollständiger und reiner vorliegen. Ferd. Kaltenbrunner behauptet das letztere und setzt I = Q = H = O. Bei der Beurteilung dieser These handelt es sich zunächst um den Umfang von Q. Ferd. Kaltenbrunner rechnet nämlich die Anathematismen, mit denen P schliesst, mit hinzu. Weil in ihnen Faustus verdammt wird, so schliesst er, weder Cölestin I. noch Prosper könnten Verfasser von I = Q = H = O sein, sondern sie gehörten in eine viel spätere Zeit. Hiergegen sprechen folgende Erwägungen: 1. wäre Q, in dem von Ferd. Kaltenbrunner angenommenen Umfange = O, so hätte der römische Stuhl von Cäsarius verlangt, dass dieser über Faustus von Reji das Anathema spreche, Cäsarius aber hätte diesem Verlangen, wie die Canones von Orange zeigen, nicht Folge geleistet. Das ist aber mit der Stellung des Bischofs von Arles als Vikar des Papstes absolut unverträglich. Durch ein solches Verfahren hätte Cäsarius sich selbst der Exkommunikation ausgesetzt, denn die Acacius-Frage und der Dreikapitelstreit zeigen, dass derartige Anathematismen kein Spiel, sondern eine furchtbar ernste Sache waren. 2. Der Umfang von Q wird in der These [Jaffés und] Kaltenbrunners falsch bestimmt. Kaltenbr. muss den Schluss der Schrift des Petrus Diaconus sehr flüchtig gelesen haben. In P werden für die Augustinische Gnadenlehre verschiedene Auktoritäten aufgeführt. Zuerst (M. 62, 90 C) Basilius von Cäsarea. Dies Citat stammt nicht aus Q. Nach Schluss des Citats heisst es weiter (M. 62, 90 D): Ecce quam breviter quamque districte doctor egregius olim huic controversiae finem posuit. . . . Similiter beatus Innocentius apostolicae sedis antistes in epistola ad concilium Milevitanum: Omnia inquit studia et omnia opera et merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sunt etc. Die angeführten Werke finden sich in dem betreffenden Brief (J—K no. 322. Innocenz I. an die Synode zu Mileve d. 27. Jan. 417) nicht. Sie stammen aus C (M. 50, 533 A), wo durch sie zwischen einem Exzerpt aus dem eben genannten Schreiben Innocenz I. (= Coustant I, 642) und einer Stelle aus einem verlorenen Brief des Papstes Zosimus die Verbindung hergestellt wird. Diese Stelle erscheint dann auch bei P, wobei es wieder nicht ohne eine kleine Konfusion abgeht (vergl. M. 62, 91 A mit M. 50, 533 A). Darauf lesen wir in P: His congrue beatissimus Coelestinus in epistola ad Gallos data: Cum enim, inquit, sanctarum plebium praesules mandata sibi legatione funguntur etc. (M. 62, 91 B s. f. = M. 50, 535 B). Hier haben wir das deutlichste Zeichen, dass Q = I ist. Die citierten Worte entstammen nämlich dem Anhang des genannten Briefes.

Urheber.*) Wir nehmen in ihr eine Umsicht, Mässigung und Vorsicht wahr, die wir bei ihm nicht häufig antreffen. Ist sie unter Sixtus III. (432—440) ausgearbeitet worden (wie die herrschende Meinung ist, da

*) Schon Joh. Gerh. Vossius hat angenommen, dass mehrere Verfasser daran gearbeitet hätten.[1105])

Nach einer anderen Anführung aus demselben Brief, die mit den Worten: Rursus post pauca eingeleitet wird (M. 62, 91 B s. f. — M. 50, 535 B) folgt aus I das letzte Citat, eingeführt durch den Satz: Terminat autem idem magister hanc ipsam epistolam atque concludit ita dicens: „Quia ad confitendam gratiam Dei .... ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium" (M. 62, 92 B = M. 50, 537 A B). Dies sind denn auch in der That die letzten Worte in C. Aber P ist noch nicht zu Ende, führt vielmehr unmittelbar fort: Haec, sanctissimi non quasi ignorantibus suggerere necessarium aestimavimus, sed ad confutandum eorum amentiam .... huic parvitatis nostrae libello inserere utile iudicavimus. Quarum omnium sanctorum Patrum imbuti doctrinis, anathematizamus Pelagium et Coelestium, simul etiam Julianum Eclanensem ...; praecipue libros Fausti Galliarum episcopi, qui de monasterio Lirinensi provectus est, quos contra praedestinationis sententiam scriptos esse non dubium est. Mit dem auf diese Worte folgenden Satz erreicht P seinen Schluss, und damit ist auch die Schrift des Petrus Diaconus de incarnatione et gratia zu Ende. Die angeführten Worte des Schlusses passen durchaus zu dem Anfang der Schrift. Man vergleiche:

M. 62, 83 BC	M. 62; 92 B
Dominis sanctissimis et cum omni veneratione nominandis Datiano ..... exigui Petrus diaconus et ceteri. Utile et pernecessarium sanctisque Dei Ecclesiis specialiter credimus profuturum, ea quae ... nobiscum universae ... Ecclesiae .. defendunt, (qui pravis et iniquis argumentis antiquam Ecclesiae fidem inquietare non cessant) sanctitati vestrae suggerere.	Haec, sanctissimi, non quasi ignorantibus suggerere necessarium aestimavimus, sed ad confutandum eorum amentiam, qui ea ut nova dogmata et penitus Ecclesiis inaudita refugiunt, huic parvitatis nostrae libello inserere utile judicavimus.

Zu dem ganzen Ton von I hingegen passen diese Worte sowie die Anathematismen durchaus nicht, auch ist die Art, wie die Prädestinationslehre bei P einfach als Dogma gilt, mit C und I unvereinbar. Kurz: Q hört auf wo I aufhört, das Anathema über Faustus stammt nicht aus den Capitula, sondern von Petrus Diaconus. Wäre das erstere der Fall, so könnte nicht H = I = Q sein; denn die Äusserungen des Hormisdas über den Rejenser stimmen nicht zu seinen Hinweis auf capitula, in denen derselbe anathematisiert wird. Gehören die Anathematismen nicht zu Q, so ist die Identität von H, I und Q wahrscheinlich. Durch die richtige Abgrenzung von Q fällt für Ferdinand Kaltenbrunner der Hauptgrund, für uns das Haupthindernis weg, Q = O zu setzen; aber es scheint von vornherein nicht sehr glaublich, dass bei so gänzlich veränderten Verhältnissen Felix IV. die-

---

1105) Coustant im neunten Kapitel seines Monitum in Coelestini I epist. XXI (ed. Schoenemann p. 860): Censet Gerardus Vossius Prosperum in hoc opere adornando cum Hilarium, tum alios Augustini defensores sibi socios adiunxisse. Wenn auch die Begründung bei Vossius verfehlt ist, so kann seine Annahme doch auf richtigen Beobachtungen beruhen.

sie eine Antwort auf das Commonitorium des Vincentius Lerinensis und andere Schriften desselben Verfassers zu sein scheint), so liegt die Annahme nahe, dass der damalige Diakon Leo, den wir schon oben in dieser Richtung thätig sahen, bestimmend auf Prosper eingewirkt und ihn geleitet hat. Ein Prolog der Denkschrift verkündet ihren Zweck.[1106]) Manche, die sich des katholischen Namens rühmen, verdammen zwar den Pelagius und den Cölestius ohne weiteres, widersprechen aber „unseren Lehren“, als hätten sie das notwendige Mass überschritten, und geben vor, bloss das befolgen zu wollen, was der hochheilige Sitz des seligen Apostels Petrus gegen die Feinde der Gnade durch den Dienst seiner Vorsteher festgesetzt und gelehrt habe. Um nun klarzustellen, was die wirkliche Lehre der Nachfolger Petri sei, werden hier die betreffenden Entscheidungen der Regenten der römischen Kirche übersichtlich zusammengestellt, verbunden mit Feststellungen afrikanischer Konzile, die von den Päpsten gebilligt seien. Dann werden hauptsächlich folgende Sätze angeführt: 1. Der freie Wille ist im Sündenfall untergegangen, wird aber durch Christi Gnade in der Taufe befreit. 2. Zum Beharren im Guten bedarf der begnadigte Mensch täglich der göttlichen Hilfe. 3. Niemand kann den freien Willen gut gebrauchen, es sei denn durch Christum. 4. Alle Bemühungen, Werke und Verdienste der Heiligen erhöhen nur Gottes Ehre. Bei allen guten Werken wird der freie Wille von Gott zubereitet und getrieben, sodass in jeder einzelnen guten Bewegung des menschlichen Willens die freie Entscheidung nicht fehlt, aber unzweifelhaft die göttliche Hilfe überwiegt. 5. Gott wirkt derartig in dem menschlichen Herzen und in dem freien Willen, dass der heilige Gedanke, der fromme Plan. jede gute Willensregung von Gott stammt. (Nur) durch ihn vermögen wir etwas Gutes; ohne ihn können wir nichts. 6. Wir bedürfen Gottes Gnade nicht nur zur Vergebung der Sünden, sondern auch zur Vermeidung der Sünde und zwar nicht nur insofern, als die Gnade uns das Verständnis der Gebote eröffnet, sondern in dem Sinne, dass sie uns Liebe (Neigung) und Kraft zur Erfüllung der Gebote mitteilt. 7. Also ist Anfang, Fortgang und endgültiges Beharren im Guten der Gnade Christi zuzuschreiben. 8. Dafür sprechen auch die kirchlichen Gebräuche, vor allem die Kirchengebete, welche Gott um Bekehrung der Gottlosen anrufen

---

selben capitula an Cäsarius sollte geschickt haben, welche 9 Jahre früher Hormisdas dem Bischof Possessor anbot. In der That zeigen denn auch die Beschlüsse von Orange zwar dem Inhalt und dem Geist nach viel Ähnlichkeit mit C I Q, in der Form aber gar keine. Die Gleichung Q = O halten wir also für falsch, und daher die Annahme von Ferdinand Kaltenbrunner für verfehlt. In dem Anhang zu dem Brief Cölestins des I. ist die dogmatische Denkschrift vollständig auf uns gekommen, sie ist von Petrus Diaconus als von diesem Papst herrührend angesehen und benutzt worden, wahrscheinlich hat auch Hormisdas dieselbe im Auge, wenn er in dem Brief an Possessor expressa capitula über die Gnadenlehre erwähnt. Diejenigen capitula aber, welche Felix IV. an Cäsarius von Arles geschickt hat, und welche den Canones von Orange zu Grunde liegen, sind andere.

1106) Der Text bei Migne ist mit Vorsicht zu benutzen. Gleich am Anfang M. 50, 531 A findet sich der gefährliche Druckfehler nulli statt nonnulli.

ferner die Taufgebräuche des Exorcismus und der Exsufflation. 9. Gottes menschenfreundliche Güte will seine uns mitgeteilten Gaben so ansehen und belohnen, als ob es unsere Verdienste wären. 10. (Epilog des Verfassers der Sentenzensammlung) „Wie wir die tieferen und schwierigeren Teile der einschlagenden Fragen, welche diejenigen, die den Häretikern widerstanden, ausführlicher behandelt haben, nicht zu verachten waren, so haben wir auch nicht nötig, sie hinzuzufügen, weil wir glauben, es sei zum Bekenntnis der Gnade Gottes, deren Wirksamkeit und Huld durchaus nichts entzogen werden darf, hinreichend und genug, was gemäss den angeführten Regeln des apostolischen Stuhls das hier Mitgeteilte (scripta) uns lehrt: sodass man durchaus nicht für katholisch halten darf, was mit den angeführten Aussprüchen unvereinbar erscheint."[1107])

1107) M. 50, 537 AB. — Schoenemann p. 870: Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere: quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas apostolicae sedis nos scripta docuerunt: ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium. Diesen Sätzen wird von den neueren römischen Theologen m. A. n. eine von dem ursprünglichen Sinn durchaus abweichende Bedeutung beigelegt. So besonders von B. Jungmann in seiner Neubearbeitung der Fessler'schen Patrologie p. 45 (vergl. oben Anm. 1097): Illi Patres et Doctores qui contra varias haereses pro catholica fide decertantes .... errores istos confutaverunt .... sua testificatione ostendunt, quaenam sit doctrina Ecclesiae. Ejusmodi Patres sunt e. g. ... ss. Augustinus et Fulgentius pro doctrina de gratia contra Pelagianos. (Hoc intelligendum est de doctrina ipsa, quae contra haereticos defendebatur. Quod vero ad quaestiones incidentes ac subtiliores spectat, attendenda sunt verba s. Coelestinii I R. P. in epistola ad Episcopos Galliae (ep. 21): Profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum .... adstruere"). Hiergegen ist zu bemerken 1. die angeführten Worte stammen nicht von Papst Cölestin, was bereits Coustant und die Ballerini unwiderleglich bewiesen haben. 2. Der betreffende Satz bedeutet in der Quelle etwas ganz Anderes, als was Jungmann ihn sagen lässt. Er steht freilich mit seinem Irrtum und mit den daraus gezogenen Folgerungen nicht allein. Schon bei Coustant-Schoenemann p. 870 findet sich die Inhaltsangabe des Schlusskapitels der dogmatischen Denkschrift: Difficiliores quaestiones quas asserere necesse non est. Schon hier wird man vielleicht stutzig werden. Was heisst das: quaestiones asserere? Noch deutlicher aber tritt das Ungereimte dieser Auffassung in der Übersetzung hervor, welche A. Koch, Theol. Quschr. LXXIII. S. 132 giebt: „Wie wir die tieferen und schwierigeren Teile der einschlagenden Fragen ... nicht zu verachten wagen, so haben wir auch nicht nötig, dieselben zu behaupten." Eine sonderbare Art zu reden! Wie kann man Fragen behaupten?! Man kann sie vielleicht bejahen; aber das heisst nicht quaestiones asserere, passt auch nicht in den Zusammenhang, denn die Fragen, von denen hier die Rede ist, verlangen eine andere Antwort als ja oder nein. In der Denkschrift steht adstruere. Dies Wort heisst zunächst daranbauen, dann (und zwar sehr häufig): noch obendrein hinzufügen. Unter Umständen kann es auch behaupten bedeuten, und es ist wahr, dass es gerade bei Kirchenschriftstellern manchmal so vorkommt; aber an unserer Stelle fordert der Zusammenhang gebieterisch, dass man bei der näher liegenden, natürlichen Bedeutung stehen

In den ersten neun Sätzen ist die Lehre der Massilienser abgewiesen, die absolute Notwendigkeit, Prävenienz und Gratuität der Gnade behauptet, vor allen Dingen aber die innerliche Wirksamkeit derselben festgehalten. Als diese Denkschrift verfasst wurde, hat das System des Faustus aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht existiert. Indem Hormisdas sich dem Possessor gegenüber für jenen dogmatischen Traktat erklärt, verwirft er dasselbe als häretisch wegen seiner Gnadenlehre, ebenso wie Anastasius II. es wegen seiner Lehren über Erbsünde und Anthropologie verworfen hatte. Auch verdient bemerkt zu werden, dass in den Sätzen die manichäisierende Lehre von dem Geschlechtstrieb und der Geschlechtslust ganz und gar zurücktritt. Man kann also nicht sagen, dass dieser Punkt in der Reprobation des Semipelagianismus allein massgebend gewesen wäre.[1108]) Der (zehnte oder) Schlusssatz bezieht sich ohne Frage auf die Prädestinationslehre.[1109]) Eine Erörterung derselben wird, weil sie mit schwierigen, in die Tiefe führenden Fragen zusammenhängt, abgelehnt. Man muss sich hüten, aus diesem Umstand folgern zu wollen, die Päpste hätten sich damit gegen die Prädestinationslehre Augustins erklärt. Was Hormisdas betrifft, so hat er in dem Brief an Possessor wenige Zeilen vor der Erwähnung der „Kapitel" diejenigen Schriften Augustins als massgebend hingestellt, in denen diese Lehre am schroffsten entwickelt ist. Hätte er diese Erklärung einschränken wollen, so müsste in ganz anderer Weise als es geschieht, auf die Denkschrift und insbesondere auf ihren letzten Satz hingewiesen sein. Der Verfasser der Denkschrift aber (mag es nun Prosper sein, bei dem es sich von selbst versteht, oder ein anderer) hat keineswegs die Absicht, die Richtigkeit dieser Lehre irgendwie in Frage zu stellen. Es sind, wie sich aus dem Zusammenhang ergiebt, lediglich Opportunitätsgründe, die ihn bestimmen, von ihr zu schweigen. Und zwar ist ohne Zweifel der Hauptgrund, dass diese Lehren, wenn sie nicht in Verbindung mit einer gründlichen, in die Tiefe führenden Untersuchung vorgetragen werden, sehr leicht Missverständnisse veranlassen, — eine Befürchtung, welche, wie die Geschichte zeigt, nur allzu begründet ist. Charakteristisch ist es aber für den Standpunkt des Verfassers, dass er in keiner Weise vor den Übertreibungen und Missdeutungen der Prädestinatianer warnt, sondern geflissentlich erklärt, er verachte diese Fragen

bleibe. Der Verfasser der Denkschrift erklärt am Schluss seiner Arbeit, für seinen Zweck sei es mit dem Gesagten genug; die schwierigeren Fragen wolle er nicht mehr dem Gesagten hinzufügen, obwohl er ihren Wert durchaus nicht verkenne. Das Resultat der Untersuchungen Augustins und seiner Schule soll also in keiner Weise als zweifelhaft oder ungewiss hingestellt werden. Für den vorliegenden Zweck aber reiche das Ausgeführte hin. — Ich bemerke noch, dass scripta hier nicht etwa mit „Schriften" zu übersetzen ist (A. Koch scheint dabei an die Bibel zu denken), sondern einfach „das Geschriebene" (= supra scripta) bedeutet.

1108) Vergl. Harnack DG. III, 233.

1109) Einige Theologen haben die profundiores difficilioresque quaestiones auf Nebenfragen, statt auf die Prädestinationslehre beziehen wollen, vergl. A. Koch, Th. Quschr. LXXIII, 132. In betreff der früheren Litteratur (Gazzaniga, Mittermüller usw.) verweise ich auf S. 100 ebda.

nicht, und die Beantwortung derselben dürfe in keiner Weise die Wirksamkeit der Gnade und ihren Charakter (eben Gnade zu sein) abschwächen.

Die eben entwickelten Lehren wurden also um 520 von Rom vertreten; aber wie gross ist der Unterschied, wenn wir das Verhalten des Hormisdas in diesen Fragen mit seiner Stellungnahme zu den trinitarischen und christologischen vergleichen. Dort zeigt er die unbeugsamste Konsequenz. Mit eifersüchtigem Argwohn wacht er darüber, dass nicht etwa durch unschuldig scheinende Zugeständnisse oder durch harmlos aussehende Kultusformeln der Stuhl Petri sich im geringsten etwas vergebe; hier ist er auf Beruhigung und Vermittelung bedacht und deutet die Konsequenzen seines Standpunktes mehr an, als dass er sie entwickelte. Er hat sich offenbar grossenteils durch Zweckmässigkeitsgründe zu diesem verschiedenen Verhalten bestimmen lassen. Er weiss, dass wie in dem katholischen Afrika Augustin, so in Gallien Faustus dominiert und hütet sich wohl, durch offene Verdammung des letzteren den eben im Erstarken begriffenen römischen Einfluss jenseits der Alpen abzuschwächen. Mag man die Zahl derer, welche im 6. Jahrhundert die dogmatischen Schriften des Rejensers lasen, noch so gering anschlagen, — seine Predigten wurden in Südfrankreich viel gelesen und nur z. T. unter fremdem Namen.[1110]) In der Umgegend von Riez und wahrscheinlich auch an manchen anderen Orten der Provence verehrte man ihn (wie heute noch) als einen Heiligen. Anderwärts wusste man wenig oder nichts von ihm. Dass die Faustus-Frage in Konstantinopel auf die Tagesordnung gesetzt wurde, hatte auf zufälligen Ursachen beruht. Als die scythischen Mönche den afrikanischen Bischöfen eine Schrift über die Gnadenlehre zuschickten, welche in der Verdammung des Faustus gipfelte, zeigte sich, dass diese von dem Rejenser garnichts kannten. Erst als seine unermüdlichen Gegner vom schwarzen Meer ihnen die Schriften zuschickten, hat Fulgentius von Ruspe eine Widerlegung in 7 Büchern geschrieben, welche dem Isidorus Hispalensis noch vorgelegen haben[1111]), jetzt aber verloren sind. Man sollte nun denken, die gallischen Synergisten wären für den verehrten Mann auf den Kampfplatz getreten: wie in der neueren Zeit Stilting[1112]) und andere Jesuiten gegen die ungünstige Beurteilung des Faustus durch Norisius und Tillemont lebhaften Einspruch erhoben haben, so seien damals gegen die Verketzerung des jüngst verstorbenen Bischofs durch Petrus Diaconus und Fulgentius energische litterarische Proteste von Seiten gallischer Theologen erfolgt. Man sollte erwarten, dass die Scythen und Afrikaner darauf nicht geschwiegen hätten, dass eine lebhafte dogmatische Fehde zwischen den beiden grossen abendländischen Kirchenprovinzen schliesslich durch Roms schiedsrichterliche Vermittelung beendet worden wäre. Statt dessen ist durchaus nicht nachweisbar, dass damals die 7 Bücher des Fulgentius

---

1110) Vergl. Engelbrecht Studien über Faustus S. 61 f. S. 80.

1111) Isidor. Hispal. de ill. scriptor. (c. 14 bei Norisius II, 320) c. 27 ed. Areval. Vergl. Krusch M. G. H. A. a. VIII, p. LIX.

1112) A. S. Boll. Septemb. Tom. VII (Antverpiae 1760) p. 691—696.

gegen Faustus und die anderen Streit- und Lehrschriften dieses bedeutenden Mannes auf das geistige Leben in Gallien irgend eingewirkt hätten. Das kann natürlich an der Mangelhaftigkeit unserer Überlieferung liegen, aber es ist nicht wahrscheinlich, dass es so ist. Die Bücher des Faustus über die Gnade waren auch in Gallien aus der Mode gekommen, und zwar aus zwei Gründen. Erstens ging es mit den litterarischen Interessen überhaupt bergab. Zweitens waren die positiven Lehren des Buches auf das engste mit der Polemik gegen eine Art von prädestinatianischem Fatalismus verwoben, der im 5. Jahrhundert noch einige Vertreter gehabt hatte, inzwischen aber ausgestorben war. Ferner machten sich bei den Galliern in Betreff der Beteiligung an den theologischen Fragen der Gegenwart bereits die üblen Folgen des Traditionalismus geltend. Der Blick war so einseitig nach der Vergangenheit hin gerichtet, man betrachtete so ausschliesslich „die Auktoritäten und Beschlüsse der heiligen Väter“ als Norm, dass sowohl die Freudigkeit zu neuen Gedankenschöpfungen gelähmt wurde, wie die Lust und der Eifer dem, was die Gegenwart hervorbrachte, Aufmerksamkeit zu schenken. Erwägt man diese Verhältnisse, so erscheint nicht mehr auffallend, dass die durch Possessor angeregte Faustus-Kontroverse in Gallien keinen Widerhall fand, sondern man wundert sich eher darüber, die semipelagianischen Streitigkeiten dort, und nicht in Italien und oder Afrika, zum Abschluss kommen zu sehen. In Italien lebte mehr wissenschaftlicher Sinn, vor allem grössere Initiative. Hier bestanden die Rhetorenschulen fort, und man interessierte sich für neuere schriftstellerische Erscheinungen. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts schenkte die apenninische Halbinsel den gallischen Landen die bedeutendste litterarische Grösse jener Zeit, Venantius Fortunatus. Mit Fulgentius stand Eugyppius von Lucullanum in Verkehr, der Vorkämpfer des Augustinismus in Italien[1113]), auch Cassiodorius zeigt sich mit diesen Ideen vertraut. Indessen wurde das geistige Leben in diesem Lande doch mehr von anderen Fragen beherrscht. Der afrikanische Nationalcharakter aber bewegte sich viel zu sehr in Extremen, als dass dort die synergistische Vermittelungstheologie je hätte aufkommen und dem Augustinismus gefährlich werden können. Daher lag für die Afrikanische Kirche kein Bedürfnis vor, dieselbe durch einen dogmatischen Synodalbeschluss abzuweisen. Anders in Gallien. Dort hörte freilich die litterarische Produktion auf wissenschaftlichem, speziell theologischem Gebiet ganz auf; aber es zeigte sich auch hier, dass Dogmen sich nicht durch litterarische Erzeugnisse bilden, sondern der begriffliche Ausdruck einer Richtung des kirchlichen Lebens sind. Die in Gallien herrschende Religiosität war derartig, dass bei ihr die Fragen nach dem Verhältnis des menschlichen und des göttlichen Faktors in der Frömmigkeit besonders nahe lagen. Wo dortzulande Glaubensstreitigkeiten vorkamen, berührten sie immer dieses Gebiet.

Man hat die Dogmen „acceptierte Ermüdungsanträge“ genannt. In gewissem Sinne gilt diese Bezeichnung auch von den Beschlüssen des

1113) Vergl. Norisius II, 325 s.

zweiten Arausicanischen Konzils. Als im sechsten Jahrhundert die Gnadenlehre wieder zur Sprache kam, hatte man das Gefühl, es sei darüber schon so viel verhandelt, dass man wenig Lust verspürte, mit der Beweisaufnahme noch einmal von vorn anzufangen. Zwischen den sich gegenüber stehenden Ansichten wurde ein Kompromiss geschlossen, und zwar in der Weise, dass die eine siegreich blieb und sich von der entgegengesetzen Seite Modifikationen gefallen lassen musste. Siegreich blieb die religiös lebenskräftigere, der Augustinismus. Alle positiven Sätze des gallischen Synergismus wurden abgelehnt. Für diesen Ausgang ist im letzten Grunde weder die grössere Gelehrsamkeit oder die höhere dialektische Begabung Augustins, noch die Propaganda der aus Afrika nach Gallien geflüchteten Katholiken, noch die Lieblingsgedanken des Cäsarius oder die Reinheit seines Charakters, noch endlich die römische Kirchenpolitik massgebend gewesen, sondern das religiöse Bedürfnis des menschlichen Herzens. Dieses wurde durch das Christentum mehr befriedigt, als durch das Heidentum, durch den Katholicismus mehr als durch den Arianismus; ihm kam die asketische Begeisterung mehr entgegen, als die flaue Weltförmigkeit der antik gerichteten Gegner des Mönchtums; es fand mehr Kraft und Trost in der Augustinischen Grundauffassung von der göttlichen Gnade, als in dem kümmerlichen Mechanismus der synergistischen Tugendlehrer. Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Cäsarius von Arles liegt darin, dass er die religiöse Überlegenheit der Gnadenlehre des Afrikaners an sich selbst erfahren hat, dass er in seiner praktischen Thätigkeit als Pädagog, Seelsorger, Prediger, Bischof, Metropolit und päpstlicher Vikar für dieselbe in einer Weise eingetreten ist, die ebenso energisch wie massvoll, ebenso populär wie weitblickend genannt werden muss, dass er endlich auf diese Weise, im Verein mit dem römischen Stuhl, das lösende Wort gefunden hat, durch welches dem theologischen Zeitbedürfnis ein Genüge geschah. Das letztere ist durch die von ihm redigierten Canones der zweiten Synode von Orange geleistet. Dem gegenüber kommt es weniger in Betracht, ob er durch eine dogmatische Streitschrift in die durch Possessor hervorgerufene Debatte eingegriffen hat oder nicht. Dass dies geschehen sei, ist zwar die heute herrschende Ansicht, sie beruht aber auf einer falschen Interpretation der schlechten Nachrichten einer durchaus unzuverlässigen Quelle.[1114])

1114) Ich führe nur einige Stellen aus der neueren Litteratur über die angebliche Schrift des Cäsarius an. Sie gehen sämtlich zurück auf Norisius, der ein eigenes Kapitel (XXII) mit der Überschrift hat: S. Caesarius Arelatensis Faustum scriptis impugnat. Vergl. bes. II, 327. Tillemont Mém. XVI, 426. — Hefele CG. II² S. 752: „Erzbischof Cäsarius von Arles war zwar auch wie Faustus von Riez und andere Semipelagianer einst Mönch im Kloster Lerins gewesen; aber er hielt es für seine heilige Pflicht, der auch nach dem Tode des Faustus immer mehr um sich greifenden semipelagianischen Irrlehre entgegenzutreten, und schrieb darum zur Verteidigung der Augustinischen Lehre sein einst berühmtes Werk de gratia et libero arbitrio, eine Gegenschrift wider das gleichbetitelte Werk des Faustus. Papst Felix IV. belobte das Buch des Cäsarius in einem besonderen Brief und suchte es zu verbreiten; dasselbe ist aber dennoch verloren gegangen. Ausserdem setzte Cäsarius den Papst von dem Treiben der Semipelagianer in

Der Arelatenser ist vielmehr durch seine Gegner in den Kampf hineingedrängt worden und hat ihn nicht als Schriftsteller, sondern als Bichof geführt.

Nach dem Bericht der Vita waren die Gegner nicht etwa von der aufrichtigen Besorgnis getrieben, dass die Orthodoxie durch Cäsarius Schaden nehmen könnte, sondern der dogmatische Widerspruch war nur eine Folge der Eifersucht auf den wachsenden Einfluss des Bischofs. Diese Auffassung ist wahrscheinlich mehr einseitig als falsch. Vom Standpunkt der altgallischen Kirchlichkeit erschien freilich der von hingebenden Schülern weiter getragene Augustinismus des Cäsarius als etwas Fremdartiges. Weit mehr fühlte man sich aber durch die Zucht und Ordnung verstimmt, welche überall von ihm mit fester Hand eingerichtet wurde. Namentlich in den 523/4 von Burgund abgetretenen Gebietsteilen scheint eine greuliche kirchliche Misswirtschaft geherrscht zu haben.[1115] Cäsarius setzte alle Kraft daran, hier Wandel zu schaffen, und er durfte hoffen, dass es ihm gelingen werde. Seit dem Jahre 524 hatte nämlich die Stellung des Arelatenser Metropoliten eine bedeutende Festigung erfahren.[1116] Erst jetzt wurde die Entscheidung des Papstes Symmachus praktisch, die vom Papst ihm zugewiesenen Bischofssitze der Viennensis wurden durch die Vereinigung dieser Gebietsteile mit dem Ostgothenreich politisch mit Arles verbunden. Gleich am 6. Juni des Jahres 524 hielt der Metropolit bei Gelegenheit der Einweihung einer Klosterkirche die vierte Synode von Arles ab[1117] (die man gewöhnlich, weil die semipelagianische totgeschwiegen wird, als dritte bezeichnet.) Die Festsetzungen betrafen die kirchliche Ordnung, wie auch die Bestimmungen der 527 unter seinem Vorsitz abgehaltenen Synode zu Carpentras[1118] sich gegen

Kenntnis und bat ihn um seine Hilfe bei Unterdrückung des Irrtums.“ Ähnlich Nirschl, Patrol. III, 447 f., der Anm. 6 die richtigere Ansicht Stiltings und Fesslers zu widerlegen sucht, W. Moeller KG. I, S. 493, — Harnack DG. III, S. 230 (vorsichtiger). — Loofs DG.[4] S. 222. — J—K no. 876. — Villevieille p. 225. — Gellert I, S. 34 usw.

1115) Villevieille bemerkt mit Recht p. 201: „C'est dans ce dérèglement, „dans cette violation continuelle de la loi, qu'il faut chercher la raison du grand „nombre des conciles que l'Église des Gaules compte dans son histoire, pendant „le VIe siècle. 'Lex justa non est posita' dit saint Paul.“ Obwohl dies nicht der Hauptgrund für die Konzilienmenge des 6. Jahrhunderts ist, verdient jener Gesichtspunkt doch mehr betont zu werden, als es oft geschieht.

1116) Auf den Krieg der Frankenkönige gegen Burgund einzugehen, unterlasse ich, da Cäsarius an ihm nicht beteiligt ist, und derselbe keine bedeutenden Folgen gehabt hat. Er zeigt aber, wie viel Widerstandskraft doch dem Burgunderreich auch jetzt noch innewohnte. Vergl. Greg. Tur. III, 6 ed. Arndt p. 112—114. Cassiodor. Var. VIII, 10 (M. 69, 741 ss.). — Procop b. g. I. 12. Binding I, 253. — Kaufmann, D. G. II, S. 69. — Dahn, K. d. G. II, 153. — G. Richter Annalen S. 47. — und für unseren Zweck besonders Longnon, Géogr. p. 78: die 10 südlichsten Städte Burgunds werden mit dem Reich des Königs von Italien vereinigt: Trois châteaux (St. Paul), Vaison, Orange, Arignon, Carpentras. Cavaillon, Apt, Sisteron, Gap und Embrun. Vergl. die 2. Karte bei Longnon.

1117) Bruns II, p. 174 s. Hefele CG. II[2], S. 703 f. (Genau genommen ist es die 5.

1118) Bruns II, p. 175 s. — Hefele II[2] S. 715 f. — Die erwähnte Flugschrift findet sich unter dem Titel de septem ordinibus ecclesiae im Anhang zu den

grobe kirchliche Missstände richteten. Aus den betreffenden Canones ist deutlich zu ersehen, dass dem Nepotismus und der Habgier der Bischöfe, im Interesse der Gemeinden, Zügel angelegt werden mussten. Auch der niedere Klerus wird allerdings streng unter Kirchenzucht gestellt, besonders aber wird er gegen die Willkür der Bischöfe geschützt, namentlich die Landgeistlichkeit, deren Hebung Cäsarius immer mit Eifer betrieben hat. Der grosse Volks-Seelsorger hat es überhaupt als seine Aufgabe betrachtet, den in den gallischen Landen noch hoch geehrten Stand der Presbyter in seinem Ansehen zu erhalten. Erst ganz kürzlich ist uns das Verständnis für die Kämpfe erschlossen, in denen dieser Stand sich gegen die brutale Vergewaltigung durch habgierige gallische Bischöfe in einer fast revolutionär klingenden Flugschrift gewehrt hat.[1118]) Wie weit Cäsarius davon entfernt war, die „Diener des göttlichen Wortes" durch die Hierarchie zu einer verachteten Popen-Stellung herabdrücken zu lassen, zeigen auch die höchst interessanten statuta ecclesiae antiqua, welche wahrscheinlich am Anfang des 6. Jahrhunderts in der Arelatenser Kirchenprovinz, also unter seinen Augen, ausgearbeitet sind. Dass manche Bischöfe, welche nur an die Hebung ihrer eigenen Würde und der Diakonen, ihrer Diener, dachten, sich durch diese Haltung des Cäsarius verletzt fühlten, ist begreiflich genug. Einer unter den Arelatenser Canones von 524, welche für Laien, die Bischöfe werden, eine Probezeit von einem Jahre vorschreibt[1119]), (also den Nepotismus beschränkte), scheint bei der Durchführung auf solche Schwierigkeiten, auf einen so hartnäckigen Widerstand bei den Bischöfen der Viennenser Diöcese gestossen zu sein, dass sich der Metropolit genötigt sah, in Rom Unterstützung zu suchen. Man berief sich dem Konzilbeschluss gegenüber auf den früheren Brauch, und Cäsarius musste den Papst Felix IV. zu Hilfe rufen, damit dieser erkläre, durch eine üble Gewohnheit könne das Paulus-Wort: „Lege nicht zu schnell die Hände auf" nicht umgestossen werden, zumal durch die Erfahrung feststehe, dass z. B. weder im Schulfach noch bei der Seefahrt jemand ohne Übung in den Elementen es zu etwas bringen könne.

Werken des Hieronymus (M. 30, 152 ff.). Über sie ist zum ersten Mal Licht verbreitet durch G. Morin in der Revue bénédictine VIII (1891) p. 97—104 „Hiérarchie et liturgie dans l'église gallicane au Ve siècle d'après un écrit restitué à Fauste de Riez." Dass die in den letzten Worten enthaltene Behauptung unrichtig ist, hat freilich Engelbrecht bewiesen (Patrist. Analecten S. 5—19). Er lässt aber die sonstigen Ausführungen Morins in der Hauptsache bestehen. — Die Untersuchungen über die statuta ecclesiae antiqua sind noch nicht beendigt. Ich bin in der Chronologie Morin gefolgt; vergl. noch besonders Maassen a. a. O. S. 391. Für uns kommen hier vor allen die Nummern 33—40 (Bruns I, 145) in Betracht.

1119) Der 1. und 2. Kanon der 4. (5.) Synode zu Arles schreibt für Laien, die ordiniert werden sollen, eine Probezeit, für Bischöfe, die aus den Laien genommen werden, ausserdem ein Minimal-Alter von 30 Jahren vor. episcopatus vero . . . honorem nullus laicus ante praemissam conversionem vel ante triginta aetatis annos accipiat. Hefele C—G II² S. 704 verkennt den spätlateinischen Gebrauch der Konjunktion vel, wenn er übersetzt: kein Laie darf zum Bischof . . . geweiht werden, wenn nicht seine Konversion vorausgegangen oder er 30 Jahre alt ist.

Der genannte Brief Felix des IV.[1120]) zeigt darin eine Augustinische Färbung, dass er den Apostel Paulus (nach Act. 9, 15) als „Gefäss der Erwählung“ bezeichnet.[1121]) Auch anderweitig steht fest, dass dieser Papst pelagianischen und semipelagianischen Lehren abgeneigt war. In einem Schreiben an Bischöfe auf Sicilien hat er betont, dass der Anfang der Bekehrung nicht von dem Menschen, sondern von Gott ausgehen müsse.[1122]) So konnte denn Cäsarius auf Unterstützung von Rom aus rechnen, als die Opposition gegen seine Führung des oberhirtlichen Regiments eine Verdächtigung seiner Lehre von der Gnade als Mittel benutzte, um gegen ihn Front machen zu können und die öffentliche Meinung in der gallischen Kirche gegen ihn aufzureizen.

Der Bericht der Vita will offenbar durch Schönfärberei den Ernst des Kampfes vertuschen. Nach ihr erregen die Erfolge des Cäsarius bei „vielen“ Eifersucht; diese beschuldigen ihn der Irrlehre. Deshalb tritt eine Synode zu Valence zusammen, Cäsarius kann wegen Krankheit nicht kommen, schickt statt seiner den Bischof Cyprianus von Toulon. Dieser beweist mit Gründen aus der h. Schrift und den Kirchenvätern (welche summarisch mitgeteilt werden) die Notwendigkeit, Prävenienz, Gratuität und Genugsamkeit der göttlichen Gnade. Der Biograph versichert, Cyprianus habe seine Sache vortrefflich bewiesen und sich bei dieser Gelegenheit sehr bewährt — welche Beschlüsse aber jene Versammlung gefasst habe, vernehmen wir nicht.[1123]) Wohl aber wird an-

1120) J—K no. 874: Dilectissimo fratri Caesario Felix, Schreiben vom 3. Febr. 528, Epist. Arelat. gen. ed. Gundlach no. 31 p. 44 s. Es ist auffallend, dass die päpstliche Bestätigung von Beschlüssen, die am 6. Juni 524 gefasst waren, erst 3¾ Jahre später erfolgt. Felix war schon seit dem 12. Juli 526 im Amt. Die Worte des Papstes Quapropter communi consensu sub observatione venerabilium canonum ordinandum eligite sacerdotem zeigen, dass Cäsarius in bezug auf eine bestimmte Bischofswahl eine unkanonische Opposition zu überwinden hatte, und die Art, wie 1 Tim. 3, 7 herbeigezogen wird, macht es unwahrscheinlich, dass es sich um Einmischung von seiten der Laien, etwa der Regierung, handelt. Der Brief weist darauf hin, dass die Situation so war, wie im Text angegeben worden ist.

1121) Ibd. p. 45 l. 18 Vas electionis ad suum vernaculum Timotheum scribens ait: Nemini cito manus imposueris etc.

1122) Mansi VIII, 701. Diese Epistola Felicis ad Sicilienses episcopos fehlt bei J—K (auch nicht mit * oder † angeführt), vergl. Langen, G. d. r. K. II S. 303. — c. XXIV. lautet bei Mansi: „Sine invitatione Dei nullus ad salutem venit“. Es ist wohl ein Versehen, wenn Langen a. a. O. schreibt: „ohne Anrufung des Herrn gelange niemand zum Heile“. Auf jeden Fall ist invitatione die richige Lesart.

1123) Vita Caesarii I, 46 (35) M. 67, 1023 A: Multi quidem aemuli surrexerunt, qui ejus resisterent doctrinae de gratia. Sed o felicitas aemulanda! Etenim susurris et mala interpretatione quorumdam oboritur in Galliarum partibus contra praedicationem Dei hominis frustra sinistra suspicio. Ob hoc antistites Christi ultra Iseram consistentes charitatis amore collecti in Valentina civitate conveniunt, ubi etiam beatus Caesarius infirmitatis solitae causa, sicut disposuerat, properare non potuit. Misit tamen praestantissimos viros de Episcopis cum Presbyteris et Diaconibus, inter quos etiam sanctus Cyprianus Telonensis magnus et clarus enituit. (Hier folgen die Argumente des Cyprianus).

gefügt, Papst Bonifacius habe die Meinung des Cäsarius bestätigt. Auch wenn wir weiter nichts über die betreffenden Vorgänge wüssten, würde aus dem Bericht selbst hervorgehen, dass er vieles absichtlich verschweigt. Die zu Valence versammelten Bischöfe sollen „durch herzliche Liebe bewogen“ [1124]) zusammengetreten sein. Was soll das heissen? Man sagt, sie hätten dem Cäsarius Gelegenheit geben wollen, sich zu verteidigen.[1125]) Vor wem? Was konnte die Verteidigung nützen, wenn nicht die Ankläger zugegen waren? Waren diese aber zugegen, so waren „viele“ Teilnehmer nicht von „herzlicher Liebe zu Cäsarius beseelt, sondern sie hegten gegen den Arelatenser ganz andere Gesinnungen. Wo sind überhaupt die „vielen“ Gegner des Arelatensers geblieben? Nach der Vita sind sie plötzlich verschwunden; bei der Rede des Cyprian, ja noch ehe er den Mund aufthut, herrscht plötzlich die vollkommenste Harmonie auf allen Seiten, sodass nur das Eine zu bedauern bleibt, dass Cäsarius plötzlich krank wurde und das schöne Verbrüderungsfest nicht mitfeiern konnte. Und wo versammeln sich die guten Freunde? Finden wir sie an einem Ort der Arelatenser Metropolitanprovinz bei einander, etwa um für ihren Oberhirten ein glänzendes Vertrauensvotum abzugeben? Keineswegs. Zu Valence, einem Bischofssitz, der dem mit Arles rivalisierenden Viennenser Episkopat unterstellt ist [1126]), findet die Synode statt, und die Teilnehmer kommen „von jenseits der Isère“, also aus einer Gegend, die nie zu Arles gehört hat.

Aber müssen wir uns den Verlauf der Begebenheiten nach der Vita nicht vielleicht so denken, dass der gesamte gallische Episkopat zwar auf Seiten des Cäsarius stand, dass aber viele niedere Kleriker und Laien seine Orthodoxie angriffen? Das ist schon von vornherein ganz unwahrscheinlich. Nun aber erfahren wir aus einem erhaltenen Brief des Papstes Bonifaz II. ausdrücklich, dass der Widerspruch gegen die Gnadenlehre des Arelatensers gerade von Bischöfen ausging.[1127])

Derselbe Papst hat auf Ansuchen des Cäsarius die Beschlüsse von Orange bestätigt, welche Lehren verurteilen, die offenbar damals in Gallien einflussreiche Anhänger hatten. Dieses wichtige Konzil von Orange wird in der Vita übergangen. Das geschieht offenbar deshalb, weil es im Gegensatz zu der Synode von Valence gestanden hat.[1128]) Der

---

1124) Statt caritatis amore ist vielleicht zu lesen: Caesarii amore.

1125) Villevieille S. 229. 230. — Gellert I, S. 35.

1126) Longnon, Géogr. p. 429. — J—K no. 450 (Schreiben Leos d. Gr. vom 5. Mai 450).

1127) J—K no. 881. Mansi VIII, 735: Indicas enim, quod aliqui episcopi Galliarum .... fidem .. naturae esse velint, non gratiae.

1128) Seltsamerweise erwähnt die Vita kein einziges von allen Konzilien, denen Cäsarius präsidierte, berichtet aber von der Synode zu Valence, von welcher wir sonst nichts wissen. Dass die übrigen Kirchenversammlungen übergangen sind, erklärt sich daraus, dass ihre Beschlüsse keinen erbaulichen Charakter haben. Die Übergehung des Konzils von Orange aber kann nur Absicht sein. Der Biograph zieht die Versammlungen zu Valence und Orange in Eine zusammen, um den Gegensatz zwischen beiden zu vertuschen. Uns erscheint es heute freilich als ein thörichtes Unterfangen, dies Arausicanum II. todschweigen zu wollen; aber damals konnte

Biograph will den Schein erwecken, als habe der ganze gallische Episcopat von Anfang an einhellig die von Cäsarius vertretene Orthodoxie bekannt. Als die Vita abgefasst wurde, lebte ohne Zweifel noch mancher ehemalige Gegner des Arelatensers, welcher inzwischen längst zu der unter der Führung desselben siegreichen Partei übergegangen war. Solche Männer sollen jetzt nicht durch eine Erzählung des früheren Sachverhalts kompromittiert werden, welche zeigen würde, dass es ehemals bei ihnen ganz anders aussah. — Zum Glück sind wir über den wirklichen Hergang durch zuverlässige Aktenstücke in der Hauptsache gut unterrichtet. Die dorther zu gewinnenden Nachrichten lassen sich mit den von der Vita erzählten Thatsachen vereinigen, nur die Motive der Handelnden sind andere gewesen, als der Biograph uns glauben machen will.[1129])

Durch den täglich wachsenden Einfluss des durch die Regierung unterstützten römischen Vikars sahen sich viele Bischöfe in ihrer Selbständigkeit und in ihrer gallischen Eigenart bedroht. Zahlreiche Schüler (und er selbst) verbreiteten Predigten, welche der Gnadenlehre, wie sie vom 3. Konzil zu Arles proklamiert und durch Faustus im Auftrag dieser Synode verteidigt worden war, entschieden widersprachen. „Wenn einzig und allein die Gnade Gottes den Frommen tugendhaft macht (so argu-

---

kein Mensch wissen, dass später die Canones desselben als höchst wichtig für die Dogmengeschichte erscheinen würden.

1129) Die ältere Ansicht, dass die Synode zu Valence nach derjenigen von Orange stattgefunden habe, ist am ausführlichsten von Norisius h. P. II, 332 und von Ant. Pagi (bei Mansi VIII, 725 s.) begründet. Sie gehen von der Voraussetzung aus, dass beide Konzilien von Cäsarius berufen seien, und zwar die von Valence, weil die Beschlüsse der Arausicanischen nicht überall rezipiert worden seien. Hefele, C.-G. II², S. 739 f. hat mit Recht dagegen geltend gemacht, dass die Berufung durch den Arelatenser weder bezeugt, noch durch den Zusammenhang nahe gelegt, noch wahrscheinlich sei, da Valence zu Vienne [und zu Burgund, s. Longnon p. 429] gehörte, auch die Teilnehmer von jenseits der Isère kamen. Ferner fand nach der Vita diese Versammlung statt, als der Verdacht gegen Cäsarius als Irrlehrer laut wurde, das kann nicht nach der Synode zu Orange geschehen sein, denn diese setzt schon eine längere Diskussion voraus, und Papst Bonifaz II. hat die Beschlüsse von Orange bestätigt, während die Verhandlungen zu Valence (Rede des Cyprian) nicht berücksichtigt erscheint. Soviel ich sehe, ist die von Hefele angenommene Reihenfolge der beiden Konzilien überall acceptiert. Die neueste Darstellung dieser Vorgänge (vom Jahre 1892) bei Gellert I, S. 84 f. bedeutet einen Rückschritt. Nach einer Schilderung der ausserordentlichen Verbreitung und Wirkung der Predigten des Cäsarius fährt er fort: *„Darüber gerieten die Semipelagianer, besonders die Gallischen, in ungeheure Aufregung, verdächtigten seine Lehre als schriftwidrig, und fingen im weitern Verlaufe des Streites an, auch seinen Predigten eine falsche Auslegung zu geben: kurz man beschuldigte ihn wohl selbst des Semipelagianismus [?!]. Diese Anschuldigung suchte man namentlich auch damit zu begründen, dass man auf seine Freundschaft mit Faustus von Reji [?] und besonders darauf hinwies, dass er, Cäsarius, beinahe zehn Jahre im Kloster Lerinum, seit langem der Herd der semipelagianischen Ketzerei, zugebracht habe; sei es da nicht ganz natürlich und erklärlich, dass er, der auch nach seinem Austritte aus dem Kloster diesem immer noch in kindlicher Liebe und Dankbarkeit zugethan sei, dort durch den täglichen Unterricht die semipelagianischen Irrlehren eingesogen habe und ihnen noch ergeben sei? usw.“*

mentierte man), dann ist offenbar das Fehlen dieser Gnade Schuld daran, dass die Schlechten böse sind und verdammt werden. Cäsarius und seine Jünger erneuern also die Irrlehre, welche einst Lucidus abgeschworen hat![1130] Arles ist der Herd einer längst verurteilten, seelengefährlichen Ketzerei! Und von hier aus soll jetzt die gallische Kirche regiert werden? Bischofsstühle, die noch vor kurzem unter Vienne standen, wo in altgewohnter Weise gelehrt wird, sollen nun dem Häretiker unterthan sein?" Der Bischof von Vienne sah die Bewegung nicht ungern, konnte er doch hoffen, durch sie den früheren Machtumfang wiederzuerlangen. Er begünstigte den Zusammentritt einer Kirchenversammlung in seinem Metropolitansprengel. Man wählte absichtlich Valence als Versammlungsort, welches dicht an der Grenze des Arelatenser Gebietes lag, um die oppositionellen Elemente, welche sich dort befanden, zu stärken und sie zum Widerstand gegen Arles, zum Anschluss an Vienne zu ermuntern. Cäsarius wurde vorgeladen. Er erschien nicht; zu rechter Zeit wurde er krank.[1131] (Alle Heiligen der damaligen Zeit sind kränklich, sie laborieren meistens am Magen; Cäsarius und die ihm ähnlichen infolge vielen Fastens, andere, wie Ruricius, infolge des Gegenteils. Diese Kränklichkeit steigert sich jedesmal zu bedenklicher Höhe, wenn es gilt, eine Kirchenversammlung zu besuchen, von der sie nichts Gutes erwarten.) Sollte er, der Primas von Gallien, der Nachfolger des Trophimus und Vize-Stellvertreter des Apostels Petrus, er, eines der ersten Kirchenhäupter des römisch-gothischen Reiches, sich auf Burgundischem Gebiet in einer zu Vienne gehörenden Stadt wegen seiner Lehre richten lassen? Andrerseits galt es, Zeugnis abzulegen, dass die von ihm vertretene Lehre schriftgemäss und katholisch sei. Dazu ordnete er mehrere seiner Schüler ab, unter denen Cyprian von Toulon der bedeutendste war. Dieser verteidigte die Gnadenlehre seines Meisters mit denselben Argumenten aus der h. Schrift und der Tradition, die von Augustin und seinen Anhängern schon oft vorgebracht waren. Sollen wir glauben, dass seine Ausführungen ohne Widerspruch blieben, dass alle Versammelten sich von dem jungen Manne dankbar belehren liessen? Aus mehreren Gründen ist das Gegenteil wahrscheinlich. Die Beschlüsse des 3. (4.) Arelatenser Konzils sind verloren gegangen, und wir wissen, dass sie entschieden semipelagianisch waren. Hätten die zu Valence gefassten der schliesslich siegreich gebliebenen Lehre entsprochen, so lägen sie uns gewiss heute ebenso gut vor, wie die von Orange. Jedenfalls aber würde der gut unterrichtete Biograph des Cäsarius, welcher aus der Rede des Cyprian einen ausführlichen Auszug mitteilt, berichten, die Versammlung hätte dieser in der einen oder anderen Form beigestimmt. Endlich hätte alsdann der

---

1130) Ohne Zweifel verteidigt sich Cäsarius gegen eine Anschuldigung seiner Gegner, wenn er sagt (can. XXV Woods p. 46 n. 37): Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — Vergl. im Brief des Lucidus das 4. und 6. Anathema (Faustus ed. Engelbr. p. 166, l. 1, l. 5).

1131) Vita Caesarii I, 46 (35) M. 67, 1023 A s. oben Anm. 1124.

Bischof von Arles keinen Grund gehabt, die Beschlüsse von Orange, und nicht die von Valence, vom Papst bestätigen zu lassen. Die Bitte an Felix IV. um Entscheidung über die Gnadenlehre, ja das ganze 2. Arausicanum, wäre überflüssig gewesen.

Die 2. Synode zu Orange gehört nämlich nicht zu den regelmässigen Kirchenversammlungen. Eine solche fand vielmehr am 5. Nov. desselben Jahres zu Vaison statt. Am 3. Juli 529 benutzte aber Cäsarius die Einweihung einer von dem Präfektus Prätorio Liberius zu Orange erbauten Kirche zu einer dogmatischen Gegendemonstration von 14 Bischöfen des Arler Metropolitansprengels gegen die synergistische Kundgebung der zu Valence versammelten Kleriker aus dem Burgunderland und dem Frankenreich. Die Arausicanischen Canones lassen sich am besten verstehen als Antwort auf andere, gegen welche sie bald in polemischer, bald in apologetischer Form sich richten. Freilich finden sich zu allen Sätzen von Orange in den Schriften des Julianus v. Eclanum, Cassian, Vincentius, Faustus und Augustin (aus seiner vor-prädestinatianischen Pericde) antithetische Parallelstellen. Aber man muss nicht denken, ein so wenig doktrinär gerichteter Bischof wie Cäsarius habe in dieser Zeit des abnehmenden litterarischen Interesses Konzilsbeschlüsse veranlasst, um schriftstellerische Meinungsäusserungen verstorbener Leute zu ächten. Wir haben die Artikel von Orange auch nicht als einen Protest gegen allgemein gehaltene dogmatische Verdächtigungen aufzufassen, sondern sie geben die Antwort auf die verloren gegangenen Canones von Valence. Das geht schon aus der Art hervor, wie Cäsarius den Papst zu Hilfe ruft. Dass er sich in Sachen der Gnadenlehre zweimal nach Rom wendet, erklärt sich keineswegs aus blosser Liebedienerei gegenüber dem Papst. Es galt vielmehr die gallische Tradition durch die römische zu besiegen. Cäsarius ist auch nicht bloss durch sein altkirchliches Gemeindebewusstsein dazu gebracht worden, die Arausicanischen Beschlüsse von Laien mitunterschreiben zu lassen. Diese Laien sind vornehme, mächtige Leute, hohe römisch-gothische Beamte; ihre Unterschrift soll ihm helfen, die von Burgund aus in seinen Metropolitansprengel hineingetragene Opposition niederzuhalten.

Allgemein unterscheidet man in den Beschlüssen von Orange 25 aus Rom übersandte Canones und ein als Epilog auftretendes Schlussbekenntnis der Synode. Aus einer genaueren Quellen-Analyse ergiebt sich aber, dass wir drei Gruppen innerhalb der Beschlüsse zu unterscheiden haben. Can. 1—8, in Canonform, tragen polemischen Charakter. Sie sind von Cäsarius dem Konzil vorgelegt. Can. 9—25, in Sentenzenform, stammen aus Prosper und sind didaktischer Natur. Sie wurden von Felix IV. übersandt, von Cäsarius modifiziert. Endlich das Schlussbekenntnis trägt den Charakter eines Symbols; es stammt von Cäsarius. Die von Papst Bonifaz II. nachträglich bestätigten Lehren sind im zweiten Teit garnicht.behandelt (so wenig wie in der von Cyprian von Toulon zu Valence gehaltenen Rede), wohl aber in dem 1. und 3. Teil (Mansi VIII, 713 B—E. ibd. 717 B C. 718 B).

Bischof Felix IV. von Rom sandte in der ersten Hälfte des Jahres 529 auf Bitten des Cäsarius „Kapitel" über die Gnadenlehre. Sie sind

aus Prospers Sentenzen entnommen, und zwar sind 16 innerhalb des Umkreises von sent. 22 bis 372 befindliche Nummern in derselben Reihenfolge, welche sie im Original haben, benutzt. Diese von Rom übersandten Prosper-Stücke bilden den Grundstock der Canones von Orange. Sie eignen sich durch ihre knappe, präcise Form vortrefflich für den vorliegenden Zweck, machen auch einige der tiefsinnigsten Gedanken Augustins geltend, welche bisher in der synergistischen Kontroverse zurückgetreten waren (vergl. bes. can. Araus. XII = Prosper sent. 56). Sonst stimmen sie inhaltlich im ganzen mit der dogmatischen Denkschrift, welche wir als Anfang des Cölestin-Briefes kennen lernten, überein. Die Gnade wird nicht auf Verdienste hin zu Teil[1132]), alles Gute, das wir haben und thun, ist von Gott[1133]), niemand kann sich des Guten, was er thut, rühmen[1134]), die Gnade geht allen guten Regungen vorher[1135]), sie wirkt in uns und mit uns, so oft wir Gutes thun[1136]); alles das sind Sätze, die uns schon dort begegneten. In den 529 von Felix IV. geschickten Sentenzen wird aber das allgemeine menschliche Verderben mit einer Schärfe und Schroffheit hervorgehoben, wie es in jener Denkschrift nicht geschieht. Es erinnert nicht nur an eine berühmte Stelle des Heidelberger Katechismus, sondern stimmt auch so gut wie wörtlich mit einigen von Pius V. und Gregor XIII. verworfenen Sätzen des Michael Bajus überein, wenn in den „Capitula", welche dem Konzil von Orange vorlagen, gelehrt wird: „Niemand hat von seinem Eigenen etwas Anderes als Lüge und Sünde" und „Die Tugend der Heiden ist nur durch weltliche Begierde hervorgebracht, die der Christen stammt nicht aus dem freien Willen, sondern aus der Gabe des heiligen Geistes".[1137]) Bis auf den heutigen Tag wenden die römischen Theologen viel scholastischen Scharfsinn auf, um diese (nach unserer Quellenuntersuchung von Felix IV. geschickten, ausserdem aber unzweifelhaft von Bonifaz II. approbierten) Sätze als verschieden von denen des Bajus zu erweisen.[1138])

1132) Epistola XXI Coelestini I c. 9 (Coustant I, p. 866) vgl. mit can. XVIII conc. Araus. II (= Prosper sent. 297 resp. 299).

1133) Epist. XXI Coelestini I c. 6 (Coustant I, p. 865) vergl. mit conc. Araus. can. IX (= Prosper sent. 22).

1134) Epist. XXI Coel. I c. 10 (Coustant I, p. 867) vergl. mit conc. Araus. can. XVI (= Prosper sent. 259 resp. 261).

1135) Epist. XXI Coel. I c. 9 (ed. Coustant p. 866 s.) vergl. mit conc. Araus. II, can. XXIII (= Prosper sent. 338 resp. 340).

1136) Wie Anm. 1132.

1137) Conc. Araus. II, can. XXII: De his quae hominum propria sunt. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum (= Prosper sent. 323 resp. 325). — ibd. can. XVII: Fortitudinem Gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei caritas facit etc. (= Prosper sent. 295 resp. 297).

1138) Hefele, C.-G. II², S. 733: „Das Capitulum 22 ist . . . zu einer wahren crux der Theologen geworden, und seit Jahrhunderten haben nicht Wenige allen Scharfsinn aufgeboten, um den Satz . . unserer Synode mit dem Dogma zu versöhnen . . . . Alle diese Versuche hat neuestens Johann Ernst in seiner Schrift: „Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin. (Nebst einem Anhang über den 22. Kanon des Arausicanum II) Freiburg b. Herder 1871" dargestellt und beurteilt" usw. usw.

Für uns ist die Wahrnehmung von grösserem Interresse, dass sie mit der Denkweise des Cäsarius nicht sonderlich übereinstimmen. Hätte er selbst die Auswahl aus Prosper vorgenommen, so würde er sie schwerlich in die Canones eingeführt haben.

Diese Erwägung führt uns zu einer anderen Beobachtung. Die Prosper-Stücke haben eine mildernde Überarbeitung erfahren, durch welche ihre Lehre dem Gallischen Synergismus angenähert wird. Es lässt sich nachweisen, dass die vorgenommenen Veränderungen, welche an manchen Stellen die Einheitlichkeit der Gedanken Prospers empfindlich stören. mit der Denk- und Redeweise des Cäsarius übereinstimmen. Derselbe hat vorzugsweise dreierlei mit seinen Korrekturen bezweckt. Er will die Wirkung des Taufsakraments stärker betonen, als es von Prosper geschieht, ferner die Notwendigkeit und Wirklichkeit der religiösen Bethätigung von seiten der Begnadigten hervorheben, endlich den Begriff des Verdienstes (ohne Beeinträchtigung der zuvorkommenden Gnade) festhalten. In diesen drei Punkten kommt die Redaktion der Eigenart entgegen, welche die volkstümliche gallische Frömmigkeit im 6. Jahrhundert zeigt. Gerade diese drei Stücke hatten der Lehre des Faustus Eingang verschafft. Nur dann, wenn der Augustinismus in dieser Beziehung hinter der Lehre des Faustus an Volkstümlichkeit nicht zurückblieb, durfte er hoffen, sie zu verdrängen. Die Augustinische Gnadenlehre ist durch Cäsarius dem Vulgärkatholicismus und der Klostertheologie angenähert worden. Sie hat dadurch an Verständlichkeit gewonnen, an Tiefe und Geistigkeit eingebüsst. Ging man auf diesem Weg der Konzessionen weiter, so lief man Gefahr, die grossen Errungenschaften der Vergangenheit zu verlieren. Bei Cäsarius selbst und seinen unmittelbaren Schülern tritt diese Gefahr noch wenig hervor; erst die Späteren erlahmten im Kampf gegen die Veräusserlichung und Materialisierung der Religion.

Cäsarius glaubte also, es sei nicht angebracht, die von Rom übersandten „Kapitel“ einfach unterschreiben zu lassen. Nicht darum war es ihm zu thun, die gegen seine Person erhobenen Vorwürfe durch eine kirchliche Auktorität niederzuschlagen: er wollte gewinnen und überzeugen. Hierfür genügte nun aber eine blosse Überarbeitung der Prosperschen Sentenzen nicht; es schien ihm nötig, einerseits die Gegenlehre, wie sie sich in Gallien ausgebildet hatte, von Konzilien und berühmten Heiligen vertreten war und deshalb von vielen als die zu Recht bestehende angesehen wurde, aus der h. Schrift als irrig nachzuweisen, auf der anderen Seite die von ihm selbst vertretene Ansicht gegen die von der Gegenseite vorgebrachten Scheingründe zu rechtfertigen, vor allem aber, sie gegen Missverständnisse und Übertreibungen zu schützen. Dabei wollte er alles vermeiden, was den Gegensatz verschärfen, die Gegner verletzen und verbittern konnte. Deshalb nannte er keinen Namen bei der Verurteilung dieser Lehren, noch viel weniger sprach er ein Verdammungsurteil über Personen. Er bemühte sich auch, das Gemeinsame und nicht das Abweichende hervorzuheben. Vor allen Dingen aber schloss er die Lehren von der Gnadenwahl und der „Gabe der Beharrung“ aus. Ohne Zweifel geschah dies deshalb, weil er sie für schwieri-

gere und tiefere Fragen hielt, welche nur wenigen zugänglich seien, deren unzeitige, unvorsichtige, ungenügende Behandlung leicht Schaden anrichte. Verfährt er doch in seinen Predigten ebenso. Er bittet die Gelehrten, sich die Erörterung und Einschärfung einfacher Wahrheiten gefallen zu lassen, denn davon könnten sowohl sie, als die einfachen Leute Nutzen haben; wollte er aber versuchen, zu ihrem Standpunkt sich zu erheben, so würde seine Predigt für die anderen, die doch in der Mehrzahl seien, nutzlos. In seiner pädagogischen Thätigkeit hatte Cäsarius ohne Zweifel reichlich Erfahrung darüber gesammelt, dass die fruchtbare Erörterung schwieriger spekulativer Fragen nur die Sache weniger sei, und wer weiss, ob er sich selbst zu den Wenigen rechnete? Hier zeigt sich ein grosser Unterschied zwischen ihm und seinem bedeutenden Zeitgenossen Fulgentius. Der letztere war dem Arelatenser als Dogmatiker entschieden überlegen, aber er hat auf das kirchliche Leben sehr viel weniger eingewirkt. Für diesen lag die Gefahr nahe, starr und einseitig zu sein, für Cäsarius die entgegengesetzte, gar zu sehr allen alles zu werden, um sie alle zu gewinnen. Doch wird man schwerlich behaupten können, dass er ihr erlegen wäre. Der Erfolg hat ihm recht gegeben; die von ihm vertretenen Gedanken haben in einem weit grösseren Umfang als er selbst ahnen konnte, die Kirche beherrscht. In gewissem Sinne wird man sagen dürfen, an seiner Lebensarbeit habe sich das Wort erfüllt: „Die Sanftmütigen werden das Erdreich besitzen."

Zunächst freilich verstummte der Widerspruch noch keineswegs. Zwar wurde am 5. November 529 zu Vaison ein (ordentliches) sehr kleines Konzil von 11 (nach einigen Handschriften 12) Bischöfen abgehalten[1139]), aber die geringe Zahl der Teilnehmer[1140]) und die geflissentliche Betonung, dass von den Anwesenden kein einziger zu Tadel oder Rüge Veranlassung gegeben, zeigt schon, dass Cäsarius nicht

1139) Mansi VIII, 725—728. Hefele, C.-G. II², S. 740—742 (besonders für die Chronologie wichtig). — Löning, G. d. d. KR. I. 544. — Gundlach, N. A. XV, S. 268. — Villevieille p. 242—245. — Gellert I, S. 42—44.

1140) Die Zahl der Teilnehmer an den 524—530 von Cäsarius berufenen Konzilien zeigt eine stete Abnahme. Longnon, Géogr. p. 60: Le concile d'Arles [524] comprit les représentants de dix-huit évêchés; celui de Carpentras [527] réunissait seize prélats et adressait une lettre synodale à un dix-septième . . . ., qui avait négligé de s'y faire représenter alors qu'il devait fournir à l'assemblée des explications sur certaine ordination faite par lui; enfin quatorze évêques assistaient au synode d'Orange [3. Juli 529]. Am 5. Novbr. 529 waren ausser Cäsarius nur zehn Bischöfe aus seinem Metropolitansprengel zu Vaison versammelt. (Der 11. Aquitanus ist nur in einigen Handschr. erwähnt, wir wissen nichts von ihm.) — Besonders merkwürdig ist es, dass folgende Bischöfe, die zu Orange unterschrieben hatten, fehlen: Julianus von Carpentras, Philagrius von Cavaillon, Prätextatus von Apt, Lupercianus von Fréjus [??], Principius (Sitz unbekannt), Eucherius (Sitz unbekannt), Alethius von Vaison (Al. erscheint noch 533 und 541 als Bischof von Vaison). Vielleicht war einigen von ihnen ihre Unterschrift des Arausicanums später leid geworden, und sie sahen sich als überrumpelt an. — Über die mutmasslichen Sitze der Bischöfe s. bes. Longnon a. a. O., Maassen in M. G. H. Legum sectio III Concilia Tom. I (Concilia aevi Merovingici, Hannoverae 1893) p. 53 und Duchesne Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I (Paris 1894) p. 254. 258. 262. 263. 276.

einmal alle Bischöfe seines Metropolitansprengels auf seiner Seite hatte.[1141]) Der Beschluss, den Namen des jedesmal regierenden Papstes beim Gottesdienst zu verlesen, sowie auch andere der dort festgesetzten Canones, zeigen, wie sehr der Bischof von Arles das Bedürfnis fühlte, seine Stellung durch engen Anschluss an Rom zu befestigen.[1142]) Ausserdem wurden hier noch zwei Beschlüsse gefasst, welche die Durchführung der Reform im Sinne des Cäsarius, einschliesslich der Verbreitung der augustinischen Gnadenlehre, wesentlich erleichtern mussten. Alle Presbyter in den Parochien sollten in ihren Häusern Lectoren-Alumnate einrichten, in denen junge Leute „im Psalmengesang, in der h. Schrift und im Gesetz des Herrn“ unterrichtet werden sollten.[1143]) Ferner

1141) Conc. Vasense III Praefatio (Mansi VIII, 725): Cum secundum statuta canonum in Vasensi vico sanctorum pontificum fuisset concilium congregatum, juxta consuetudinem antiquorum patrum regulas relegentes, propitiante domino, nullum de praesentibus domini sacerdotibus aliquid contra decreta spiritalia aut praeterisse aut praesumpsisse cognovimus. De qua re uberes Deo gratias egimus, quia servis suis secundum pietatis suae consuetudinem praestare dignatus est, ut pro solo perfectae caritatis affectu et tantum pro desiderio se videndi ad synodum convenirent. Dass es mit der Heiligkeit der hier versammelten Leute nicht ganz so herrlich bestellt war, wie man nach diesen Worten glauben sollte, zeigte sich bald an dem Mitunterzeichner Contumeliosus.

1142) Conc. Vas. III can. IV (Mansi VIII, 727): Et hoc nobis justum visum est, ut nomen domini papae, quicunque sedis apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur. Ich bin indessen weit entfernt zu leugnen, dass es Cäsarius mit seiner Hochschätzung des römischen Bistums ernst war. Aber dass er gerade in dieser kritischen Zeit, wo der Kampf mit den Synergisten (der zugleich ein Kampf gegen die altgallische, noch zu Recht bestehende Lehre war) am heftigsten wogte, den engsten Anschluss an Rom sucht, erklärt sich auch mit aus Zweckmässigkeitsgründen. — Übrigens hat einer der Konzilsteilnehmer nicht unterlassen wollen, bei seiner Unterschrift seine Ergebenheit gegen den römischen Stuhl noch besonders zum Ausdruck zu bringen. Es ist der später so übel berüchtigte Contumeliosus, welcher durch sein scheinheiliges Gebahren sich wohl bei Zeiten zu Rom einen guten Namen machen wollte, als ganz besonders papsteifriger Mann. Das ist ihm denn auch, wie Cäsarius später zu seinem Schaden erfahren sollte, nur allzu gut gelungen. Er unterschrieb: Contumeliosus ita consensi in omnibus, ut. cum sanctus papa Urbis suam oblatam dederit, recitemus ante altarium domini. Ich finde diese Worte nirgends erklärt. Gundlach führt sie N. A. XV, 268 mit den Worten an: „Die Ehrerbietung, zu welcher Cäsarius seine Suffraganbischöfe Rom gegenüber anhielt, kann man auch aus der Form herauslesen, in welcher Contumeliosus seine Unterschrift giebt.“ Wie es scheint, wollte C. an denjenigen Festtagen, an welchen das von Rom übersandte gesegnete Brot zur Verwendung kam, die Recitation des pästlichen Namens mit besonderer Feierlichkeit vorgenommen wissen. Vergl. über den Brauch Irenaeus bei Euseb. h. c. V, 24, 15 (an Bischof Victor von Rom): αὐτοὶ μὴ τηροῦντες οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔπεμπον εὐχαριστίαν. Näheres über den Brauch bei Krieg in Kraus R E I, 485. — II, 516.

1143) Conc. Vas. III can. I (Mansi VIII, 726): Hoc enim placuit, ut omnes presbyteri, qui sunt in parochiis constituti, secundum consuetudinem, quam per totam [?] Italiam satis salubriter teneri cognovimus, juniores lectores, quantoscumque sine uxore habuerint, secum in domo, ubi ipsi habitare videntur, recipiant: et eos quomodo boni patres spiritaliter nutrientes, psalmos parare, divinis lecti-

sollten überall auf dem Lande Predigten gehalten, resp. Homilien der Väter verlesen werden.[1144]) Beide Bestimmungen konnten dazu dienen, den Einfluss des Cäsarius zu stärken, die Ausbreitung seiner Schule,

---

onibus insistere, et in lege domini erudire contendant: ut et sibi dignos successores provideant, et a domino praemia aeterna recipiant. Cum vero ad aetatem perfectam pervenerint, si aliquis eorum pro carnis fragilitate uxorem habere voluerit, potestas ei ducendi conjugium non negetur. — Über die Notwendigkeit solcher Einrichtungen vergl. conc. Aurelian. II (i. J. 533) Bruns II, 186: Presbyter vel diaconus sine litteris (d. h. non exercitatus ad legendum, litteras ignorans, wie sich aus der Parallelstelle conc. Narbon. a. 589 can. 11 Bruns II, 61 ergiebt) vel si baptizandi ordinem nesciat, nullatenus ordinetur. — Eine ähnliche Bestimmung traf i. J. 531 (oder 527, vergl. über die Chronologie Hefele CG. II², S. 719 f.) das zweite Konzil zu Toledo (can. I, Bruns I, p. 207 s.). Doch fehlt dort die Beziehung auf die Landkirchen, die Ausdrücke sind auch anders, sodass eine direkte Beziehung zu unserm Kanon nicht sicher ist. Es ist aber doch möglich, dass die Einrichtung des Cäsarius auch in diesem Fall, wie es sonst nachweisbar ist, nach Spanien hinüberwirkte. — Im übrigen ist über diesen Kanon zu vergleichen: Thomassin Vetus et nova ecclesiae disciplina (1728) II, p. 276 ss. — Guizot hist. de la civil. en France II (1829) p. 100. p. 117. — G. Kaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen. Raumer, hist. Tasch. IV, 10 (1869) S. 70 f.

1144) Conc. Vas. III can. II (Mansi VIII, 727): Hoc etiam pro aedificatione omnium ecclesiarum, et pro utilitate totius populi nobis placuit, ut non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parochiis verbi faciendi daremus presbyteris potestatem: ita, ut si presbyter, aliqua infirmitate prohibente, per seipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur. Si enim digni sunt diacones quod Christus in evangelio locutus est legere; quare indigni judicentur sanctorum patrum expositiones publice recitare? — Hiermit ist zu vergleichen die merkwürdig übereinstimmende Stelle der Vita Caesarii I, 41 M. 67, 1021 A B. — Thomassin l. c. II, p. 261 ss. bestimmt die Bedeutung dieses Kanons in einer ganz falschen Richtung. Er geht aus von der Alexandrinischen Praxis. Nach Sokrat. V, 22 [aber vergl. dagegen VII, 2!] und Sozom. VII, 19 wurde den Priestern zu Alexandria die Predigtbefugnis entzogen, weil der Presbyter Arius durch seine Predigt die Kirche verwirrt habe. Falls diese Notiz überhaupt Glauben verdient, bezieht sie sich jedenfalls nur auf einen lokalen und vorübergehenden Zustand (vergl. Kraus R E II, 646). Thomassin fährt eine Strecke nach Anführung dieser Nachricht fort: In Gallia permirum mihi visum est, revocatam non fuisse suspensionem illam nisi in concilio Vasensi anno 529 can. 2. Schon dies ist durchaus unrichtig. Gerade in Gallien hatten die Presbyter das Recht zu predigen immer ausgeübt. In Rom dachte man in dieser Beziehung weit weniger frei und volksfreundlich (vergl. Rev. bénéd. VIII, 1891, p. 102). Es gereicht dem Cäsarius zu besonderem Ruhme, dass er in dieser Beziehung dem römischen Einfluss nicht nachgab, sondern ihm entgegenarbeitete. Im Folgenden sucht Thomassin die Bedeutung des Kanons dadurch abzuschwächen, dass er annimmt, es sei eine Folge davon gewesen, dass Cäsarius selbst nicht mehr so viel habe predigen können wie in jüngeren Jahren, indem er die Worte der Vita betont I, 41 (31) (M. 67, 1021 A): Docuit praeterea memoriter, quamdiu potuit altaque voce semper in Ecclesia praedicavit. In quo opere tam pia atque salubris ejus provisio fuit, ut cum ipse pro infirmitate jam non posset ad ipsum officium peragendum accedere, presbyteros et diacones imbuerit atque statuerit in ecclesia praedicare. Nachdem sich auf diese Weise Cäsarius zuerst daran gewöhnt habe, Presbyter und Diakonen für sich predigen zu lassen, sei er auf der Synode zu Vaison dazu fortgeschritten, diese Gewohnheit zu verallgemeinern. Gegen die Ansicht Thomassins spricht ausser den

die Vertrautheit mit den von ihm empfohlenen, Augustinischen oder im Augustinischen Sinne überarbeiteten Predigten zu mehren. Cäsarius mag anfangs gehofft haben, auf diesem Wege durch friedliche Arbeit allmählich den Widerstand zu überwinden. Aber er muss sich bald veranlasst gesehen haben, schleunigere Massregeln gegen die Opposition zu treffen. Dass er noch nach Jahresfrist in Rom die Bestätigung der arausicanischen Beschlüsse nachsucht und zwar in sehr vorsichtiger Weise und auf Umwegen, kann nur dadurch erklärt werden, dass die Opposition ihm vorwarf, er habe in denselben die von Rom übersandten Kapitel gefälscht.[1145]) Materiell war dieser Vorwurf der semipelagianischen Gegner ein unlauterer, denn jene Veränderungen, die sie ihm so hoch anrechneten, waren zum grossen Teil zu Gunsten der von ihnen selbst vertretenen Lehrweise vorgenommen. Formell aber hatten sie nicht unrecht, denn durch die Modifikationen in den vorgesetzten 8 polemischen Canones und dem angehängten apologetischen Nachwort war allerdings der Inhalt der „Kapitel" wesentlich verändert. Ein Punkt übrigens, der weder zu Valence, noch in den von Rom übersandten Prosper-Stücken zur Sprache gekommen war, erregte besonderen Anstoss bei allen Synergisten. Faustus und seine Anhänger erklärten nämlich die Fähigkeit zu glauben für unverloren durch die Erbsünde. Darnach begründet das Glauben ein gewisses Verdienst vor Gott. Dem war Cäsarius an mehreren Stellen der Beschlüsse von Orange entschieden entgegengetreten und zwar im Anschluss an Augustins Schrift von der Prädestination der Heiligen. Hiergegen erhob sich vor allem der Widerspruch der Synergisten, und Cäsarius sah sich genötigt, in betreff dieses Punktes von Rom Unterstützung zu holen.

Es ist charakteristisch, dass der Bischof von Arles nicht wagte, die Canones direkt dem Papst Felix IV. zur Bestätigung zu übersenden, sondern dass er sich an den ihm befreundeten römischen Archidiakon Bonifatius wandte, damit dieser seinen Einfluss zu Gunsten der Beschlüsse geltend mache. Die Sache nahm die günstigste Wendung. Als der Brief geschrieben wurde, war Felix IV. eben gestorben, und der von ihm zum Nachfolger ernannte[1146]) Bonifatius war an seiner Stelle römischer

angeführten, den gallischen Kirchenzuständen während des 5. Jahrhunderts entnommenen Gründen die Chronologie. Sollen wir annehmen, das Haupttalent des Arelatensers habe während der letzten Dezennien seines Lebens brach gelegen? Die Erzählungen der Vita berechtigen uns keineswegs, ihn uns von der Mitte seiner fünfziger Jahre an als hinfälligen Greis zu denken. Thomassin hat sich dadurch zu seinem Irrtum verführen lassen, dass die Vita bei der Darstellung von Zuständen während der allerletzten Monate oder Jahre sich in den Ausdrücken an die von Cäsarius 529 redigierten Canones von Vaison anschloss. Er hat in der Quellenbenutzung einen methodischen Fehler begangen.

1145) Was die Bestätigung der Beschlüsse von Orange durch Bonifaz II. betrifft, scheint mir Langen G. d. r. K. II, S. 307f. der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein, obwohl er die von Cäsarius vorgenommene Überarbeitung der von Rom übersandten Capitula viel zu gering anschlägt.

1146) S. das Praeceptum papae Felicis morientis, per quod sibi Bonifacium archidiaconum suum post se substituere cupiebat bei Duchesne L. P. I, p. 282. — Vergl. Langen G. d. r. K. II, S. 303.

Bischof geworden. Er beeilte sich, die Bitte des Arelatensers zu erfüllen, und bestätigte die Beschlüsse von Orange[1147]), insbesondere die Lehre von der Bewirkung des Glaubens, als des Anfangs des Guten im Menschen, durch die Gnade.[1148]) Bonifaz II. beruft sich dabei auf die Entscheidungen seiner Vorgänger und auf die Lehren der Väter, „insbesondere des Bischofs Augustinus seligen Angedenkens."[1149]) Er hat dabei

---

1147) J—K no. 881 (Mansi VIII, 735—738). Am Schluss findet sich das Datum VIII Kal. Febr. Lampadio et Oreste vir. cl. consulibus = 25. Januar 530. Dies Datum wurde von Norisius und den Ballerini verteidigt, indem sie, entgegen der allgemeinen Annahme, den Tod Felix des IV. in das Jahr 529 setzten. Dies ist aber sicher falsch, denn es steht fest, dass Bonifaz II. d. 22. Sept. 530 consekriert wurde. Die Mauriner Herausgeber der Concil. Gall. wollten die Konsulatsangabe festhalten, und statt Febr. lesen Nov. oder Dec. Hefele CG. II² S. 737 stimmt dem bei. Aber die meisten Neueren sind Sirmond gefolgt, welcher das Jahr ändert und post consulatum Lamp. et Or. lesen wollte. Vergl. den Anfang der Akten des 3. römischen Konzils Mansi VIII, 739: Post consulatum Lampadii et Orestis virorum clarissimorum die VII Iduum Decembrium etc. Auch wenn man von dem Datum ganz absehen will, hat Cäsarius die Bestätigung der Beschlüsse von Orange mindestens 1¼ Jahr später, nachdem sie gefasst waren, nachgesucht. Der Anfang des Schreibens lautet: Dilectissimo fratri Caesario Bonifacius: Per filium nostrum Armenium presbyterum et abbatem literas tuae fraternitatis accepimus, quas ad nos ut apparet inscius adhuc sacerdotii mihi commissi, sub ea qua in Deo tenemur caritate direxeras: quibus credideras postulandum, ut id quod a beatae recordationis decessore nostro papa Felice pro catholicae fidei popósceras firmitate, mea explicaretur instantia. Sed quia voluntas superna disposuit, ut quod per nos ab illo speraveras, a nobis potius impetrares; petitioni tuae, quam laudabili fieri solicitudine concepisti, catholicum non distulimus dare responsum. Dann heisst es nach Erörterung des streitigen Hauptpunktes: Quod etiam fraternitatem tuam, habita collatione cum quibusdam sacerdotibus Galliarum, juxta fidem gaudemus sensisse catholicam. Darauf werden die gallischen Synergisten als Semipelagianer gekennzeichnet: Unde nimis eos qui contra sentiunt, admiramur, usque eo vetusti erroris adhuc reliquiis praegravari, ut ad Christum non credant Dei beneficio sed naturae veniri etc. Die Bestätigung selbst erfolgt mit den Worten: Quapropter affectu congruo salutantes, supra scriptam confessionem vestram consentaneam catholicis patrum regulis approbamus.

1148) Es ist klar, dass Cäsarius nicht Kapitel oder Lehrstücke, welche ihm von Rom aus überschickt waren, vom Papst aufs neue hat bestätigen lassen. Um welchen Punkt es sich bei der Bestätigung hauptsächlich handelte, zeigen folgende Worte in dem Brief des Bonifacius (M. VIII, 735 D E): Indicas enim, quod aliqui episcopi Galliarum, cum cetera jam bona ex Dei acquieverint gratia provenire, fidem tantum, qua in Christo credimus, naturae esse velint, non gratiae; et hominibus ex Adam, quod dici nefas est, in libero arbitrio remansisse non etiam nunc in singulis misericordiae divinae largitate conferri: postulans, ut pro ambiguitate tollenda, confessionem vestram, qua vos e diverso fidem rectam in Christo, totiusque bonae voluntatis initium juxta catholicam veritatem per praevenientem Dei gratiam singulorum definitis sensibus inspirare [lies inspirari], auctoritate sedis apostolicae firmaremus.

1149) Mansi VIII, 736 A: Atque ideo, cum de hac re multi patres, et prae ceteris beatae recordationis Augustinus episcopus, sed et majores nostri apostolicae sedis antistites, ita ratione probentur disseruisse latissima, ut nulli ulterius deberet esse ambiguum, fidem quoque nobis ipsam venire de gratia,

speziell die eben genannte Schrift im Auge, welche schon Hormisdas als massgebend in diesen Fragen anerkannt hatte; sie ist in dem Antwortschreiben benutzt. Obgleich nun der Papst eine Widerlegung der Gegner für überflüssig erklärt, giebt er doch eine solche, und zwar zunächst auf exegetischem, dann auf dialektischem Wege. Wäre nicht die Auktorität des römischen Stuhles massgebend gewesen, so würden die Semipelagianer durch die Gründe des Papstes wenig überzeugt worden sein. Die Stelle 1. Kor. 7, 25 gehört nicht hierher[1150]), von den exegetischen Schwierigkeiten bei den anderen Sprüchen zu schweigen. Und ist es nicht ein offenbarer, logischer Fehler, wenn u. a. so argumentiert wird:[1151]) „Es giebt nichts Gutes ohne Glauben. Leugnet man nun, dass der Glaube aus der Gnade kommt, so sagt man damit, es sei kein Gutes der Gnade zuzuschreiben. Und das sei ferne“ —? Während der Papst auf diese Weise solche Gegner zu widerlegen sucht, die daran festhielten, dass die übrigen Tugenden, mit Ausnahme des Glaubens, aus der Gnade kämen, würdigt er den Brief eines pelagianischen Bischofs, welchen Cäsarius übersandt hatte, keiner Antwort, sondern spricht nur die Hoffnung aus, dass es dem Arelatenser gelingen werde, die Irrtümer auszurotten.[1152])

Durch dieses Schreiben waren nicht bloss die zu Orange über die Frage vom Glauben getroffenen Festsetzungen bestätigt, sondern auch alle sonstigen Abweichungen und Zusätze, die sich Cäsarius in betreff der von Felix IV. übersandten Capitula erlaubt hatte. Es verdient bemerkt zu werden, dass die starke Betonung des Taufsakraments, wodurch bei Cäsarius die Gnade vorzugsweise als Taufgnade erscheint, in dem Schreiben Bonifatius des II. fehlt. So nahe es nach den Worten, welche Cäsarius bei Behandlung der Frage über den Glauben gebrauchte, gelegen hätte, — wird doch in dem Bestätigungsbrief der Taufe nicht ein einziges Mal gedacht. Man wird daraus schliessen dürfen, dass dem Papst dieser Punkt nicht in demselben Masse wichtig erschienen ist, wie die übrigen. Für die damalige römische Kirche kommt die Taufe vorzugsweise als Ritus in Betracht, der gehorsam zu befolgen ist, die gallische Frömmigkeit

supersedendum duximus responsione multiplici.... — Vergl. zu dieser und der folgenden Anmerkung: Gelasii Papae epist. 6 ad episcopos per Picenum constitutos c. 8 (Thiel I p. 332 s.): Quid autem haberi possit [al. potest] sine gratia, quum sit fides ipsa per gratiam, eodem apostolo nos docente: Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem? Nec aliud est misericordia divina quam gratia.

1150) „Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem“ 1 Kor. 7, 25 (bei Mansi 736 A steht fälschlich 1 Kor. 9 am Rande).

1151) Mansi VIII, 736 E: Si enim nihil boni est sine fide, fides autem ipsa venire negetur ex gratia; nullum, quod absit, bonum erit gratiae deputandum. In diesen Worten rächt sich auch der unpaulinische Begriff des Glaubens. Aus dem Paulinischen: Omne quod ex fide non est, peccatum est macht Bonifaz ein nihil boni est sine fide.

1152) Mansi VIII, 737 A: His itaque breviter assignatis, contra reliquas Pelagiani erroris ineptias, quas illa videtur epistola continere, quam a quodam tibi mandasti sacerdote transmissam, respondendum non duximus; quia speramus de misericordia divina, quod ita per ministerium tuae fraternitatis atque doctrinam, in omnium quos dissentire mandasti, dignabitur cordibus operari etc.

hingegen legt auf ihre Heilswirksamkeit einen ungemein hohen Wert. Man könnte geneigt sein, das als Nachwirkung des in Gallien von Uranfang heimischen Quellen- und Wasser-Kultus anzusehen. Ich möchte dies nicht wagen, obwohl der kirchliche Brauch oft genug daran angeknüpft hat. Die hohe Wertung der Taufe ist urchristlich; in Rom veräusserlichte sich die ursprüngliche Vorstellung zu formelhafter, bei den Galliern zu magischer Glaubensweise.

Der Brief Bonifatius II. hat eine Wirkung gehabt, die man damals, als er geschrieben wurde, kaum voraussehen konnte: durch ihn sind die semipelagianischen Streitigkeiten entschieden. Diese Wirkung lag nicht in der Natur des Schreibens selbst; Gelasius, Hormisdas und andere Päpste haben oft genug ganz dasselbe erklärt, und man kann nicht sagen, sie hätten die Sache weniger gut gemacht. Dass gerade dieses Schreiben solchen Erfolg hatte, lag daran, dass es in Verbindung mit einem von Cäsarius geleiteten gallischen Konzil stand. Auch ist es nur dieser Verbindung zu danken, dass es auf uns gekommen ist.[1153])

Die Auktorität der Päpste Felix IV. und Bonifatius II. hat dem Bischof von Arles zum Sieg über seine Gegner verholfen; aber dem Einfluss des Cäsarius ist es zuzuschreiben, dass die römische Lehre in Gallien rezipiert worden ist. Diese Rezeption ist keineswegs selbstverständlich. In der Theorie galten zwar alle Konzilien, also auch das von Orange, als Organe des heiligen Geistes; aber wie viele Synodalbeschlüsse sind unbeachtet geblieben und früh verschollen! Die Arausicanische Kirchenversammlung konnte als recht unansehnlich erscheinen. Sie war weder ein Landeskonzil noch eine Provinzialsynode: bei Gelegenheit der Einweihung einer Kirche haben sich vierzehn Bischöfe zusammengefunden, welche Beschlüsse fassen, um gegnerische Verdächtigungen ihrer Lehre abzuwehren. Aber wie ernstlich es diesen Leuten um die Sache zu thun ist, zeigt der letzte Satz des Protokolls: „Und weil wir begehren und wünschen, die Festsetzung der alten Väter und unser selbst, welche oben geschrieben steht, möge nicht allein den Geistlichen, sondern auch den Laien zum Heilmittel werden, haben wir beschlossen, dass auch die erlauchten, edlen Männer, die mit uns zur besagten Festlichkeit zusammengekommen sind, eigenhändig unterschrieben.“ So findet sich denn am Ende der Canones hinter den Unterschriften der Bischöfe einer der gefeiertsten Namen der damaligen abendländischen Welt: Petrus Marcellinus Felix Liberius, vir clarissimus et illustris Praefectus Praetorii Galliarum, atque patricius, consentiens subscripsi. Nach ihm unterschreiben noch sieben andere vornehme Laien. Schon hierdurch hatte Cäsarius den Beschlüssen einen solennen Charakter gegeben. Später

---

1153) J—K no. 881 fehlt in den Epistolae Arelatenses und ist nur in Verbindung mit den Canones von Orange überliefert, nämlich 1. cod. Vat. Pal. 574 membr. 8° saec. IX f. 4. — f. 44 bis f. 47 Reifferscheid Bibliotheca Patr. latinor. Italica I. Band (1865) p. 250. p. 252. — Maassen, Gesch. d. Qu. u. d. Lit. des can. R. I, S. 296. S. 588. Die Handschrift stammt aus Lorsch. 2. in dem cod. Paris. 1451 (= Colb. 1868 Reg. 3887) fol. saec. IX - Sammlung der Hdschr. von St. Maur. Maassen a. a. O. I S. 296. — S. 621.

erfolgte die Bestätigung durch den Papst. Aber damit nicht genug: so weit der Einfluss des Cäsarius reichte, diente jedes folgende Konzil dazu, die Beschlüsse von Orange als unverbrüchliche Lehrnorm einzuschärfen, das Andenken an die entgegengesetzten Entscheidungen des 5. Jahrhunderts mehr und mehr auszulöschen. Wir sahen schon, dass die von dem Arelatenser berufene westgothische Kirchenversammlung zu Agde (506) den Anfang der langen Blütezeit des konziliaren Lebens in Gallien bildete. Nun war es in Gallien und Spanien Brauch, jedes regelrechte Konzil mit der Verlesung von Beschlüssen früherer einheimischer Synoden zu eröffnen.[1154]) Aus den Canones der von Cäsarius geleiteten Kirchenversammlungen geht hervor, dass er von Anfang an eifrig bestrebt gewesen ist, diesen Brauch in Übung zu erhalten. Er konnte anfangs nicht wissen, dass er damit eine Waffe schmiedete, die in seinen und seiner Anhänger Händen einer gut gallischen Lehrtradition den Garaus machen sollte. Wo der genannte Brauch herrschte, kam ungemein viel auf den Vorsitzenden der Synode an. Er konnte das Verfahren einschränken oder ausdehnen, unter widersprechenden älteren Beschlüssen die einen hervorheben, die anderen unbeachtet lassen. Es versteht sich von selbst, dass in jedem von Cäsarius oder einem seiner Anhänger geleiteten Konzil, das sich nach dem Julimonat 529 versammelte, nicht die Beschlüsse des ca. 475 gehaltenen vierten Arelatenser Konzils zur Verlesung gekommen sind, auf welchem Faustus von Riez dominierte, sondern statt dessen die Canones von Orange. Als Cäsarius selbst vom Schauplatz abtrat, verbreiteten sich bereits zahlreiche treue Schüler von ihm über das ganze Land und nahmen die hervorragendsten Bischofssitze ein. Dieser Kreis von thätigen überzeugungstreuen Männern hat einen grossen Einfluss auf die dogmatische Denkweise des gallischen Klerus der nächsten anderthalb Jahrhunderte ausgeübt. Auch jene Verlesungen haben bedeutend in ihrem Sinne gewirkt. Bedenken wir, dass in jeder Synode zuerst die alten Satzungen feierlich vorgetragen, dass nach ihnen alle Einzelfragen entschieden wurden, so werden wir in diesem Brauch eine Hauptursache sehen, dass der altgallische Synergismus, in der Ausprägung, die ihm besonders Cassian und Faustus gegeben hatten, dahinschwand.

Um die Verlesungen der Konzilsbeschlüsse zu erleichtern, und eine grössere Gleichmässigkeit in dieser Beziehung herbeizuführen, wurden schon früh Canonen-Sammlungen angelegt. An ihrer Herstellung ist die Schule des Cäsarius in hervorragender Weise beteiligt gewesen. Das

---

1154) Concil. Vasense II (Novbr. 529) Praefatio: Cum secundum statuta canonum in Vasensi vico sanctorum pontificum fuisset concilium congregatum, juxta consuetudinem antiquorum patrum regulas relegentes ... cognovimus (Bruns II, p. 183) vergl. Maassen a. a. O. I, S. 187. — Conc. Agath. c. 1: In primis id placuit, ut canones et statuta patrum per ordinem legerentur. Quibus lectis placuit ... quamquam aliud patrum statuta decreverint, ut etc. Hiermit wird eine Abänderung des 1. Kanons von Valence (v. J. 374) eingeleitet. (Bruns II, p. 146 cf. p. 111 vergl. Hefele CG. II² S. 650). — Concilium Valletanum (v. J. 524) c. 1. In nomine d. n. J. Chr. Valles in concilio congregati, dum de ecclesiastica regula tractaremus, antiquos canones relegentes, inter cetera hoc censuimus observandum (Bruns II, 24) vergl. die von Maassen I, S. 642—644 angeführten Stellen.

älteste derartige gallische Werk, welches wir kennen, ist in einer Handschrift von Corbie überliefert, die aus dem sechsten oder siebenten Jahrhundert stammt. Die Namen **Arles** und **Cäsarius** spielen darin eine grosse Rolle. Die früheste nachweisbare Redaktion dieser Sammlung ist unter Papst Johann I. (523—526) veranstaltet. Wir treffen in ihr einen Traktat des Augustin an, ferner enthält sie einen Brief des Symmachus an Cäsarius, den wir in der Sammlung der Kirche von Arles wiederfinden.[1155]) Diese älteste Redaktion hat mit den Satzungen der im Jahre 524 unter Leitung des Cäsarius gehaltenen 5. Arelatenser Synode abgeschlossen.[1156]) Eine ganze Reihe von anderen derartigen kirchenrechtlichen Handbüchern ist an verschiedenen Orten Galliens während des 6. (und 7.) Jahrhunderts zusammengestellt. Durch die Schule des Cäsarius fand das Arausicanum in die verschiedensten Sammelwerke Eingang. So mannigfaltig die Gestalt der Canon-Sammlungen ist, die uns in den alten Handschriften von Köln, von Lorsch, von Albi, von St. Maur, von Rheims, von Beauvais, von Lyon und von St. Amand begegnet: in allen finden wir die Beschlüsse von Orange.[1157]) Die Stellung, welche sie in der

1155) J—K no. 764. Schreiben des Symmachus an Cäsarius vom 6. Nov. 513 vergl. Maassen a. a. O. I, S. 287. S. 567. — Epistolae Arelatenses genuinae ed. Gundlach no. 26. 27 p. 37—40. — Über den Augustinischen Tractat vergl. Maassen I, S. 349. — Die Beziehungen zu Arles und Cäsarius sind übrigens in der zweiten Redaktion der Sammlung des cod. Corbeiensis, welche erst nach dem Tode des Cäsarius, ca. 556, erfolgte, noch weit zahlreicher als in der ersten. Ich wage auch nicht zu behaupten, dass die erste Redaktion von Cäsarius selbst vorgenommen oder direkt veranlasst sei; aber sie zeigt bereits seinen Einfluss.

1156) Zwar findet sich der Text des fünften Konzils von Arles v. J. 524 in der Handschrift von Corbie selbst nicht mehr, aber in beiden Verzeichnissen derselben ist dies Konzil angeführt. Die älteste nachweisbare Redaktion der Sammlung hat hiermit geschlossen, kein Stück derselben reicht über das Jahr 524 hinaus. Die Abfassung wird bald nach 524 stattgefunden haben; hiermit stimmt überein, dass in dem Papstkatalog dieser Handschrift, welcher bis zum Tode des Vigilius (i. J. 555) reicht, die Zahl der Monate und Tage von Johann I. (523 bis 526) an nicht mehr angegeben ist. Die Hdschr. von Corbie (= cod. Sangerm. 936, Corb. 26) ist uralt, saec. VI—VII. Vergl. Maassen a. a. O. I, S. 206. S. 568. S. 572 f. S. 556.

1157) S. Maassen I, S. 206 Kölner Hdschr., ebenda S. 581. Die Hdschr. enthält zahlreiche Hinweise auf Cäsarius und seine Schule: no. XLII = J—K No. 765 (Privilegierung der Kirche von Arles durch Symmachus). — no. XLIII = J—K no. 769 (Cäsarius wird mit dem päpstlichen Vikariat betraut). — XLV = J—K no. 888 Schreiben Johanns II. an Cäsarius). — L = Constitutio Caesari papae in Massiliensi urbe habita episcoporum XVI (vergl. Hefele CG. II², S. 751—753) XIX = J—K no. 764 (Schreiben des Symmachus an Cäsarius). Ferner findet sich hier das gegen die Lehre des Faustus gerichtete Schreiben des Papstes Anastasius II. (XXXVII), sowie ein Brief, welchen der berühmteste Schüler des Arelatensers, Cyprian von Toulon, an Bischof Maximus von Genf richtete (XXXVIII) usw. usw. Ebenso enthalten die meisten der folgen Codices zahlreiche Stücke, die zu Arles und zu Cäsarius in Beziehung stehen. Dies gilt in besonders hohem Masse von der Hs. von Albi. — Handschrift von Lorsch Maasen I, S. 206. S. 588. — Handschrift von Albi Maassen S. 206. S. 602. — Handschrift von Saint Maur Maasen S. 621. — Handschrift von Rheims ebenda S. 639. — Hand-

Reihenfolge der verlesenen Stücke einnahmen, diente in manchen Fällen dazu, den Eindruck ihrer Wichtigkeit zu erhöhen. In der Sammlung von Albi und in der partikularen Sammlung von Lyon, welche aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammen, stehen sie nämlich zusammen mit anti-manichäischen Kapiteln: welche angeblich von Prosper, in Wirklichkeit von Augustin herrühren.[1158]) Diese tragen die Überschrift: „Es beginnen die Kapitel des heiligen Augustinus, welche von denen, die im Verdacht stehen, Manichäer zu sein, laut zu verlesen und eigenhändig zu unterschreiben sind.“[1159]) Indem die arausicanischen Sätze mit diesen Capiteln zusammengestellt und manchmal wohl auch die beiden Stücke nach einander verlesen wurden, musste sich auf die Beurteilung des synergistischen Dualismus etwas von dem Grauen übertragen, von dem die Katholiken dem metaphysischen Dualismus gegenüber erfüllt waren. Aber diese Stellung der Canones von Orange unter den abzuschwörenden Ketzereien ist die seltnere. Gewöhnlich sind sie unter den übrigen Synodalbeschlüssen aufgeführt. Die Reihenfolge ist der Regel nach die chronologische. Nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge wurden die früheren Canones auf den gallischen Konzilien verlesen.

Es ist also dem Einfluss der Schule des Cäsarius zuzuschreiben, dass Beschlüsse die mit der ursprünglichen Ansicht eines grossen Teils des gallischen Episkopats in Widerspruch standen, trotzdem regelmässig auf den Synoden zur Verlesung gelangten. Auf dieselbe Weise erklärt es sich, z. B. auch, dass die klosterfreundlichen Bestimmungen des 3. Arelatenser Konzils trotz ihres antiepiskopalen Charakters in die Sammlungen Aufnahme fanden.[1160]) Anderseits zeigt sich der Einfluss der Arelatenser Kirche darin, dass Canones und Synodalprotokolle, welche der

---

schrift von Lyon ebenda S. 776. — Handschrift von Beauvais ebenda S. 779. — Handschrift von St. Amand ebenda S. 781. — Schliesslich sei noch bemerkt, dass die Sammlung der Pithou'schen Hdschr. in dem ausgefallenen Teil wahrscheinlich die Canones von Orange mit enthalten haben wird. In dieser Sammlung, welche nach d. J. 580 entstand, ist die Beziehung auf die Schule des Cäsarius sehr deutlich. no. XXXIX liefert noch jetzt die Mönchsregel des Arelatensers (Maassen S. 347. S. 605).

1158) Vergl. Maassen S. 602. Das jüngste Stück der ursprünglichen Sammlung der Hdschr. von Albi ist das fünfte Konzil von Orléans v. J. 549. Es steht aber nicht an letzter, sondern an viertletzter Stelle. Auf dasselbe folgen drei dogmatische Stücke, nämlich 1) das Schreiben Leos d. Gr. an Kaiser Leo vom 17. Aug. 458 über die Irrlehren des Nestorius und Eutyches (J—K no. 542), 2) ein aus Prosper kommendes anti-manichäisches Bekenntnis, welches aber unter Augustins Namen geht (vergl. Maassen S. 351), 3) „Constitutio Airausio de gratia et libero arbitrio.“

1159) Capitula sancti Augustini, quae debeant publice legere (al. publica voce relegere) et manu propria subcsribere, in quibus suspicio est, quod Manichei sunt. Maassen S. 776. — S. 602.

1160) Mansi VII, 907 ss. — Hefele, CG II², S. 583 f. — Maassen S. 201. Über dieses (dritte) Arelatenser Konzil von Arles sind wir nur durch die Handschriften von Lorsch und von Lyon unterrichtet. In der ersteren gehört es nicht zu den Stücken der ursprünglichen Sammlung (Maassen S. 590). Vielleicht verhält es sich bei dem Lugdunensischen Codex ebenso (Maassen S. 777).

römischen Lehre widersprechen, übergangen oder ausgemerzt sind. Übergangen wurde z. B. das oben erwähnte Konzil von Valence des Jahres 529, auf dem Cyprian von Toulon vergeblich den Augustinismus verteidigte. Es ist nur aus der Vita des Cäsarius bekannt. Ausgemerzt wurde u. a. das semipelagianische vierte Konzil zu Arles (ca. 475). Wir wissen von ihm nur aus den Schriften des Faustus.[1161]) Die Ausscheidung der betreffenden Kanones geschah zuerst auf Veranlassung der kreatianischen Briefes Anastasius des Zweiten, darnach infolge der arausikanischen Beschlüsse, sowie der Schreiben Felix IV. und Bonifatius II. Vielleicht wurden sie anfänglich bei der Verlesung am Anfang der Synoden überschlagen und erst später in den Canon-Sammlungen ausgetilgt. Wie mir scheint, hat sich davon in der Handschrift von Lorsch eine deutliche Spur erhalten, Die dort sich findende ursprüngliche Sammlung enthielt als letztes Stück die Beschlüsse des vierten Konzils von Orléans (i. J. 541). In dieser Redaktion erscheinen die gallischen Synoden in chronologischer Ordnung; nur an einer einzigen Stelle finden wir eine Abweichung[1162]): die arausicanischen Beschlüsse von 529 stehen vor den Canones von Agde v. J. 506, von Orléans v. J. 511, von Epao v. J. 517, von Arles v. J. 524 und von Carpentras v. J. 527. Sie haben ihre Stelle zwischen dem 2. Konzil von Arles, (ca. 445) und dem Konzil zu Agde (506) erhalten. Hier liegt nicht etwa das Versehen eines Redaktors vor. Dass die zeitliche Aufeinanderfolge, welche in allen gallischen Canonsammlungen die Regel ist[1163]), hier verlassen wurde, erklärt sich höchst wahrscheinlich daraus, dass zwischen den Jahren 445 und 506 ursprünglich die Beschlüsse des ca. 475 abgehaltenen semipelagianischen vierten arelatensischen Konzils gestanden haben, Cäsarius und seine Schüler haben diese durch die arausicanischen Canones verdrängt.

Die politischen Veränderungen während des letzten Decenniums der Lebenszeit des Cäsarius haben dazu beigetragen, seinen Einfluss und den seiner Schule auf ganz Frankreich zu steigern. Im Jahre 534 verschwindet Burgund von der Landkarte, 537 wird Arles mitsamt der Provence von dem Ostgothen Vitiges an die Frankenkönige abgetreten.

Fast drei Decennien war Arles mit Italien verbunden gewesen und hatte dadurch an höchst bedeutenden Zeitbewegungen den engsten Anteil genommen; der Arler Vikariat und die Beschlüsse von Orange waren

1161) Hefele, CG. II², S. 597 ff.

1162) Maassen S. 590 f.: In der Sammlung der Hdschr. von Lorsch erscheinen die gallischen Konzilien in chronologischer Ordnung. Nur das zweite Konzil von Orange vom Jahre 529 macht eine Ausnahme. Es ist zwischen das zweite Konzil von Arles und das Konzil von Agde vom Jahre 506 gestellt. Das jüngste Stück der ursprünglichen Sammlung ist das vierte Konzil von Orléans v. J. 541."

1163) Maassen S. 186 f. (nach Anführung des 1. Canons von Agde v. J. 506): „Die älteren Canonen sollten nach der Ordnung verlesen werden, in der sie sich in der vom Konzil vorliegenden Sammlung fanden. Durch das zweite Konzil von Vaison erfahren wir, dass dies eine alte Übung war. . . . Es liegt von vornherein nahe, anzunehmen, dass die Reihenfolge der Konzilien die chronologische war. Diese Vermutung wird durch die Gestalt verschiedener alter Sammlungen mit gallischen Konzilien bestätigt."

auf kirchlichem Gebiet die greifbarsten Folgen dieser Vereinigung. Jetzt wurde die natürliche Verbindung mit Gallien wiederhergestellt. Die Beziehungen zu Italien aber wurden um eine Zeit gelockert, als dort blutige Kämpfe tobten, und der römische Stuhl in Abhängigkeit von Byzanz geriet. Die Weiterentwickelung der occidentalischen religiösen Eigenart wurde auf das Empfindlichste gehemmt. Viele Jahrzehnte lang verstummen die Zeugnisse der römischen Bischöfe für die Lehrauktorität des Augustinus. Zuletzt erklärt noch einmal i. J. 534 Johann II., indem er den Streit über die trinitarisch-christologische Formel beendigt: die römische Kirche befolge und bewahre gemäss den Festsetzungen der früheren Päpste, die Lehre des heiligen Augustinus.[1164] Es geht durchaus nicht an, den gesperrt gedruckten Worten einen limitierenden Sinn zuzuschreiben, wie dies von neueren römischen Theologen geschieht.[1165] Dem Zusammenhang nach kann Johann II. nicht sagen wollen: „Die römische Kirche erkennt die Auktorität des Augustinus an, aber nur in soweit, als dieselbe durch die dogmatische Denkschrift im Anhang des 21. Briefes Cölestin des I. und in den Arausicanischen Beschlüssen sanktioniert ist". Dort handelt es sich um die Gnadenlehre, hier aber citiert der Papst den Kirchenvater von Hippo in Fragen der Trinität und der Christologie.[1166] Johann II. will vielmehr sagen: „Die Lehre Augustins ist für die römische Kirche massgebend. Das haben schon meine Vorgänger anerkannt." In diesem Sinne hatte vierzehn Jahre früher Justinian in einem Brief an Hormisdas in der Frage nach der Formel der scythischen Mönche sich auf Augustin berufen.[1167] Nach dem Tode Johannes des II. zog ein anderer Geist in den Vatikan ein, die traurige Periode des Dreikapitelstreits kündigte sich bereits deutlich an. Es war ein Glück für Cäsarius, für Arles und Gallien überhaupt, dass die Verbindung mit Italien sich löste. Nach Spanien hin aber bildete das nicht weit vor den Thoren von Arles beginnende Gebiet von Septimanien eine Brücke.

Während so in der letzten Lebenszeit und nach dem Tode des Cäsarius über Gallien und Spanien der gemilderte Augustinismus sich ausbreitete, wurde in der durch Justinian „befreiten" Kirche Afrikas die eigentliche Prädestinationslehre durch drei bedeutende Männer vertreten: Primasius von Hadrumetum, Fulgentius Ferrandus und Facundus von Hermiane. Auf diesem Kirchengebiet hat keinerlei Einfluss des Cäsarius

---

1164) J—K no. 885. Schreiben Johannes des II. an Avienus usw. (Frühjahr 534). Mansi VIII, 804 B.

1165) Koch Th. Quschr. LXXIII (1891) S. 301.

1166) Nachdem Johann II. zuerst aus der h. Schrift und dem symbolum Nicaenum Beweisstellen für seine These angeführt hat, fährt er fort (Mansi VIII, 804 B): Item sanctus Augustinus, cujus doctrinam, secundum praecessorum meorum statuta, Romana sequitur et servat ecclesia, in libro undecimo de civitate Dei dicit. . . . . Ejusdem in libro secundo contra Maximum . . . . In libro sancti Augustini decimo quinto de trinitate . . . . etc.

1167) Exemplum epist. Justiniani illustris ad Hormisdam, acc. 520 d. 17. Sept., c. 8 (Thiel I, 922) quemadmodum sanctus Augustinus ait (scil. de Trinit. II, 9. n. 16).

und seiner Schule stattgefunden. Die Festsetzungen des Konzils von Orange und ihre Bestätigung durch den Papst sind entweder ignoriert, oder aber, was viel wahrscheinlicher, dort ganz unbekannt geblieben. Auf den ersten Blick erscheint das auffallend; man sollte denken, durch die Zeitereignisse hätten die Kirchen beider Länder zusammengeführt, hätte besonders ein Einfluss der Gallischen Lehrstreitigkeiten auf Afrika vermittelt werden müssen. Allerdings sind nach dem Aufhören der Katholikenverfolgung ohne Zweifel zahlreiche afrikanische Kleriker auch aus Gallien in das Vandalenreich zurückgekehrt. Dies geschah aber, bevor durch die Verdächtigungen des Cäsarius als eines Irrlehrers die semipelagianischen Streitigkeiten in Südfrankreich wieder auflebten. König Hilderich erliess seine Toleranzedikte i. J. 523, ehe die Machterweiterung des Arelatenser Bistums, welche infolge der ostgothischen Annexionen eintrat, die Missgunst der bischöflichen Kollegen des Cäsarius erregte. Manche der verbannten Afrikaner haben gewiss die Erlaubnis zur Rückkehr nicht benutzt; diejenigen aber, welche sich wieder in Afrika festsetzten, schlossen sich aufs engste an die provinziellen Traditionen an, wie überhaupt die wiederhergestellte afrikanische Kirche dieselben in hohem Masse, und nicht ohne Einseitigkeit, pflegte. Dies zeigt sich u. a. auch darin, dass Fulgentius Ferrandus († ca. 550) bei seinem Canon-Werk nur griechische und afrikanische Konzilien berücksichtigt hat.[1168]) Auf Gallien scheinen diese Epigonen des genuinen Augustinismus erst spät, und auch dann nur sporadisch, eingewirkt zu haben. Als Gottschalk sich auf Fulgentius von Ruspe mit Vorliebe berief und eine staunenswerte Kenntnis von dessen Schriften entfaltete (er vermochte umfangreiche Stellen aus jenen Werken viele Stunden hinter einander zu citieren, man nannte ihn „Fulgentius")[1169]), machte Hincmar von Rheims gegen ihn geltend, Fulgentius habe in der Kirche nie hohes Ansehen gehabt.[1170]) Mag das als Verlegenheits-Auskunft aufgefasst werden — der Umstand, dass diese Behauptung in einer Zeit regen litterarischen Lebens[1171]) von dem ausserordentlich belesenen Manne[1172]) ausgesprochen wurde, ist doch wohl ein Beweis dafür, dass sie, was Frankreich betrifft, nicht ganz grundlos war, obgleich Hincmars Gegner, Remigius von Lyon, ihr widersprach[1173]), und in früherer Zeit Isidor v. Sevilla anders urteilte.[1174]) Wäre das Gegenteil der Behauptung Hincmars

1168) Fulgentii Ferrandi Breviatio canonum M. 67, 949—962. Maassen, Gesch. d. Qu. u. d. Lit. d. can. R. I, S. 799—802, bes. § 831 S. 800. — Über die streng augustinisch gerichtete Religiosität des Fulgentius siehe bes. den Paraeneticus ad Reginum Comitem M. 67, 928—950. Vergl. G. F. Wiggers in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. XXIV (1854) S. 4 f.

1169) M. 112, 1553. — M. 126, 45 bei Koch, Th. Quschr. LXXIII, S. 458.

1170) M. 125, 55 bei Koch l. c. S. 119.

1171) Vergl. Noorden, Hinkmar v. Rheims S. 115 f.

1172) S. das bei Schrörs, H. v. R. S. 167—173 gegebene Verzeichnis der von Hinkmar citierten patristischen Werke.

1173) M. 121, 1086 bei Koch, Th. Quschr. LXXIII, S. 459.

1174) Isidor. Hispal. de viris illustribus c. 27 n. 36.

richtig, so würde der ganze Verlauf des Gottschalkschen Streites unbegreiflich sein.

Auch die Vorstellungen, welche wir am Ende des 6. Jahrhunderts in bezug auf die Heilsordnung bei Gregor von Tours antreffen, zeigen deutlich, dass der strenge Augustinismus der Afrikaner nach Gallien nicht hinübergewirkt hat. Es ist bedeutsam, dass sich aus dem historischen Hauptwerk des Geschichtsschreibers der Franken keine Antwort auf die Frage gewinnen lässt, wie er über diese Dinge gedacht hat [1175]; doppelt bedeutsam, weil jede Zeile seiner Erzählungen eine stark religiöse und kirchliche Färbung trägt. Freilich ist das eine Religiosität und Kirchlichkeit eigener Art. Gregors Kritiklosigkeit in der Aufnahme von Wundergeschichten ist noch nicht das Bedenklichste bei ihm. Auch wenn sämtliche Mirakel, Wunder und Gottesgerichte buchstäblich wahr wären, die er berichtet, müsste man darüber staunen und es beklagen, dass die Erhabenheit des Göttlichen fast nur in physischen oder hyperphysischen Machtwirkungen gesehen, alles veräusserlicht und vergröbert wird. Offenbar liegt hier ein Rückschritt vor, nicht nur im Vergleich mit der Religion des Neuen Testaments, sondern auch mit der Religiosität, die wir bei Cäsarius von Arles antreffen. Man könnte keinen schwereren Fehler begehen, als das Alte Testament, an dessen Ton Gregors Erzählungsweise in den schönsten Partieen seines Geschichtswerkes oft erinnert, dafür verantwortlich machen zu wollen. Gerade die Bücher des Alten Bundes haben die katholische Christenheit des 5. und 6. Jahrhunderts vor den schwersten geistlichen Verirrungen glücklich bewahrt. Es ist vielmehr die heidnische Art passiver und naturalistischer Frömmigkeit, durch welche um diese Zeit die Lauterkeit des christlichen Lebens getrübt wird. Diese Trübung musste die Auffassung der Lehre von Sünde und Gnade beeinflussen. Die ausserordentliche, fast bis zur Abgötterei sich verirrende Betonung der zahlreichen Mittelursachen, eine Nachwirkung des heidnischen Polytheismus, ist der Erwählungslehre nicht günstig. Dem Pelagianismus steht diese Weltanschauung auch nicht nahe. Wohl aber verträgt sie sich aufs beste mit einem oberflächlichen Synergismus. Wie die Gottheit alle Augenblicke in das Weltgetriebe eingreift, so kann sie auch ruckweise den Heiligungsprozess der Einzelnen fördern. Aber Gregor und seine Zeitgenossen interessieren sich nicht sonderlich für die Frage, wie das Innenleben der Heiligen beschaffen, oder gar wie dieses geworden ist, sondern aller Nachdruck fällt, abgesehen von den asketischen Leistungen, auf die Wunder, welche jene, teils in eigener Person, teils durch ihre Reliquien, vollbringen. Noch weniger fühlen sie das Bedürfnis, ihre religiösen Vorstellungen systematisch zu verarbeiten. Als Theologe hält Gregor v. Tours, ähnlich wie Avitus, nur die Trinitätslehre und die Christologie für wichtig. Man sollte trotzdem denken, in seinen zahlreichen Heiligenleben müsste der Turonenser Bischof sich deutlich über die innerlichen Fragen von Sünde, Gnade, Glauben und Er-

1175) Wiggers, De Gregorio Magno eiusque placitis anthropologicis p. 6: „Gregorius Turonensis . . . edita historia ecclesiastica Francorum magnum nomen adeptus est. In hoc quidem opere praestantissimo . . . nihil fere inest, quod in disputationem nostram cadat.“

lösung aussprechen. Aber auch hier erhalten wir über seine eigene Ansicht nur unvollkommen Antwort. Das eine Mal[1176]) spricht er von dem uranfänglichen Erbarmen Gottes, welche das, was ohne Verdienst ist, bereichert, was noch nicht geboren ist, heiligt, und alles, ehe es entsteht, einrichtet und ordnet; auch scheint er aus Matth. 25, 34 („ererbet das Reich, welches euch bereitet ist von Anbeginn“) die Prädestationslehre entnehmen zu wollen.[1177]) Aber auch da, wo er sich dem Augustinismus nähert, scheint er sich die Vorherbestimmung als abhängig von dem Vorherwissen zu denken.[1178]) Diese Art der Abschwächung des Augustinismus weicht von der ab, welche uns in den Arausicanischen Beschlüssen begegnete. An anderen Stellen scheint die den Canones von Orange entgegengesetzte Anschauung vorausgesetzt zu werden, wonach die göttliche Hilfe Anreizungsmittel zum Tugendstreben gewährt. Das Beginnen des Guten scheint Gregor hier dem Menschen, die Vollendung desselben aber Gott zuschreiben zu wollen, doch sind auch hier die Ausdrücke (vielleicht mit Absicht) schwankend und unbestimmt.[1179])

So viel ist aus den Schriften des Gregor von Tours klar ersichtlich. dass die afrikanische Theologie der Epigonen des strengen Augustinismus zu seiner Zeit in Gallien keine nachweisbare Wirkung ausgeübt hat. Auch Augustin selbst wird bei Gregor von Tours weder erwähnt noch citiert[1180]), während ihm der schon zur Legendengestalt verflüchtigte

1176) Greg. Tur. Liber vitae patrum c. 8 de sancto Nicetio Lugdonensi episcopo praef. ed. Krusch p. 691 l. 5: „ipsa illa prisca miseratio pietatis, quae inmerita ditat, non nata sanctificat et omnia prius quam gignantur et disponit et ordinat.“ Diese Stelle ist von Wiggers übersehen.

1177) Ibd. l. 1, vergl. p. 960 l. 30 das Citat Jerem. 1, 5.

1178) Ibd. p. 690 l. 29 ist ohne Zweifel „Praescientiae“ in den Text zu setzen. Übrigens ist aus den Worten p. 691 l. 4 „et nomen et opus praedixit et meritum“ nicht zu viel zu schliessen. Im 5. und 6. Jahrh. wird sehr häufig mereri = feliciter assequi gebraucht (vergl. Wiggers Greg. Magn. p. 7; dess. Augustinismus und Pelagianismus II, S. 261 und besonders II, S. 56 Anm. 14). Schon im klassischen Latein ist diese Bedeutung nachweisbar.

1179) Wiggers schreibt dem Gregor von Tours weit bestimmtere anthropologische Lehren zu, als sich bei diesem nachweisen lassen. Die von ihm (Greg. Magn. p. 6—10) angezogenen Stellen sind grossenteils nicht beweiskräftig. Am klarsten spricht sich Greg. Tur. aus Vitae patrum X de sancto Friardo reclauso praef. ed. Krusch p. 705 l. 20—p. 706 l. 5: „Multi enim sunt gradus, per quos ad caelorum regna conscenditur, de quibus, . . et David dicit: Ascensus in corde disposuit. (Ps. 83, 6.) Accipientur ergo hi gradus diversorum operum ad cultum divinum profectus, et nullus in his gressum figere potest, nisi fuerit, sicut saepe testati sumus, Dei adiutorio provocatus [der Ausdruck schliesst keineswegs ein anfängliches ursächliches Eingreifen Gottes aus. Hist. Franc. V, 3 ed. Arndt p. 194 l. 25 wird provocare von dem König gebraucht, der einen Diener mit einem Amt betraut]. . . . Nam si ad martyrium mens accensa est, huius adiutorii opem poposcit martyr, ut vinceret . . . . et si quid operis boni exercere eorum quispiam meditatus est, ut ab hoc adiutorio iuvaretur, expetiit . . . . . Idcirco semper ille poscendus, ille quaerendus, ille invocandus erit, ut quod de bono mens concipit adiutorio suo ipse perficiat.“

1180) Aus dem wunderlichen Missverständnis eines Wortes sowie aus sprachlichen Übereinstimmungen ist es ganz klar, dass gl. mart. c. 46 ed. Krusch

Ambrosius als Hellseher und Freund des Martin v. Tours, sowie als Entdecker der Reliquien der h. Gervasius und Protasius teuer ist[1181]), und er den Hieronymus als ersten Lehrer der Kirche nächst dem Apostel Paulus feiert.[1182]) Tritt nun etwa Augustin bei dem Turonenser aus demselben Grunde zurück wie bei den Massiliensern des 5. Jahrhunderts? Ist es vielleicht ebenfalls durch dogmatische Antipathie verursacht, dass Cäsarius von ihm so selten erwähnt wird? Die Gnadenlehre müsste bei Gregor von Tours eine weit grössere Rolle spielen, als sie es in Wirklichkeit thut, wenn diese Fragen bejaht werden könnten. Das Interesse, welches der Geschichtschreiber der Franken an den einzelnen Kirchenvätern nimmt, bemisst sich offenbar nach ganz anderen Dingen als nach ihrer theologischen Richtung. Cyprian z. B. steht ihm theologisch nahe. Trotzdem ist er ihm nur als Märtyrer wichtig, dessen segnende Kraft sich sichtbarlich an der Herstellung eines überaus kunstvollen Notenpultes offenbart habe, welches ohne solchen wunderbaren Beistand niemand so schön hätte machen können.[1183]) Von Cäsarius spricht Gregor deshalb selten, weil dieser nie als Frankenfreund hervorgetreten war. Das Arausicanum hat Gregor als Formel angesehen, durch welche gewisse Lehrausdrücke über Gnade, Glauben usw. verboten wurden, und hat den einfachsten Weg eingeschlagen, dies Verbot innezuhalten, indem er über diese Dinge möglichst wenig dachte, sprach und schrieb. Augustin zu studieren ist ihm nie in den Sinn gekommen. Wundergeschichten wusste er nicht von ihm und gab sich auch keine Mühe, nach solchen zu forschen, da der Bischof von Hippo kein Franke war und auch nicht zu seinen Vorfahren oder Anverwandten gehörte. Was er sonst über ihn hörte oder las, war ihm wahrscheinlich weder verständlich noch anziehend. Die historischen Arbeiten des Augustiners Orosius aber waren ihm ebenso unentbehrlich wie die des Hieronymus.

Dass er in einer Periode des Verfalls der Wissenschaften lebe, beklagt der Turonenser schmerzlich; um so grösser ist seine Anerkennung für solche Zeitgenossen, hinter denen er sich an Gelehrsamkeit weit zu-

---

p. 519 l. 6 ss. Augustins Conf. IX, 7 und de civ. Dei XXII, 8 zu Grunde liegen; aber Gregor giebt selbst seine Quelle an: sicut ipsa passionis narrat historia. Der Verfasser derselben hat den Augustin benutzt, nicht Gregor selbst. S. Krusch l. c. not. 1.

1181) Greg. Tur. de virtutibus S. Martini I, 5 ed. Krusch p. 591 erzählt, einst sei Ambrosius in Mailand über dem Altar zwischen der prophetischen und epistolischen Lektion eingeschlafen. Nach mehreren Stunden wieder zu sich gekommen, habe er erklärt, soeben sei er zu Tours Teilnehmer am Begräbnis des h. Martinus gewesen. — Leider ist Ambrosius in der Osterzeit 397, Martinus Anfang Novbr. 401 gestorben. — Über Gervasius u. Protasius s. Greg. Tur. gl. mart. c. 46 ed. Krusch p. 519.

1182) Greg. Tur. glor. mart. Praef. (ed. Krusch p. 487 l. 19: Hieronimus presbiter et post apostolum Paulum bonus doctor eclesiae . . . Er citiert von ihm nur die Chronik und den Brief ad Eustochium XXII, c. 30 (M. 22, 416), — nämlich die bekannte Visionsgeschichte — hat aber auch die Bücher gegen Jovinian benutzt (Krusch p. 858 no. 1).

1183) Greg. Tur. glor. mart. c. 93 ed. Krusch p. 550 l. 19—25.

rückstehen sieht. „In den Wissenschaften der Grammatik, der Dialektik und der Rhetorik war er so unterrichtet, dass man meinte, er stände darin sogar in Rom keinem nach.“ Mit diesen Worten[1184]) schildert er die wissenschaftliche Bedeutung Gregors des Grossen. Dieser Papst hat für die Ausbreitung und Befestigung eines depotenzierten Augustinismus[1185]) ausserordentlich viel gethan. Seine Verehrung für den Bischof von Hippo geht so weit, dass er dem Präfecten Innocenz von Afrika, der die moralischen Erklärungen zum Buche Hiob kennen zu lernen wünschte und ihn, den Verfasser, um Zusendung derselben gebeten hatte, den Rat gab, lieber die Werke seines eigenen afrikanischen Landsmannes, des seligen Augustinus, zu lesen. Dort werde er den edelsten Weizen finden und dann nach den Gregorianischen Kleien nicht mehr fragen.[1186]) Solche Äusserungen sind nicht bescheidene Phrasen, sondern sie beruhen auf einer so umfangreichen Kenntnis und einem so eindringenden Verständnis der Augustinischen Schriften, wie seit Papst Gelasius I. niemand auf dem römischen Stuhl sie besessen hatte. Wohl hatten auch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts Gregors Vorgänger sich wiederholt auf Augustin berufen, aber immer nur im eigenen Machtinteresse, für die Lehre von der Einheit der Kirche.[1187]) Gregor hat die Gedanken Augustins in viel weiterem Umfang verwertet, und oft hat es den Anschein, als stehe er ganz und gar mit dem Afrikaner auf einem Boden. Manchmal stimmen seine Ausführungen über Sünde und Gnade wieder so mit dem Arausicanum überein, dass man ihn in dieser Beziehung einen Schüler des Arelatensers nennen möchte.[1188]) Und hat Gregor der Grosse

1184) Greg. Tur. hist. Franc. X, 1 ed. Arndt p. 407 l. 8 s.

1185) Vergl. Harnack DG. III, S. 238.

1186) J—E no. 1785 geschr. im Juli 600: Si delicioso cupitis pabulo saginari, beati Augustini patriotae vestri opuscula legite et ad comparationem siliginis illius nostrum furfurem non quaeratis. Vergl. Wiggers Greg. Magn. p. 32. — C. Wolfsgruber, Gregor d. Grosse S. 9 Anm. 1.

1187) Auf Augustinus beruft sich Papst Pelagius I. in seinem Brief an die Tuscischen Bischöfe vom 15. Febr. 556 (J—K no. 939 M. 69, 398 B) und in dem Schreiben an den Patricius Valerianus (J—K no. 1038. — M. 69, 395 B). In dem letzten Brief wird eine Stelle aus dem Enchiridion citiert. Endlich beruft er sich noch in seiner an Sapaudus von Arles gerichteten Apologie auf das Beispiel des Augustin und Cyprian, um seine Meinungsänderung im Dreikapitelstreit zu rechtfertigen. (J—K no. 978.) — Papst Pelagius II. führt in seinem um das Jahr 585 geschriebenen Brief an die istrischen Bischöfe Augustins Lehre von der Succession der Bischöfe an (J—K no. 1055. — Mansi IX, 898 a.

1188) Harnack DG. III, 237: „In der Lehre von dem Urstand, der Erbsünde, der Sünde, dem Glauben und der Gnade sind [bei Gregor d Gr.] die augustinischen Formeln (nach den Canones von Arles [soll doch wohl heissen: von Orange], ohne gratia irresistibilis und partikularen Gnadenwillen) wiederholt.“ Da hier die negative Übereinstimmung hervorgehoben ist, mögen in folgendem einige positive genannt sein. Zu can. 1 (Quod per peccatum Adae non solum corpus sed anima etiam laesa fuerit und zu can. II Si quis .... mortem tantum corporis, ... non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur ... etc.), vergl. J—E no. 1393, M. 77, 806 AB. . Si itaque in anima mortuus non est [Adam], quod dici nefas est,

nicht auch in der Lehre vom Fegefeuer die auf Augustinischem Grunde ruhenden Anfänge des Cäsarius weiter geführt?

Dass bedeutende Ähnlichkeiten zwischen den Lehrweisen des Arelatenser und des Römischen Bischofs vorhanden sind, ist unverkennbar. Aber Gregor d. Gr. beruft sich nie auf die Beschlüsse von Orange, so nahe dies oft gelegen hätte, und bis jetzt ist eine direkte Abhängigkeit von Cäsarius bei ihm nicht nachgewiesen. Sobald man die Verwandtschaft beider scharf ins Auge fasst, zeigen sich sofort die allergrössten Verschiedenheiten. Beide haben den Augustinismus verändert, um ihn für die Kirche ihrer Zeit verwerten zu können. Cäsarius hat ihn verdünnt und abgeschwächt, damit er seinen Landsleuten geniessbar, unschädlich und nahrhaft werde. Gregor will ihn vervollständigen, indem er fremdartige Lehrweisen mit ihm zusammenflickt. Cäsarius hat das

---

ipse mentitus est qui hunc praedixit die qua peccasset moriturum. Im folgenden wird freilich als Tod der Seele nicht die Sünde, sondern das vivere in poena bezeichnet. Dann aber führt Gregor fort: Si enim nos per Adam in anima mortui non sumus, quod dici nefas est, vacue redempti sumus, und J—E no. 1477, M. 77, 893 C—894 B: ... Inter alia autem scriptum illic continebatur de Adae anima, quia in peccato mortua non fuerit ....; et si quis hoc dixisset, anathema esset. Quae cum mihi relecta fuissent, valde contristatus sum. Gott hat gedroht, an dem Tage, an welchem ihr von dem Verbotenen esset, werdet ihr sterben. Adam hat gegessen, ist aber leiblich nicht gestorben, der Tod muss also an der Seele erfolgt sein, sonst hätte Gott gelogen. Sed absit hic error, absit a vera fide. Nos enim primum hominem qua die peccavit anima mortuum dicimus, atque per hunc omne genus humanum in hac mortis et corruptionis poena damnatum. Dabei spricht aber Gregor von dem Menschen sehr oft nicht als von einem sittlich Toten, sondern schwer Kranken (vergl. Lau, Gregor d. Grosse S. 401), ganz ebenso wie Cäsarius. Es ist auffallend, dass sich Gregor hier nicht einfach auf die genannten Canones beruft. Was er über die gratia praeveniens et gratuita lehrt, stimmt dem Inhalt nach mit den Festsetzungen von Orange überein, aber einen Beweis, dass der Papst direkt auf sie zurückgriffe, habe ich nirgends gefunden. Am meisten erinnert an dieselbe Moral. XXXIII cap. 21 § 88 (M. 76, 698 C bis 699 B).

Gregor d. Gr. M. 76, 698 D:	Conc. Araus. II can. 14:	J—K no. 881 (Mansi VIII, 736 BC.:
Nemo quippe ut divina illum gratia subsequatur prius aliquid contulit Deo. Nam si nos Deum bene operando praevenimus, ubi est, quod Propheta ait: Misericordia ejus praeveniet me?	Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur, sicut dicit Psalmista: .... et illud: Deus meus, misericordia ejus praeveniet me.	Certum est enim atque catholicum, quia in omnibus bonis, ... nolentes nos adhuc misericordia divina praeveniat, ut velimus .... sicut David propheta dicit: Deus meus, misericordia ejus praeveniet me.

Dann führt Gregor Ephes. 2, 8 an (vergl. conc. Araus. II can. 5), und später Joh. 15, 5 ubi est, quod per Evangelium Veritas protestatur, dicens: Sine me nihil potestis facere (vergl. Mansi VIII, 736 C: dicente ipso salvatore nostro: Sine me etc. und conc. Araus. II can. 7). Joh. 6, 43 (vergl. can. 8) 2. Kor. 3, 5 (vergl. can. 7). Aus alledem folgt aber noch nicht mit Sicherheit die Benutzung der Canones und des Briefes Bonifaz des II. von seiten Gregors.

spekulative Element bei Augustin zurückgedrängt, damit das religiöse um so reiner wirke; er hat auch die religiösen Bestandteile des Augustinismus der volkstümlichen Frömmigkeit angenähert. Die Lehrweise Gregors hat einen wissenschaftlicheren Anstrich; aber gerade sein Schematismus und seine juristisch geartete Terminologie lassen das Disharmonische und Widerspruchsvolle in seiner Gedankenwelt um so greller hervortreten. So giebt es manche Stellen in seinen Schriften, welche die Massiliensische Lehre erneuern und dem Arausicanum widersprechen.[1189]) Gregor d. Gr. schwankt ebenso zwischen dem Cäsariensischen Augustinismus und dem Semipelagianismus hin und her, wie wir ihn oben zwischen dem Creatianismus und dem Traducianismus schwanken sehen. Er hat sich an die dogmatischen Entscheidungen seiner Vorgänger nicht strikt gebunden: das gilt ebenso Bonifaz dem II. wie Anastasius dem II. gegenüber. Gregor d. Gr. hat dem lateinischen Mittelalter die patristische Tradition vermittelt, dabei erscheint er selbst material weniger an die Tradition gebunden, als Cäsarius. Der Arelatenser ist auch Eklektiker; aber sein Eklekticismus ist ein formaler, der des grossen Papstes ein materialer. Wäre des letzteren umfangreiche litterarische Thätigkeit der bescheidenen des Cäsarius in den Prinzipien ähnlich gewesen, so hätte er viel mehr leisten müssen; aber wenn er es geleistet hätte, würde viel weniger erreicht worden sein, als in Wirklichkeit erreicht ist. Es war ein Glück für das Abendland, dass am Ende der patristischen Entwickelung kein Johannes Damascenus stand, sondern ein Gregor d. Gr., und, ihn ergänzend, ein Cäsarius von Arles. Die widerspruchsvolle Verschiedenartigkeit der Gedanken in Gregors Schriften wurde nämlich in den folgenden Jahrhunderten kaum als störend empfunden; sie hat vielmehr zum Nachdenken gereizt (Joh. Scotus Erigena u. a.). Gregor d. Gr. ist auch dadurch der Lehrmeister des früheren Mittelalters geworden.

Die didaktische Wirksamkeit des Cäsarius ist nicht gering gewesen, sie wird aber von der Gregors d. Gr. weit übertroffen, und hierin steht der Arelatenser auch hinter Cassiodorius vielleicht zurück. Als Erzieher aber zur Religiosität und zu sittlicher Zucht steht Cäsarius auf einer sehr hohen Stufe, und er hat es vermocht, andern verständlich zu werden,

---

1189) Harnack DG. III, S. 233—244. Vergl. Lau, Gregor I der Grosse S. 377—421. An manchen Stellen findet freilich nur der Schein eines Widerspruchs statt. So in der von Lau S. 400 Anm. 1 angeführten Sentenz: Considerandum est, quosdam Sanctorum et ante legem fuisse, qui naturali lege districte viverent. Multi electorum apud omnipotentem Deum perfecti et ante legem fuerunt. Hier wird nicht, wie Lau anzunehmen scheint, eine naturalis quaedam sanctitas gelehrt. Vielmehr lässt sich das, was Gregor sagt, mit conc. Araus. II can. 25 recht wohl vereinigen. Was Gregor meint, wird aus Moral. lib. IV in cap. III Job cap. 32 (M. 75, 671 C) deutlich. Dort ist von den electi die Rede, qui ab ipso mundi primordio ante redemptionis tempus exorti sunt.... Qui conscriptae legis tabulas non habentes .... auctorem suum naturali lege timuerunt; et cum venturum Mediatorem crederent, studuerunt summopere mortificandis voluptatibus etiam quae scripto non acceperant praecepta servare etc. Vergl. auch Lau, S. 501 (Gregor über den Hauptmann Cornelius) mit conc. Araus. II can. 25.

ohne zu sehr zu ihnen hinabzusteigen. Während durch Gregor d. Gr. neben dem Glauben auch der wüsteste Aberglaube befördert wurde, hat der gallische Bischof diesem nach Kräften entgegengearbeitet, vor allem durch sein Dringen auf Innerlichkeit, so unvollkommen dies Streben auch erscheint, wenn wir es mit dem Massstabe des Neuen Testaments messen. Beide Volkserzieher haben aus der volkstümlichen Religiosität ihrer Zeit und der Klosterfrömmigkeit manche Elemente aufgenommen. Die Epoche, in welche Gregors Leben fiel, war roher und materieller geworden im Vergleich mit der Zeit des Cäsarius. Daraus erklärt sich mancher Rückschritt in den Schriften des Ersteren. Aber jene volkstümliche Frömmigkeit, welche beide vorfanden, hatte auch viele gemeinsame Züge, die in beider Schriften wiederkehren.

Wie die Gnadenlehre des Cäsarius in der Folgezeit fortgewirkt hat, kann hier nicht dargestellt werden. In dem Gottschalkschen Streit hat man sich auf die Arausicanischen Beschlüsse berufen. Von viel grösserer Bedeutung aber war es im neunten Jahrhundert, dass man das Gelasianische Dekret mit der Achtung des Faustus für echt hielt. Nach diesem Bücherverzeichnis hat Hincmar von Rheims seine Lektüre eingerichtet, und Servatus Lupus von Ferrières forderte auf Grund desselben, dass alle, die ähnlich wie der Rejenser dächten, zu schweigen hätten.[1190]) Diejenige Form des Synergismus, welche Faustus vertreten hatte, galt seit der Synode von Orange als verurteilt. Später hat das Tridentiner Konzil die Beschlüsse des Arausicanums dennoch im Sinne des Bischofs von Riez umgemodelt. Hierauf zeigten die Jesuiten grosse Vorliebe für den letzteren, und in neuester Zeit erscheint eine starke faustus-freundliche Strömung in der römisch-katholischen Litteratur. Bei den Übertreibungen der Faustus-Liebhaber ist es bisweilen schwer, zu einer ruhigen Würdigung der tüchtigen Seiten des Vielgepriesenen zu gelangen. Man gewinnt aus einigen litterarischen Verhandlungen den Eindruck, als ob es mancherorts nicht ungern gesehen würde, wenn das Andenken des Cäsarius noch weiter verdeckt und vergraben bliebe. Um so grösseren Dank verdienen die Bemühungen der Benediktiner von seiten aller vorurteilslosen Freunde des kirchlichen Altertums und der Geschichte.

1190) Servatus Lupus Ferrariensis de tribus quaestionibus liber M. B. P. XV, 57 C nach Anführung des decretum Gelasianum: Taceat Faustus et similiter sentientes. loquantur cum suis consortis Hieronymus et Augustinus. Vergl. den interessanten Brief an Karl den Kahlen ep. 128 M. B. P. XV 42 H.

Zwölftes Kapitel.

Das letzte Jahrzehnt in dem Leben des Cäsarius.

Seine Sorge für das Nonnenkloster und seine Liebesthätigkeit. Sein Eifer für Predigt und Disziplin. Testament und Tod.

Mit dem Sieg des Cäsarius über seine semipelagianischen Gegner ist der Höhepunkt seiner Wirksamkeit erreicht. In dem Zeitalter Justinians und der Frankenherrschaft konnte ein so wahrer, fein und edel angelegter Charakter keine grossen Erfolge mehr erringen. Er steht wie ein Fremdling der Verlogenheit und Roheit der Tonangeber dieser Epoche gegenüber. Bonifaz II., der gothenfreundliche Papst deutscher Abstammung, hatte die Rivalität eines byzantinischen Gegenpapstes Namens Dioscur, den wir aus seinen Briefen als eine widerwärtige orientalische Streber-Natur kennen lernen, glücklich überwunden. Leider war sein Pontifikat nur von kurzer Dauer. Sein Augustinisch gesinnter, mit Cassiodorius freundschaftlich verbundener Nachfolger Johannes II. gab dem Arelatenser in einer Disziplinarsache gegen den Bischof Contumeliosus von Riez Beweise gerechten Wohlwollens und verdienten Vertrauens. In dieser Sache hatte Cäsarius am 25. Mai 533 ein Konzil zu Marseille abgehalten. Das Protokoll desselben ist erst seit d. J. 1839 bekannt.[1191]) Wir erfahren aus demselben, dass die Versammlung berufen war, um die bösen Gerüchte, welche über den Bischof Contumeliosus von Riez umliefen, zu untersuchen.[1192]) Dieser Geistliche hat 524 dem 5. Konzil zu Arles, 527 der Synode zu Carpentras beigewohnt. Vor allem aber ist er uns schon aus

---

1191) Das Protokoll des Konzils zu Marseille v. J. 533 findet sich nur in der Handschrift von Köln (cod. Darmstad. 2328) saec. VII und wurde zuerst ediert von Knust im Bulletin de la Société de l'histoire de France v. J. 1839, darauf in der Freiburger Zeitschr. für Theologie v. J. 1844 (XI S. 471 f.). Abdrücke bei Hefele, CG. II² S. 752 f. und Gellert I, 44 (der letztere hat aber die Unterschriften weggelassen. Wenn er zu der Titelangabe im Verzeichnis des cod. bemerkt, die Benennung papa habe den Metropolitanbischöfen zugestanden, so ist dies irreführend. Ruricius wird mehrfach papa genannt, und er war doch nur ein einfacher Bischof. papa ist einfach gleich episcopus s. Engelbrecht, Patristische Analecten (1892) S. 70—73). — Vergl. Maassen, Gesch. d. Qu. u. der Lit. des can. R. I, S. 207. S. 583 no. L. — Langen, G. d. r. K. II S. 322 f. Villevieille p. 247—251. Im Folgenden habe ich es unterlassen, die von Hefele vorgebrachten, von Gellert wiederholten Widerlegungen einiger falscher Behauptungen von Knust zu reproduzieren. Meiner Ansicht nach ist aber die Hefelesche Darstellung selbst unhaltbar. Der gelehrte Bischof hat den schroffen Gegensatz zwischen den Entscheidungen Johannes des II. und Agapets des II. vertuscht. Er thut dem Wortlaut der Texte Gewalt an, weil er die früheren Ereignisse durch die Brille der späteren päpstlichen Erklärung sieht. Villevieille und Gellert sind ihm kritiklos gefolgt.

1192) Das Protokoll beginnt: „Cum ad civitatem Massiliensem, propter requirenda et discutienda ea quae de fratre nostro Contumelioso episcopo fuerant divulgata, sacerdotes Domini convenissent . . .

den Verhandlungen des Konzils von Vaison bekannt, wo er das pharisäisch klingende Dankgebet für den vortrefflichen geistlichen Zustand der Versammelten mitunterschrieb und sich durch ganz besondere ultramontane Gesinnungstüchtigkeit auszeichnete. Jetzt fand er sich in Marseille Aug' in Auge Zeugen gegenübergestellt, deren Aussagen so schwer belastend waren, dass er gestehen musste, die ihm zur Last gelegten Verbrechen begangen zu haben.[1193]) Es handelte sich, wie wir später erfahren, um Ehebruch und Diebstahl am Kirchenvermögen. Aber nicht genug damit, dass er angesichts der Zeugen als Schuldiger dastand — er unterzog sich auch vor einer Versammlung von Bischöfen und Laien den tiefsten Demütigungen, indem er sich auf den Boden warf und ausrief, er habe sich schwer gegen Gott und sein bischöfliches Amt versündigt.

Der Bischof von Riez hatte also öffentlich Busse gethan; alle Bestimmungen über das Verhältnis der Pönitenten zum Priestertum[1194])

1193) Das Protokoll führt fort: residentibus sanctis episcopis, cum grandi diligentia discussis omnibus secundum quod gesta, quae nobis praesentibus facta sunt, continent, multa turpia et inhonesta supradictus Contumeliosus, convictus, ore proprio se confessus est perpetrasse, ita ut non solum revincere testes non potuerit, sed etiam publice, in conventu episcoporum et laicorum qui interfuerant, in terram se projiciens clamaverit, se graviter in Deum et in ordine pontificali peccasse. Mag man die gesperrten Worte fassen wie man will, sie enthalten jedenfalls keine Aussage darüber, ob Contumeliosus am Anfang geständig war oder nicht. Wenn Hefele, Villevieille und Gellert das Letztere behaupten („anfangs leugnete C. die ihm zur Last gelegten Verbrechen"), so hat dies keinen Grund im Text. Es liegt kein Grund vor, wie Hefele thut, ore proprio mit convictus zu verbinden, als ob der Angeklagte durch seinen eigenen Verteidigungsversuch überführt sei (vergl. Luc. 19, 22: De ore tuo te judico, serve nequam), sondern es gehört mit confessus est zusammen. C. kann sehr wohl manches oder alles, was das Gerücht ihm zur Last legte, von Anfang an gestanden haben, das Belastungsmaterial kann sich auch im Verlauf der Verhandlungen gehäuft haben. Den gesperrten Satz finde ich nirgends erklärt. Er soll offenbar die Worte cum grandi diligentia discussis omnibus begründen. Statt facta ist wahrscheinlich acta zu schreiben: die Sache musste mit grosser Sorgfalt erörtert werden, weil die Verhandlungen viel Schimpfliches und Ehrloses an den Tag brachten. C. wurde überführt und bekannte mit eigenem Munde, (diese schimpflichen und ehrlosen Dinge) begangen zu haben. Er konnte die Zeugen nicht widerlegen und that öffentlich Busse. Dass der Bischof von Riez sich durch die allgemein gehaltenen Ausdrücke seines Bussbekenntnisses eine Hinterthür habe offen halten wollen, finde ich in dem Bericht nicht gesagt. Wahrscheinlich wusste jeder, um was es sich handelte. In dem Bekenntnis lag die Selbstverurteilung, des Bischofsamts unwürdig zu sein, und das war genug. Vergl. statuta ecclesiastica antiqua no. 50 Bruns II, p. 146: Clericum inter tentationes ab officio suo declinantem vel negligentius agentem ab officio suo removendum. Dies gilt zwar zunächst nur von Verleugnung in Verfolgungszeiten, wurde aber leicht auf andere Verfehlungen übertragen.

1194) In der berühmten Decretale des Siricius vom 10. Febr. 385 (J—K no. 255) heisst es: cap. XIV (Constant p. 414): poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum. Das 1. Konzil v. Orange v. J. 441 aber bestimmte im 4. Kanon (Bruns II, 122): Poenitentiam desiderantibus clericis non negandam, und

fanden auf ihn Anwendung. Zwar hatte er öffentlich seine Vergehungen nicht im einzelnen namhaft gemacht. Zu der Aufnahme in die Pönitentenklasse war es aber keineswegs nötig, dass er ein spezielles Bekenntnis aller einzelnen von ihm begangenen Sünden ablegte. Papst Leo d. Gr. hatte sogar ein solches Verfahren widerraten.[1195]) Das Konzil bestimmte nun, Contumeliosus sei zur Busse und Sühnung seiner Vergehen in ein Kloster zu verweisen, wozu er sich voll Reue bereit erklärte. Die Kirchenkasse zu Riez aber sollte aus dem Privatvermögen des Bischofs entschädigt werden. Weiter gingen die Beschlüsse der Synode nicht. Contumeliosus wurde nicht abgesetzt. Wären die Bischöfe der Ansicht gewesen, dass die Busse und die Verweisung in ein Kloster den Amtsverlust zur notwendigen Folge haben müsste, so würden sie sofort die Wahl eines Nachfolgers veranlasst haben, wozu sie volle Befugnis besassen.[1196]) Andrerseits aber wurde auch nicht die Suspension auf bestimmte Zeit ausgesprochen, was bei leichteren Vergehen vorkam.[1197]) Es blieb also

dieser Satz wurde vom 2. Arelatenser Konzil um d. J. 450 c. 29 wiederholt (Bruns II, 134). Die Sätze des Papstes und der Konzile handeln offenbar von derselben Sache; sie zeigen den Widerspruch einer strengeren römischen und einer nachsichtigeren gallischen Auffassung. Wie weit diese Nachsicht ging, ist freilich streitig. Hefele CG. II², S. 293 und Löning, G. d. d. KR. I, 187 verstehen die Canones von der öffentlichen Busse und fassen die Bestimmung im Sinne des 10. Kanons des 13. Konzils von Toledo v. J. 683 auf (Bruns I, 348 s), wonach den Geistlichen die Busse ohne Absetzung gestattet wurde, wenn sie kein Kapitalverbrechen begangen hatten. Andere betrachten es als selbstverständlich, dass solche Kleriker zwar nicht durch förmliche Absetzung aus dem geistlichen Stande ausgestossen, aber doch der ferneren Ausübung der Amtsfunktionen enthoben wurden (Kober, Suspension S. 7). Ich möchte die Selbstverständlichkeit bezweifeln. Eine um die Zeit des Cäsarius (wahrscheinlich i. J. 523) abgehaltene Synode zu zu Ilerda in der Tarraconensis (Lerida in Catalonien am Segre) bestimmte nämlich, dass Kleriker, welche sich fleischlich vergangen hätten, nach ausgestandener Busszeit wieder in ihr Amt eintreten, wenn auch nicht zu höheren Stellen aufrücken dürften (conc. Ilerd. can. 5 Bruns II, 22). Man darf die Berufung auf diese Bestimmung nicht durch die Bemerkung abthun, auf der pyrenäischen Halbinsel hätten manche Eigentümlichkeiten ihre Sonderexistenz gefristet. Es ist schon oben wiederholt darauf hingewiesen, dass zwischen den südgallischen und spanischgothischen Landschaften damals ein ziemlich reger kirchlicher Verkehr herrschte. Die spanischen Canones haben auch vielfach in gallischen Konziliensammlungen Aufnahme gefunden. So sind u. a. die Beschlüsse der Synode von Ilerda in der gallischen Sammlung von St. Amand (um das Jahr 675) zugleich mit den Canones mehrerer von Cäsarius geleiteten Synoden überliefert (Maassen, Gesch. d. Qu. S. 780—784). In Gallien werden eine sehr milde und eine etwas strengere Praxis nebeneinander bestanden haben.

1195) Leo d. Gr. an die Bischöfe in Campanien, Samnium und Picenum (den 6. März 459) J—K no. 545. Der Brief richtet sich zunächst gegen den Brauch, ein schriftlich verfasstes spezielles Bussbekenntnis öffentlich zu verlesen, spricht sich aber zugleich gegen die öffentliche Spezialbeichte überhaupt aus. Vergl. Fr. Frank, Die Bussdisziplin der Kirche v. d. Apostelzeiten bis zum 7. Jahrh. (Mainz 1867) S. 310 f.

1196) Kober, Die Deposition und Degradation (Tübingen 1867) S. 21—25.

1197) Conc. Aurel. III v. J. 538 c. 6 (Bruns II, 193): . . de poenis illicitarum ordinationum . . . . Quod si sciens episcopus contra haec statuta agendum esse

unentschieden, ob die Strafe vorzugsweise zur Besserung oder allein zur Sühne verhängt war.[1198]) An der Zuständigkeit des Konzils konnte nicht der mindeste Zweifel bestehen. Contumeliosus erkannte die Rechtmässigkeit des Urteils an.[1199]) Nach kirchlichem Recht war durch seine Geständnisse die Sache entschieden.[1200]) Da also weder ungenügende Kompetenz der Richter, noch eine Appellation des Verurteilten, noch endlich eine materielle Rechtsunsicherheit vorlag, wäre es nicht nötig gewesen, anders als etwa in Form einer Anzeige die Verurteilung des Contumeliosus vor den Papst zu bringen. Nun schickte aber Cäsarius die Akten des Prozesses an Johann II. Dies Verfahren erklärt sich dadurch, dass das Urteil die Bedeutung eines vorläufigen Kompromisses zwischen zwei entgegengesetzten Anschauungen hatte. Der weitere Verlauf der Angelegenheit zeigt, dass sich in der That zwei grundverschiedene Meinungen gegenüberstanden.[1201]) Ein Teil der Bischöfe wollte dem Schuldigen die Aussicht, später wieder ins Amt eintreten zu können, nicht abschneiden. Diese konnten geltend machen, dass bei reumütigen, freiwilligen Geständnissen bisweilen ausnahmsweise die Strenge des Gesetzes gemildert wurde.[1202]) Und war man nicht allgemein von den harten Bestimmungen früherer Zeiten zurückgekommen? Im Jahre 306 hatte die Synode zu Elvira festgesetzt, ein des Ehebruchs überführter Bischof solle nicht einmal in seiner Todesstunde die Laien-Kommunion empfangen dürfen.[1203]) Sollten derartige Grundsätze gelten? Pathetisch beriefen sich die Freunde des Rejensers auf das Gebot der Barmherzigkeit und er-

---

crediderit, is quidem qui ordinatur suscepto juxta anteriores canones privetur officio, sed et ille pro ordinationis temeritate sex mensibus a celebrandis officiis sequestretur. — Vergl. Kober, Die Suspension der Kirchendiener S. 27 f.

1198) Kober (Die Deposition S. 111) bezeichnet die Absetzung als poena vindicativa, die Suspension als poena medicinalis. So zu scheiden ist schwerlich richtig. Auch die letztere Strafe beabsichtigte nicht bloss zu bessern, sondern hatte zugleich expiatorischen, also vindicativen Charakter.

1199) Contumeliosus hätte appellieren können, that das aber offenbar damals nicht. Die Unterlassung der Neuwahl hatte also nicht den im 4. Kanon der Synode zu Sardica angegebenen Grund (Bruns 1, 90 s. — Hefele, CG. I², S. 564—567, wo dieser Kanon richtig erklärt wird).

1200) Löning, G. d. d. KR. I, S. 399: Wesentlich von dem weltlichen Recht wichen .. die Vorschriften über die Beweiskraft des Geständnisses ab. Während im Kriminalprozess . . dem Geständnis keine unbedingte Beweiskraft mehr zugeschrieben wurde, ... hatte dagegen im kirchlichen Disziplinarverfahren auf ein jedes Geständnis hin eine Verurteilung zu erfolgen usw." — Vergl. unten Anm. 1227.

1201) Vergl. Kober, Die Desposition und Degradation S. 30. S. 34. — Hefele, CG. II², S. 754. — Langen, G. d. r. K. II, S. 323. — Villevieille p. 248. 250 scheint anzunehmen, dass die Meinungsdifferenz erst später eintrat.

1202) Vergl. Kober, Die Depos. und Degrad. S. 115.

1203) Conc. Eliberitanum can. 18 (Bruns II, p. 4): Episcopi, presbyteres et diacones, si in ministerio positi detecti fuerint quod sint moechati, placuit propter scandalum et propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere. Hefele, CG. I², S. 163 nimmt moechari in weiterem Sinn, ebenso Kober. Deposition S. 69. Schwerlich mit Recht.

innerten an solche Schriftstellen, in welchen dem Reuigen nicht bloss die Vergebung seiner Fehltritte, sondern auch das Vergessen derselben verheissen wird.[1204]) Aber die Verteidiger einer straffen Disziplin konnten für die Notwendigkeit der Amtsentsetzung teils auf die Schwere der Verbrechen des Contumeliosus, teils auf den Umstand hinweisen, dass die von diesem geleistete öffentliche Busse die Amtsverwaltung unmöglich mache. Im Jahre 517 hatte das Burgundische Konzil zu Epao erklärt, Bischöfe, Priester und Diakonen, welche sich eines Kapitalverbrechens schuldig gemacht hätten, sollten abgesetzt und auf Lebenszeit in ein Kloster verwiesen werden, doch solle ihnen die Laien-Kommunion gestattet sein.[1205]) Nun hatten freilich die Beschlüsse dieser Kirchenversammlung im Frankenreich keine Anerkennung gefunden (man denke nur an die Intoleranz der Burgunder gegenüber den Arianern!), aber das dritte Konzil von Orléans zeigt, dass in dem vorliegenden Punkte dieselben Anschauungen auch im übrigen Gallien verbreitet waren.[1206]) Das Gesetz sprach also wegen der Schwere der Vergehen gegen die Suspension und für die Deposition. Und war denn die Reue des Contumeliosus wirklich der Art, dass eine Ausnahme von der Regel geboten erschien? Im Gegenteil: auch wenn die Busse des Bischofs von Riez durchaus aufrichtig war, hatte sie ihn zwar innerlich rein gewaschen, aber äusserlich ihn befleckt.[1207]) Hatte nicht die übereinstimmende Praxis der Kirche von anbeginn an sich dahin entschieden, dass Pönitenten niemals im kirchlichen Amt verbleiben durften? Diese Frage wurde von der Gegenpartei verneint. Die Verteidiger der Suspension konnten sich nicht allein auf den Apostel Petrus berufen, der nach der Busse wegen seiner dreimaligen Verleugnung doch mit dem Weiden der Herde Christi betraut worden war; sie konnten darauf hinweisen, dass in dem benachbarten Spanien die Bussleistung keineswegs von der Amtsführung dauernd ausschliesse.

1204) Vergl. die höchst ausführliche Polemik des Cäsarius gegen die falsche pietas und misericordia in seinem Sendschreiben an die gallischen Bischöfe (Epistolae Arelat. genuinae ed. Gundlach no. 35, besonders p. 50—53). Offenbar waren die Gründe, welche Cäsarius lebhaft bekämpft, obgleich er so spricht, als könnten sie blos möglicherweise vorgebracht werden, in den früheren Stadien des Prozesses wirklich geltend gemacht. Die Freunde des Contumeliosus beriefen sich besonders auf Ezech. 33, 11—13. Ps. 40, 9.

1205) Conc. Epaon. c. 22 (Bruns II, p. 170): Si presbyter aut diaconus crimen capitale commiserit, ab officii honore depositus in monasterium retrudatur, ibi tantummodo quamdiu vixerit communione sumenda. Es ist das erste Beispiel einer derartigen Verurteilung zur Klosterhaft. Kober, Depos. und Degrad. schreibt die Bestimmung fälschlich dem Konzil von Agde zu. Sie findet sich in der That als can. 50 Agath. (mit einem Zusatz). Aber die Canones von Agde sind vom 48. an unecht. S. Hefele, CG. II², S. 650. S. 657.

1206) Conc. Aurel. III (v. J. 538, s. Hefele, CG. II², S. 774) c. 7: . . De adulteriis autem honoratorum clericorum (d. i. höherer Kleriker) id observandum est, ut si quis adulterasse aut confessus fuerit vel convictus, depositus ab officio, communione concessa, in monasterio toto vitae suae tempore retrudatur. Diese Bestimmung sieht ganz wie eine Nachwirkung der Sache des Contumeliosus aus.

1207) Vergl. G. Phillips KR. I, S. 554.

Vor 10 Jahren war dort die Synode zu Ilerda gehalten.[1208]) Der erste Kanon derselben bestimmte, wenn ein Kleriker im Kriege Blut vergossen habe, müsse er zwei Jahre lang seines Amtes und des h. Abendmahls beraubt werden. Habe er diese ganze Zeit in Nachtwachen, Fasten, Gebeten und Almosen zugebracht, so sei die Schuld gesühnt, und er könne wieder sein Amt übernehmen.[1209]) Eine speziellere Anwendung auf den Fall des Contumeliosus erlaubte der fünfte Ilerdensische Kanon, wonach solche Kleriker, die durch die Gebrechlichkeit des Fleisches zu Falle gekommen seien und rechtschaffene Busse gethan hätten, wieder zum Altardienste zugelassen werden durften.[1210]) Die Freunde des Contumeliosus konnten ferner geltend machen, dass nach gallischen Kirchengesetzen den Klerikern die Pönitenz nicht verweigert werden solle.[1211])

So standen sich also zu Marseille eine strenge und eine laxe Ansicht gegenüber. Die letztere lehnte sich an die spanische, die erstere an die römische Praxis an. Die römischen Bischöfe hatten nämlich seit Siricius unausgesetzt gegen die Zulassung von Pönitenten zum Klerus geeifert.[1212]) So hatte in neuerer Zeit Hormisdas erklärt: es würde Entweihung und Profanation sein, wenn einer, der öffentlich gebüsst habe, als Kleriker fungieren wolle. Ein solcher müsse sich mit der erhaltenen Vergebung begnügen. „Mit welchem Bewusstsein kann der einen Schuldigen absolvieren, welcher weiss, dass das Volk Zeuge war, als er selbst seine Sünden bekannte? Wer wird den, welchen er kurz zuvor am Boden liegen sah, als Vorsteher ehren? Wer den Schandfleck kläglichen Vergehens an sich trägt, hat nicht die lichtvolle Würde des Priestertums.“[1213]) Im Namen des gallischen Episkopats machte nun Cäsarius dem Papst Johannes II. über das Geschehene Mitteilung, indem er das Protokoll des Massiliensischen Konzils beifügte. Ehe dieser Bericht abgeschickt wurde, muss noch allerhand vorgegangen sein. Es dauert beinah ein Jahr, bis die Antwort von Rom eintraf.[1214]) Vermutlich versuchte der Bischof von Arles erst seine Kollegen von der Notwendigkeit der Ab-

1208) Vergl. über das Datum der Synode zu Ilerda Hefele, CG. II², S. 704.

1209) Conc. Ilerdense c. 1 (Bruns II, 21).

1210) Ibd. c. 5 Bruns p. 22.

1211) Vergl. oben Anm. 1194.

1212) Vergl. die von Phillips KR. I, S. 555 f. angeführten Stellen aus Papstbriefen.

1213) Schreiben des Hormisdas an alle spanischen Bischöfe vom 2. April 517 (J—K no. 787) cap. 3. Thiel I, p. 790: Nec tantum consecrari de laicis inhibemus, sed ne de poenitentibus quidem quisquam ad hujusmodi gradum profanus temerator adspiret. Satis illi postulanti sit venia. Qua conscientia absolvat reum, qui se peccata sua populo scit teste confessum? Quis eum, quem paulo ante vidit jacentem, veneretur antistitem? Praeferens miserandi criminis labem, non habet lucidam sacerdotii dignitatem.

1214) Das Konzil von Massilia ist am 25. Mai 533 abgehalten, die Briefe Johanns des II. an die gallischen Bischöfe und den Klerus von Riez sind vom 6. und 7. April 534 datiert. Epist. Arelat. gen. ed. Gundl. no. 32. p. 46 l. 15. no. 33. p. 47 l. 4.

setzung des Contumeliosus zu überzeugen, ehe er sich entschloss, die Entscheidung des Nachfolgers Petri anzurufen. Diesem gegenüber scheint er sich zur Entschuldigung für die Verspätung seines Berichts auf seine Kränklichkeit berufen zu haben.[1215]) Sicher ist, dass Contumeliosus, sobald er merkte, dass es sich um seine Absetzung handelte, sein Benehmen völlig änderte, sich nicht mehr als Büsser, kaum als Schuldiger geberdete und sich anstellte, als sei er vergewaltigt, als habe er bitteres Unrecht erlitten.[1216])

Johannes II. antwortete in drei Schreiben, von denen das eine an sämtliche gallische Bischöfe (also keineswegs nur an die Teilnehmer des Konzils von Marseille), ein anderes an die Presbyter, Diakonen und alle übrigen Kleriker der Rejenser Diöcese, ein drittes an Cäsarius gerichtet war.[1217]) In allen drei Briefen wurde bestimmt, Contumeliosus solle abgesetzt, sein Bistum bis zur Wahl eines Nachfolgers von einem Visitator verwaltet werden. Dieser wird in dem Schreiben an den gallischen Episkopat nicht genannt, aus dem Brief an den Rejenser Klerus erfahren wir, dass es Cäsarius war. Da sich herausgestellt hatte, wie wenig aufrichtig die Bussszene zu Massilia gewesen war, verfügte jetzt der Papst, Contumeliosus solle an die gallischen Bischöfe ein Bussschreiben richten, in welchem er, bei unzweideutigem Bekenntnis seiner Schuld, darum bitte, in die Zahl der Pönitenten aufgenommen zu werden, und zwar müsse diese Bittschrift genau datiert sein.[1218]) Johannes II. war also durch Cäsarius darüber unterrichtet, dass man sich bei dem Rejenser weiterer Schliche und Umtriebe zu versehen habe; daher diese bei jenem Manne durchaus angebrachte Vorsicht. Am ausführlichsten spricht sich Johannes II. in seinem Brief an Cäsarius aus, dem eine canonistische Begründung des Absetzungsurteils beigegeben ist. Diese Belegstellen

---

1215) Epist. Arelat. gen. no. 34. p. 47 l. 20: Caretates tuae litteras animo libenti suscepimus, in quibus corporeas necessitatis alligans ea etiam quae Contumiliosus fecerit, indecasti.

1216) Dass sich Contumeliosus keiner strengen Busse unterzogen hat, ist aus dem Schreiben des Cäsarius an die gallischen Bischöfe zu erschliessen. Epist. Arel. gen. no. 35 ed. Gundl. p. 50 l. 11—21. Quodsi etiam durissima eos paenitenciam per pluris annus agere videremus, sic ipsus et saluti eorum consolere et canonum deberemus statuta servare; cum vero in aliquibus nec conpunctione humilitas nec instantia orandi et plangendi appareat, nec beatum David emetentur, qui dixit: „Lavabo per singolas noctes lectum meum, lacrimis stratum meum rigabo“ et illud „. . . [Ps. 101, 10] . .“ nec eos ieiuniis vel lictione vacare videamur, possumus agnuscere, si ad honorem pristinum redierint, cum quanta neglegentia et cum quanto taepore et inimica animi saecuritate permaneant credentis, quod si eis non acta dignae paenitencia demiserit Deus: quomodo sacerdotis indulsesse videntur.

1217) J—K no. 886—888. Epist. Arelat. gen. ed. Gundlach p. 45—48. Über die handschriftliche Überlieferung vergl., ausser den Prolegomena Gundlachs: Maassen, Gesch. d. Qu. usw. S. 297. S. 769. S. 582 no. XLV bis XLVII.

1218) J—K no. Epist. Arel. no. 33 p. 46 l. 11—13: Praedictum autem Contumeliosum, ut habeat paenitendi licentiam, petitorium dare vobis censemus, ubi errorem suum evidenter alligans sub die profiteatur et consule.

sind für die Geschichte des Kirchenrechts deshalb von nicht geringem Interesse, weil wir hier die frühesten Citate aus der Canon-Sammlung und aus der Dekretalen-Collektion des Dionysius Exiguus antreffen.[1219]) Johannes II. citiert nämlich dort aus dem Schreiben des Bischofs Siricius an Himerius von Tarragona vom 10. Febr. 385 nach der Kapiteleinteilung des Dionys, ferner den 25. und 29. apostolischen Kanon in der von demselben Mönch verfassten Übersetzung, endlich aus derselben Quelle den 1. Kanon von Neocäsarea (um d. J. 320) und den 4. und 15. der Antiochenischen Kirchweih-Synode des Jahres 341. Dass wir hier aber, zum ersten Mal im Abendlande, einer Berufung auf die Beschlüsse der letztgenannten Kirchenversammlung begegnen[1220]), ist ausserdem aus folgendem Grunde bemerkenswert. Die Kirchweih-Synode des Jahres 341 war weit entfernt, ein ökumenisches Konzil zu sein. Rom war dort garnicht vertreten, kein einziger abendländischer Bischof war anwesend. Hier ist Athanasius als abgesetzt erklärt worden, und hier suchte man das Nicänische Glaubensbekenntnis durch neue Symbole zu verdrängen. Dass trotzdem die Canones dieser Synode in hohem Ansehen standen[1221]), erklärt sich nur daraus, dass in der Kirche neben dem starren Traditionalismus der Formel sich auch ein freierer, geistigerer, geltend gemacht hat. Der erste Abendländer, welcher der genannten Synode gegenüber diesen Standpunkt einnahm, ist kein geri· gerer gewesen, als Hilarius von Poitiers.[1222])

Es entspricht durchaus dem Charakter des Cäsarius, dass er auf dem Wege, welchen der Papst in der begründenden Beigabe eingeschlagen hatte, weiterschritt. Er will die Opposition der Verteidiger einer laxen Praxis nicht durch ein römisches Machtwort niederschlagen, sondern er sucht die Gegner zu überzeugen. Zu diesem Zweck ergänzt er zunächst die canonistische Begründung Johannes II. durch fünf weitere Citate. Zuerst führt er den neunten Canon von Nicäa (und zwar in der Abbreviation des Rufinus)[1224]) an, welcher diejenigen Priester mit Absetzung bedroht, deren vor der Wahl begangene Verbrechen erst später an den Tag kommen, mögen sie es nun selbst bekennen, oder mögen sie von anderen überführt sein.[1223]) Dieser Canon handelt also von anderen Fällen

---

1219) Maassen, Gesch. d. Qu. I S. 436: „Das früheste Citat aus der Dekretatensammlung des Dionys. Exig. lässt sich erst in dem Schreiben Johanns II. an Cäsarius von Arles Caritatis tuae literas aus dem Jahre 534 nachweisen.“ Dass derselbe Brief für die Geschichte der Benutzung der Canonensammlung von grosser Wichtigkeit ist, zeigt Maassen S. 437.

1220) Vergl. Hefele CG I² S. 505.

1221) Vergl. Harnack DG. II S. 236—240. Hefele CG. I² S. 502—530.

1222) Hilar. Pictav. de synodis c. 32.

1223) Epist. Arelat. gen. no. 35 ed. Gundlach p. 49 l. 1—3, vergl. conc. Nicaen. c. 9 Bruns I, p. 17 Hefele C—G. I² S. 412 f.

1224) Maassen, Gesch. d. Qu. I S. 33: „Rufinus von Aquileja giebt im ersten Buche seiner Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea eine Abbreviation der nicänischen Kanonen (s. Mansi II, 701 ff.), die hauptsächlich in Gallien grosse Verbreitung erlangt hat. Mehrere allgemeine Sammlungen mit

wie der des Contumeliosus war, und Johann II. hatte ganz recht gethan, ihn nicht herbeizuziehen. Insofern aber gehörte er zur Sache, als er einen Schluss a minori ad majus zuliess: wenn schon ein vor der Ordination begangenes Verbrechen so schwer wog, dass es die unnachsichtliche Absetzung zur Folge hatte, wenn es an den Tag kam, wieviel mehr musste dann die Stimme des Mitleids schweigen, wenn es sich um Verschuldigungen handelte, die während der Amtsführung begangen waren. Dass Cäsarius einen Nicänischen Kanon und zwar mit der Bezeichnung „Synode der 318 Bischöfe" an die Spitze seines Ergänzungsschreibens stellte, hatte noch einen anderen Grund. Dieses Konzil wurde mit einer ganz besonderen Verehrung betrachtet, welche sich aus dem Gegensatz zu dem Arianismus der Gothen genugsam erklärt. Mit der Zeit hatte diese Verehrung aber einen äusserlichen, abergläubischen Charakter angenommen. Seit Ambrosius[1225]) war es Mode geworden, in der Zahl der dort versammelten Bischöfe „ein Mysterium" zu sehen. Man fand etwas Wunderbares darin, dass gerade 318 Bischöfe jene Beschlüsse fassten, genau so viele, wie die Zahl der Knechte, mit welchen Abraham den grossen Sieg über die fünf Könige erfocht. Von altersher hatte man in der Bibelstelle Gen. 14, 14 (17, 23) einen geheimnisvollen Hinweis auf die Person Christi erblickt.[1226]) Cäsarius betrachtet nicht bloss das Nicänische Glaubensbekenntnis als dogmatisch grundlegend, — nach ihm sind auch alle Disziplinarverfügungen späterer Konzilien nur ein Ausbau der Beschlüsse der 318. Nachdem er also vier ähnliche Synodalbeschlüsse gallischer Kirchenversammlungen, welche die Absetzung der mit Kapitalverbrechen belasteten Kleriker verlangen, angeführt hat[1227]), fährt er fort:

---

gallischen Konzilien .... bringen die nicänischen Kanonen in dieser Abkürzung.... Überdies ist sie .... auf dem 2. Konzil zu Arles [ca 450] benutzt. In der Sache des Contumeliosus wird von Cäsarius von Arles der 9. Kanon aus ihr angeführt.... Das angeführte Werk des Rufinus, in dem die Abbreviation vorkommt, ist zur Zeit des ersten Einfalls Alarichs in Italien [402] verfasst."

1225) Ambrosius de fide ad Gratian. lib. I (geschrieben i. J. 378) c. 1. (M. 16, 527) vergl. Hefele CG. I² S. 291 f.

1226) Vergl. Barnabae epist. C. 9 § 8 und die Anmerkungen von Hilgenfeld und Harnack z. d. St.

1227) Epist. Arelat. gen. ed. Gundlach p. 49 l. 4—21. Cäsarius führt zuerst den 4. Kanon der i. J. 374 gehaltenen Synode zu Valence an (Bruns II, p. 112), mit den Schlussworten, welche an diesen letzten Kanon angefügt sind: Divina vos pietas in aeternum custodiat, fratres dilectissimi. Dass er diese Schlussformel mit aufnimmt, ist nicht ohne Grund: seine Gegner behaupteten, die wahre pietas sei auf ihrer Seite. Cäsarius will zeigen, dass die wahre pietas sich mit der Strenge sehr wohl vereinigen lasse. Dieser Kanon mit der Überschrift Si quis de se verum vel falsum crimen .... professus fuerit ist auch deshalb wichtig, weil er die Beweiskraft des Geständnisses bei dem kirchlichen Verfahren zeigt (s. Löning, Gesch. d. d. KR. I, 399 Anm. 4 und oben Anm. 1200). — Darauf citiert Cäsarius den 9. Kanon des i. J. 511 gehaltenen 1. Konzils zu Orléans (Bruns II, p. 162). — Es ist auffallend, dass bei dem folgenden Citat die sonst beobachtete chronologische Ordnung nicht inne gehalten ist. Nun folgt nämlich der 23. Kanon des i. J. 441 gehaltenen 1. Konzils von Orange. Cäsarius nennt es synodus Justinianensis, weil

auf Grund der Anordnungen der 318 Bischöfe seien die übrigen Canones festgestellt; wer milder sein wolle, als die 318, der möge wissen, dass er mit seiner Milde die Vorschriften der 318 und ihrer Nachfolger tadele und verdamme. „Aber vielleicht lebt in ihnen eine grössere Frömmigkeit als in den oben genannten 318 Bischöfen, eine grössere Barmherzigkeit als in dem heiligen apostolischen Vater Johannes, eine grössere Liebe als in den übrigen heiligen Priestern, die solches zum Exempel und zum Heilmittel der Kirchen durch ihre Bestimmungen festgesetzt haben. Es ist eine feindselige Milde, die Schuldigen zu hätscheln und ihre Wunden bis zum Tage des Gerichts ungeheilt zu lassen. Selbst wenn sie Busse thäten, wie David, müssten sie doch ihr Amt verlieren; wieviel mehr, wenn sich keine Anzeichen tiefer Reue finden. Leichtsinnige zum Amt wieder zuzulassen, würde Grausamkeit sein. Die jetzt Geschonten werden vor dem Tribunal Christi als furchtbare Ankläger der Schlaffheit ihrer menschengefälligen Richter auftreten. Und wie viele andere werden durch das falsche Mitleid mit ins Verderben gezogen! Der heilige, seligste Märtyrer Cyprianus rät ein ganz anderes Verfahren, der heilige Johannes von Konstantinopel (Chrysostomus) ebenfalls. Können wir uns herausnehmen, anders zu urteilen, als sie und die 318 Bischöfe? „Ich wage nicht, mich in eine solche Gefahr zu stürzen, denn meine Verdienste sind nicht derart, dass ich mich erkühnen könnte, anderer Sünden auf mich zu nehmen, noch habe ich eine so grosse Beredsamkeit, dass ich mich vor dem Richterstuhl Christi gegen so viele und so heilige Bischöfe, welche die Canones beschlossen haben, verteidigen könnte.“ Schon die Fortsetzung des ehelichen Verkehrs führe nach den Kirchengesetzen zur Absetzung der Bischöfe. Wenn eine an sich erlaubte Sache so streng geahndet werden soll, wie will man es dann rechtfertigen, einen solchen, der Ehebruch begangen habe, wieder einzusetzen“?

Bei dieser Gelegenheit hat Cäsarius nach dem bisher rezipierten Text ein Citat aus Faustus angeführt, das in den Schriften desselben nicht nachzuweisen ist. Die besten Handschriften bieten den Namen nicht[1228]), sondern haben statt: „der heilige Bischof Faustus“ die Worte

---

diese Versammlung in der ecclesia Justinianensis gehalten wurde. (Vergl. Hefele CG. II² S. 291.) Bruns II, p. 125. Die chronologische Irregularität erklärt sich wahrscheinlich daraus, dass Cäsarius mit den Quellen wechselte und seine beiden letzten Citate einer andern Sammlung entnahm. Den Beschluss macht der 22. Kanon des i. J. 517 gehaltenen Konzils zu Epao Bruns II, p. 170.

1228) Dies Citat ist in der neueren Faustus-Litteratur viel erwähnt und sogar zur Grundlage von litterarhistorischen Hypothesen gemacht werden. Vergl. Revue Bénédictine v. März 1891 p. 97—104. — Engelbrecht, Patristische Analecten S. 5 f. S. 14 f — Dabei ist die handschriftliche Überlieferung des Citats nicht erörtert worden. Mansi VIII, 812 CD lautet der Text: de quibus et Faustus episcopus sanctus in epistola sua dixit: „Perdit gratiam consecrati qui adhuc officium vult exercere mariti.“ (Dazu die Randbemerkung Faustus Rejensis.) Gundlach schreibt (ep. Arelat. gen. p. 52 l. 9 a.): de quibus et quidam sanctus episcopus in epistula sua dixit: Perdedit gratia consegrati, qui adhuc etc.“ Den Namen des Faustus haben nach l. 36 ibd. nur die 4 Codices, welche von allen Arelatensischen Briefen einzig und allein dies

„ein gewisser heiliger Bischof“ und diese Lesart, ist von dem neuesten Herausgeber in den Text der Monumenta Germaniae aufgenommen. Ohne Zweifel mit Recht. Zwar wäre es keineswegs zu verwundern, wenn Cäsarius seinen Gegner im Konzil von Orange als „heiligen Bischof“ bezeichnete. Damit wäre über die viel verhandelte Frage, ob derselbe zu den Heiligen der katholischen Kirche zu rechnen sei, garnichts entschieden. Das schmückende Beiwort „Sanctus“ setzte man damals schon bei Lebzeiten der Betreffenden in ähnlicher Weise vor den Bischofstitel, wie man heute „Hochwürden“ und andere Titulaturen gebraucht.[1229]) Aus anderen Gründen aber wäre es auffallend, an dieser Stelle den Namen eines früheren Bischofs von Riez zu finden, ohne dass doch der nahe liegende Vergleich zwischen seiner Sittenstrenge und der leichtfertigen Sinnesart seines Nachfolgers Contumeliosus gezogen wird. Cäsarius ist mit der Aufzählung der Auktoritäten zu Ende; hätte er noch eine weitere anführen wollen, so wäre oben der richtige Platz dazu gewesen. Ferner musste Cäsarius wissen, dass Faustus viele Gegner hatte. Er hätte die Wirkung der Sentenz, mit welcher er die erste Hälfte seines Sendschreibens schliesst, abgeschwächt, wenn er hier einen Namen genannt hätte, der nicht überall einen so guten Klang hatte, wie der des oben angezogenen Cyprian oder des Chrysostomus. Der Arelatenser hat zwar Predigten des Faustus überarbeitet und im Konzil von Orange seine

Schreiben des Cäsarius und den dazu gehörenden Brief Johanns des II. enthalten, der aber in ihnen fälschlich dem Hormisdas zugeschrieben wird. Die besten Handschriften, nämlich cod. Colon. 212 (= Darmstadt. 2326) saec. VII und cod. Phillipsianus 1743 (Meerm. 576), jetzt in Berlin, saec. VII VIII, geben die Stelle wie sie im Text Gundlachs steht. — Die Bemerkung Sirmonds (bei Mansi VIII, 814 D), der cod. Corbeiensis schreibe quibus et domnus Faustus in epistola, fehlt auffallenderweise bei Gundlach (vergl. über dies Stück des Corbeiensis Maassen S. 571).

In der Faustus-Ausgabe von Engelbrecht p. 220 ist die Stelle des fragmentum epistulae Fausti aufgeführt. Dem Herausgeber konnten die Forschungen Gundlachs noch nicht bekannt sein. Für Engelbrechts Verfahren scheint auch jetzt noch zu sprechen, 1) dass sich das Verschwinden des Namens (infolge des s. g. decretum Gelasianum) scheinbar leichter erklärt, als die spätere Einfügung, 2) dass vielleicht die Weglassung des sanctus in der Vorlage des Corbeiensis den Übergang zu der Unterdrückung des Namens im Colon. und Phillips. bilden könnte, 3) dass die Ausdrucksweise in dem Citat der des Faustus verwandt erscheint. — Dagegen aber lässt sich anführen 1) dass in den besten Hdschr. der Name fehlt; derselbe kann sehr wohl später aus einer Glosse in den Text eingedrungen sein, welche eine Parallelstelle aus Faustus angab, 2) dass in den überlieferten Briefen (und Sermonen) des Faustus die offenbar wörtlich entlehnte Stelle sich nicht findet, 3) das kein Citat aus Faustus sich bei Cäsarius nachweisen lässt, 4) dass Cäsarius auch sonst manchmal ohne Nennung des Namens mit „quidam dixit“ ein Citat einführt, z. B. M. 39, 2231, 4 (M. B. P. h. 1.): huic, inquam, sicut quidam dixit, adveniet tempus magnum etc. — M. 39, 2334, 1 (M. B. P. h. 24) u. ö.

1229) Vergl. Engelbrecht, Patrist. Analecten S. 74: „Sanctus ist das Attribut der Bischöfe“ (es folgen 15 Belegstellen aus dem Briefwechsel des Ruricius). — Ibd. S. 73: „Sanctitas (uestra) findet sich gewöhnlich von Bischöfen gebraucht“ (folgen 13 Belegstellen aus demselben Briefwechsel). — Ebda: „Sanctimonia (uestra) wird Ruricius als Bischof einmal von Cäsarius genannt.“

Person geschont, aber citiert hat er ihn sonst nirgends. Zu dem allen kommt noch, dass dies Citat sich nirgends bei dem Rejenser nachweisen lässt. Es ist also ungewiss, ob er hier überhaupt gemeint ist. Dass sich der Name in späteren Handschriften findet, kann daher rühren, dass ein Abschreiber eine Parallelstelle aus den Schriften des Rejensers als Glosse anmerkte, und dass so das Wort „Faustus" in den Text gekommen ist.

In der zweiten Hälfte seines Sendschreibens wendet sich Cäsarius gegen diejenigen, welche die Frage der Kirchenzucht mit dem religiösen Grundsatz vermengen, dass dem bussfertigen Sünder auch nach der Taufe die Gnade Gottes offen stehe. Beide Gebiete will er streng geschieden sehen. „In der bestimmtesten Weise glauben wir, dass der, welcher bis zum Ende seines Lebens würdig Busse gethan hat, nicht bloss Verzeihung erlangt, sondern auch zu den ewigen Belohnungen kommt. Wegen der kirchlichen Regel aber und wegen der Beschlüsse der alten Väter, die zu tadeln oder auch nur zu diskutieren wir bei weitem nicht wagen, sind wir überzeugt, dass der, von dem wir glauben, dass er nach wohl geleisteter Busse zum ewigen Leben kommt, doch nach den Vorschriften so vieler Väter zur Ehre des Klerikats nicht zurückkehren kann."[1230]) Es verdient bemerkt zu werden, dass die Anschauung, welche den Sätzen des Cäsarius zu Grunde liegt, sich mit der Lehre von dem character indelebilis nur schwer vereinigen lässt. Durch Kapitalverbrechen, ja durch Fortsetzung der Ehe scheint ihm die Gnade der Ordination verloren zu gehen. Sie gleicht alsdann nicht einem unter der Asche fortglimmenden Feuer (vergl. 1. Timoth. 4, 14), sondern ist völlig erloschen. Konsequent weitergedacht, hätten diese Sätze zum Donatismus führen müssen. In der That gehört der abgesetzte Priester und Bischof für ihn nicht bloss äusserlich und juristisch unter die Laien, sondern auch innerlich und wesentlich. Aber andrerseits wird auch der Gedanke einer Reordination nirgends ins Auge gefasst[1231]), so wenig wie die Möglichkeit, dass die im Zustand der verlorenen Amtsgnade vorgenommenen Amtshandlungen ungültig sein könnten. Jedensfalls hat sich Johannes II. in seinen die Sache des Contumeliosus betreffenden Briefen weit vorsichtiger geäussert, als der Arelatenser. Der Papst hält sich streng innerhalb der Rechtssphäre.

Das Sendschreiben des Cäsarius geht in seinem zweiten Teil von der juristischen Beweisführung zur oberhirtlichen theologischen Begründung und religiösen Ermahnung über. Hier begegnen uns zahlreiche Anklänge an die Predigten, so in den herangezogenen biblischen Beispielen des Eli

1230) Epist. Arelat. gen. ed. Gundlach no. 35 p. 52 l. 19 — p. 53 l. 3.

1231) Gegen Morinus, Van Espen, Bingham, Böhmer und Richter scheint mir Kober den Beweis geführt zu haben, dass die Lehre vom character indelebilis, in unausgebildeter Form, schon vor der Scholastik Geltung gehabt hat. Besonders hat Augustin viel zur Ausbildung derselben gethan. Vergl. Löning, Gesch. d. d. KR. I, S. 189. — Am schlagendsten ist der Nachweis Kobers (Deposition und Degradation S. 100 ff.), dass in den seltenen Fällen der Restitution deponierter Kleriker niemals Reordinationen vorgenommen sind.

und des Phineas[1232]), sowie auch in vielen Einzelheiten[1233]). In den Handschriften ist Cäsarius nicht ausdrücklich als Verfasser des mit dem an ihn gerichteten Papstbrief eng verbundenen Ergänzungsschreibens be-

---

1232)

Augustini sermo app. 301 (M. B. P. h. 15 Caesarii) M. 39, 2321, 1:

Timeo enim et nimium expavesco Heli sacerdotis exemplum, qui pro eo quod audiens filios suos adulteria committere, dissimulavit eos aut caedere, aut de communione suspendere; sed tantummodo leniter admonuit, dicens . . . . et ipse retro cadens de sella, fractis cervicibus mortuus est, et nomen ejus de libro vitae deletum est, et uno die triginta millia de populo interfecta sunt, et duo filii ejus occisi sunt, et arca Testamenti ab inimicis capta est . . . Et quia negligens sacerdos, quam gravi fuerit plaga percussus audistis, Phinees sacerdos, qui sanctam severitatem tenuit, videte, quid a Domino audire meruit. Cum enim duos adulteros simul uno ictu percutiens occidisset, ... cf. M. 39, 2263, 1 (Bal. 14). Hoc enim fecit Phinees . . . ut populum de Dei iracundia liberaret. — M. 39, 2322, 5 (M. B. P. Caesarii h. 15) videntes, quae mala negligens Heli sacerdos incurrerit, et quam gloriam Phinees, qui zelo Dei commotus est.

Epist. Arelat. gen. ed. Gundl. p. 53 l. 13:

Valde enim metuo et contremisco illam damnationem, quam Heli sacerdus propter stultam indulgentiam accepere meruit, qui pro eo quod filios suos leniter castigavit et eos nec caedere nec excommunicare voluit, et ipsi filii uno die occisi sunt, et trigenta milia de populo interfecta sunt et arca testamenti in captivitate ducta est, et ipse retro cadens fractis cervicibus mortuus est, et nomen ipsius de lebro vitae deletum est. Et e contra Fineis, qui pro eo quod zelo Dei commutus duos adulterus pariter interfecit, totum populum de Dei iracundia liberavit.

1233) Die Eigentümlichkeiten der Cäsarianischen Diktion lassen sich durch das ganze Schriftstück verfolgen. Es beginnt, nach Anfügung weiterer Canones an das Schreiben Johanns II., mit den Worten: Ecce, manifestissime constat.] — Mit Ecce fängt der sermo app. Aug. 173 an, welcher nach dem Ms. Portarum von Cäsarius herrührt. Dieser bedient sich der Partikel häufig, wenn er einen Beweis geführt zu haben glaubt (wie hier durch die Citate aus den Konzilien) M. 39, 2266, 1 Ecce probavimus. — M. 39, 2347, 1 (M. B. P. 23) Ecce probatum vobis est. — M. 39, 2241,3 Ecce, fratres, ostendimus vobis. — Ist der Beweis s. M. n. besonders schlagend geführt, so gebraucht er manifestissime: M. 39, 2261, 5 (Bal. 9): parum aliquid de opere sancti Augustini ad rem de qua suggessimus pertinens credimus adiungendum, quo manifestissime probetur . . . (Also auch dort nach einem Auktoritätsbeweis). — tituli antiquorum patrum a sancto papa Johanne transmissi.] Vergl. conc. Araus. II praef.: capitula ab apostolica nobis sede transmissa, quae ab antiquis patribus . . . collecta sunt. — Die beiden Psalmstellen 6, 7 und 101, 10 werden von ihm zweimal ebenso verbunden wie hier

M. 39, 2222, 2 (M. B. P. Caesarii h. 10).

David . . . implevit illud, quod ipse in Psalmis dixerat: „Lavabo per singulas noctes lectum meum, lacrymis meis stra-

Epist. Arelat. p. 50 l. 15—17.

nec beatum David emetentur, qui dixit: „Lavabo per singolas noctes lectum meum, lacrimis stratum meum rigabo“

zeichnet[1234]). Zur Bezeugung der Authenticität bedarf es dessen nicht. Aus der geschichtlichen Situation geht, seitdem wir das Protokoll von Marseille kennen, unwidersprechlich hervor, dass kein anderer der Ver-

---

tum meum rigabo" et iterum „Cinerem sicut panem manducabam et potum meum cum fletu miscebam." Ebenso folgen M. 39, 2230, 2 (M. B. P. Caesarii h. 1) diese beiden Psalmverse unmittelbar aufeinander.

et illud: „Cenerem sicut panem manducabam et potum meum cum fletu miscebam."

Cyprianus Martyr wird auch M. 67, 1127 C von Cäsarius citiert, und in einer Predigt gegen die falsche Auslegung des Herrnworts: „Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet", findet sich dasselbe Citat wie hier, in einem ganz ähnlichen Zusammenhang.

M. 39, 1872, 1.

Nam publicus adulter, raptor, assidue ebriosus, proditor et superbus, ti judicati vel castigati non fuerint, implebitur in eis illud, quod beatus martyr Cyprianus de talibus dixit: Qui peccantem verbis adulantibus palpat, peccati fomitem subministrat.

Epist. Arelat. gen. p. 51 l. 6—8.

Non ita suadet sanctus hac beatissimus Ciprianus marther dicens: „Qui peccantem verbis adolantibus palpat, peccandi fomitem subministrat, nec repraemit dilecta illius sed fovet."

Ep. Arel. gen. p. 51 l. 13 tantorum ac talium] vergl. M. 39, 2223, 4 (M. B. P. Caesar. h. 14) tantis ac talibus. — M. 39, 2195, 2 tanta et talia. — Ep. Ar. gen. p. 52, l. 19 Definitissime enim credemus.] definitissime ist ein Lieblingsausdruck des Cäsarius s. M. 39, 2217, 2 (Bal. 2). — 2218, 3 (Bal. 2). — M. 39, 2231, 1 (Bal. 4). — M. 39, 2277, 3 (M. B. P. 12). — Bes. aber vergl. M. 39, 1896, 4 not. 1. — Ep. Ar. gen. p. 52 l. 20 dignae poenitentiam egerit] cf. M. 39, 1946, 2. — M. 39, 2273, 5. — Ep. Ar. gen. p. 51 l. 20. 21 non solum indulgenciam accipiat, sed etiam ad praemia aeterna veniat] M. 39, 2338, 6 (M. B. P. Caesarii h. 9): ut non solum indulgentiam peccatorum accipere, sed etiam ad aeterna mereamur praemia pervenire und sehr oft ähnlich; vergl. bes. die inhaltlich interessanten Stellen M. 39, 1835, 3. — M. 39, 2336, 1 (M. B. P. 9). — Ep. Ar. gen. p. 54 l. 2 parvitati meae] M. 67, 1139 A per meam parvitatem. — Ep. Ar. gen. p. 54 l. 7 per indignas familiaritates extranearum mulierum] Caspari Anecd. p. 219: per aliquam indignam familiaritatem. — M. 39, 2302, 3 extranearum mulierum . . . familiaritatem u. ö. — Ep. Ar. gen. p. 54 l. 20 Ego haec cum omni humilitate suggerens absolvo apud Deum conscientiam meam] M. 39, 2224, 1 (Bal. 3) quod . . . cum grandi humilitate . . . insinuare contendo. — M. 39, 2276, 2 (M. B. P. 12) ut humilitatis nostrae suggestionem . . . libenter accipiatis. — M. 67, 1135 C haec epistola ante tribunal Christi me excusabilem reddet, quia cum . . . sancta humilitate quod mihi oportebat dicere, . . . suggessi. — M. 39, 1827, 3 cum omni humilitate. — M. 39, 2309, 7 absolvo apud Deum conscientiam meam. — M. 39, 2269, 1 ego me apud Deum absolvo.

1234) In dem cod. Bruxell. saec. VIII und der Freisinger Handschr. cod. Monac. lat. 6243 saec. IX X, sowie in manchen späteren Handschriften wird das Schreiben Ecce manifestissime dem Papst Hormisdas zugeschrieben; in der erstgenannten Hdschr. als epistola ormisde pape per universis provintiis, in dem Freisinger Codex und s. Descendenten mit der abgeschmackten Überschrift: incipit epistola ormisdi pape per universis provinciis directa episcopis, presbiteris, diaconibus vel cuncto clero, inperatoribus, regibus, ducibus, principibus huius mundi, qui sub catholica adque apostolica soliditate firmati esse videntur, ut precessorum

fasser sein kann. Was Sirmond nur als wahrscheinlich vermutete, ist seit d. J. 1839 gewiss. Dem Protestanten erscheint freilich der grosse Arelatenser selbst in den Klosterregeln nicht so fremd wie in diesem Schriftstück. Natürlich nicht deshalb, weil der Geist strenger moralischer Zucht und Ordnung uns fremd berührte, — aber nirgendwo sonst zeigt sich Cäsarius in der Begründung seiner Sätze so eingefleischt klerikal. Welche Freiheitsluft weht uns im Vergleich damit aus den rigorosesten Dekreten Calvins entgegen! Formell aber verdient das Schriftstück durchaus die Lobsprüche, welche katholische Theologen ihm zollen.[1235]) In seiner Art ist das Schreiben vortrefflich; es zeigt alle Vorzüge der cäsariensischen Beredsamkeit, vor allem in der feinen psychologischen Berechnung des Effekts. Es dürfte schwer sein, in der früheren kirchenrechtlichen Litteratur ein zweites längeres Schreiben aufzufinden, das den Leser in diesem Masse zu fesseln, ihn bis zum letzten Wort in Spannung zu erhalten weiss! Manche Partieen lassen deutlich erkennen, einen wie schweren Kampf der Arelatenser Metropolit mit vielen seiner Suffragane zu führen hatte, deren Laxheit den katholischen Klerus bei Juden, Heiden (und Arianern) zu kompromittieren drohte, und die ihre leichtfertigen Grundsätze mit dem Mantel des Evangeliums decken wollten.[1236]) Für die gallische Kirche war es ohne Zweifel ein Glück,

---

nostrorum patrum regulam non spernant de omnibus iudiciis, quod ad ecclesiastica iura pertinere videntur, vel ex omni re, quod hic politum esse videtur. Auch bei Halitgar und in der Dekretalensammlung Gratians figuriert der Traktat als Brief des Hormisdas. Dass dies unrichtig ist, hat man längst erkannt. S. Gundlach Ep. Ar. gen. p. 49, l. 43—47. Thiel I, 1005. — J—K no. † 868. — Maassen, Gesch. d. Qu. I, S. 416 § 545. — Phillips Kirchenr. I, S. 556, Anm. 19. — (Vergl. auch Morinus Commentarius historicus de administratione sacramenti poenitentiae lib. IV, c. 14 § 10 Antverp. 1682 p. 198 s.)

1235) Hist. lit. III, p. 223: Cette exhortation ne porte point à la verité le nom de saint Césaire; mais la letre du Pape Jean II qui lui est adressée, et qui la précede avec une liste des anciens Canons sur ce sujet, ne permet pas de douter que ce ne soit une production de la plume de nôtre Saint. On y reconnoît tout son zéle pour le maintien de la bonne discipline, son éloquence, la force de son raisonnement, son érudition . . . La letre du Pape est du mois d'Avril 534: ainsi l'exhortation, qui ne tarda pas à la suivre, est de la même année. Vergl. Villevieille p. 250.

1236) Epist. Arelat. gen. p. 54, l. 5—15: Hoc ideo dico, quia, dum ceto crimina capitalia commitentibus indulgitur, plurimi, qui nec Deum metuunt, nec census discipline ecclesiastice expaviscunt, sine ullo pudore hac reverentia per indignas familiaritates extranearum mulierum et se ipsus decipiunt e t f a m a c h r i s t i a n e r e l i g i o n i s b l a s p h e m i a s e t i a m a b e x t r a n e i r e l i g i o n i s h o m i n i b u s f a c i u n t . . . Per falsam pietatem ita totis viribus elaborant, ut aut nec mittantur in monastyriis, si autem, certe post non longum tempus inportunitate nimia et discipline, ecclesiasticae inimica extorquire conantur, ut redeant ad honorem. Es sei übrigens an die Bemerkung Ruinarts zu Gregor. Tur. hist. Franc. II, 10 (ed. Arndt p. 117 l. 51 s.) erinnert: Nota, catholicos appellari christianos ad Arianorum discrimen. — Eine Parallelstelle bietet (wenigstens nach der Auslegung, welche Hauck, KG. D. I, S. 113 Anm. 1 ihm giebt) der 42. Kanon von Agde (Bruns II, 154): Ac ne id fortasse videatur omissum quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici sive laici student auguriis . . .

dass der sittliche Ernst des Cäsarius in den Maximen des Papstes Johanns II. einen Rückhalt fand. Die evangelische Erkenntnis, dass ein grosser Teil der Übelstände durch Aufhebung der erzwungenen Ehelosigkeit des Klerus beseitigt worden wäre, dürfen wir um diese Zeit nirgends suchen.

Etwa ein Jahr, nachdem Johann II. seine Briefe an Cäsarius, den Klerus von Riez und die gallischen Bischöfe in Sachen des Contumeliosus abgesandt hatte, starb dieser letzte gothenfreundliche Papst.[1237]) Auf ihn folgte Agapitus, der Candidat der kaiserlichen Partei[1238]), aufgewachsen unter den furchtbarsten Eindrücken der kirchlichen Kämpfe; sein eigener Vater war bei den Wirren, welche der Wahl des Symmachus folgten, erschlagen worden.[1239]) Mit der grössten Geflissentlichkeit suchte er der Welt zu beweisen, dass eine neue Aera angebrochen sei. Er begann damit, dass er das Anathem, welches Bonifaz II. über seinen byzantinischen Rivalen Dioscur im Archiv der römischen Kirche niedergelegt hatte, öffentlich und feierlich verbrennen liess.[1240]) Wir werden uns nicht wundern, dass Cäsarius, der Freund des Bonifaz, seine Ungnade erfuhr. Dieser hatte den neuen Papst, entweder um Beiträge aus dem römischen Kirchengut für die Arelatenser Armen gebeten,[1241]) oder, was viel wahrscheinlicher ist, um eine Entscheidung nachgesucht, auf die er sich berufen könne, wenn eine derartige Verwendung Arelatensischen Kirchengutes von Gegnern beanstandet werden sollte. Wir haben schon mehrmals gesehen, dass Cäsarius selbst zwar von der Anschauung durchdrungen war, die Güter der Kirche gehörten den Armen, hierin aber von mancher Seite Widerspruch fand.[1242]) Agapitus war weit entfernt,

1237) Johannes II. ist nicht den 27. Mai 535 begraben, wie man im Papstbuch liest. Die Stelle ist interpoliert (Delisle, L. P. I, p. 286 not. 5). Wir wissen aber anderweitig, dass er den 8. Mai 535 gestorben ist, s. ebda.

1238) Vergl. Karl Müller, KG. I, S. 276. — Bei Langen ist auffallender Weise von diesem wichtigen Umschwung garnicht die Rede.

1239) Gordianus, der Vater des Agapitus, ist von den Anhängern des Laurentius, wahrsch. den 1. Sept. 501, getötet. L. P. LIII. l. c. p. 261 l. 5. Delisle p. 265 n. 13.

1240) L. P. LVIII, p. 287 l. 2—4. Hic ortum episcopatus sui libellos anathematis, quos invidiae dolo extorserat Bonifatius presbiteris et episcopis contra canones et contra Dioscorum, in medio ecclesiae, congregatis omnibus, incendio consumpsit et absolvit totam ecclesiam de invidia perfidorum. — Ich gehe hier auf die interessante Sache nicht näher ein. Erst seit d. J. 1883 wissen wir Näheres über diese Vorgänge. Vergl. N. A. X, S. 412 f., Delisle, L. P. p. 282 note 3. — Langen, G. d. r. K. II, S. 308 Anm. 2 und ebda. S. 324 Anm. 2.

1241) Nach Langen, G. d. r. K. II, S. 325 hätte Cäsarius den Papst um Beiträge zu seinem Armengut gebeten. Das würde nur in dem Falle denkbar sein, wenn die römische Kirche in Gallien Patrimonien besessen hätte, wie es z. B. in Picenum der Fall war (vergl. Ewald N. A. V, 510. — J—K no. 633), und dieselben unter der Verwaltung des Cäsarius, resp. des arelatensischen Defensors gewesen wären. War das um diese Zeit der Fall? — Sonst aber pflegten die Päpste Beiträge aus Gallien in Empfang zu nehmen, nicht solche zu spenden, vergl. J—K no. 634.

1242) Vergl. Hatch-Harnack, Grundl. der Kirchenverf. Westeur. S. 66 (speziell vom Zehnten). — Vita Caesarii I, 23. 24 (17) M. 67, 1012 A—1013 A.

ihn zu unterstützen. Er belehrte ihn, dass es durchaus unstatthaft sei, Kirchengüter zu irgend welchen anderen Zwecken zu verwenden [1243]), und übersandte ihm zur Erhärtung dieses Satzes die Beschlüsse des römischen Konzils v. J. 502. [1244]) . Wahrscheinlich wollte der Papst auch hierdurch den Anbruch einer neuen Zeit proklamieren, denn bei den letzten Papstwahlen waren in grossem Massstabe Bestechungen vorgekommen, die schwerlich alle aus den Privatvermögen der Candidaten bestritten wurden. Wie sehr man in dem kirchlichen Rom jener Tage die Macht des Geldes zu schätzen wusste, geht aus einem Brief des auch mit Agapit befreundeten Cassiodorius an Johann II. hervor. In diesem 534 verfassten Schreiben lesen wir die befremdlichen Worte: „Zwar weidet Ihr geistlich die Euch anvertraute Herde; aber dennoch könnt Ihr auch das nicht vernachlässigen, was sich auf den Leib bezieht. Denn wie der Mensch eine Zweiheit bildet, so ist es auch Sache eines guten Vaters, beides zu pflegen. Zuvörderst wehret durch heilige Gebete die Not der Zeit, welche durch Sünden verdient wird. Wenn aber ein Missgeschick sich ereignen sollte, dann hält man die Not mit Erfolg ferne, indem man mit Reichtum ihr wehrt.“ [1245]) Cäsarius sah die Dinge anders an, nämlich gemäss dem schönen Bibelspruch: „Wer den Armen giebt, der leiht dem Herrn.“ Agapit selbst scheint von der Unantastbarkeit des Kirchengutes zwar den Armen gegenüber überzeugt gewesen zu sein, nicht aber, wenn es sich um seine eigene Person handelte. Er hat wenigstens Kirchengefässe versetzt, um für seine Reise nach Konstantinopel Geld zu gewinnen. [1246]) Bei der Entscheidung, welche er dem Cäsarius zukommen liess, ging augenscheinlich seine Hauptabsicht dahin, den Arelatenser recht empfindlich seine Abhängigkeit fühlen zu lassen. Hierzu bot sich eine weitere schöne Gelegenheit in dem Contumeliosus-Handel.

Wie etwa ein Jahrhundert früher Leo d. Gr., um die Macht des Hilarius von Arles zu brechen, die Verurteilung des Bischofs Celidonius annulliert hatte, so griff jetzt Agapit den Prozess des Bischofs von Riez auf, um den Cäsarius zu demütigen. Aber damals war das formelle

1243) Epist. Arelat. gen. ed. Gundlach no. 36 p. 55. — (Schreiben des Agapitus vom 18. Juli 535.)

1244) Ep. Arelat. gen. l. c. — Cf. Thiel I, p. 690 ss. — Löning, G. d. d. KR. I, S. 239 f.

1245) Die unbeschreibliche Naivität, mit welcher man damals in Rom die Bestechungen bei kirchlichen Wahlen betrieb, zeigt sich in dem höchst lesenswerten Brief des Königs Athalarich an Johann II. im überraschendsten Lichte. Cassiod. Var. IX, 15 M. 69, 778—781. Erwägt man diese Zustände, so wird man sich hüten, den Brief Cassiodors an denselben Papst durch sentimentale Konjekturen zu verflachen. Cass. Var. XI, 2 M 69, 828 B: Pascitis quidem spiritualiter commissum vobis gregem: tamen nec ista potestis negligere, quae corporis videntur substantiam continere. Nam sicut homo constat ex dualitate, ita boni patris est, utraque refovere. Primum penuriam temporis, quam delicta promerentur, orationibus sanctis amovete. Si quid tamen (quod absit) acciderit, tunc bene necessitas excluditur, quando contra eam sub ubertate [Gr. et Cor: veritate; Jur. putat legendum: libertate] tractatur. Monete me quae sunt gerenda sollicite. Im Text habe ich mich an die Übersetzung Langens angeschlossen.

1246) Cassiod. Var. XII, 20. M. 69, 870 D—871 C.

Recht auf Seiten des römischen Stuhls, jetzt ist hiervon keine Rede. Contumeliosus war rechtskräftig in allen Instanzen verurteilt. Der verschlagene Mann hatte aber, sobald er in Erfahrung gebracht, dass in Rom ein anderer Wind wehe, an den neuen Papst appelliert. Das stand ihm natürlich an sich frei, er hätte es aber vor zwei Jahren thun müssen, als das Konzil zu Marseille ihn verurteilte. Damals aber hatte er seine Schuld eingestanden und öffentlich Busse gethan. Jetzt wurde plötzlich die ganze Frage als eine offene behandelt und von Agapit die Wiederaufnahme des Verfahrens verfügt, wobei dem Bischof von Arles schwerwiegende Vorwürfe nicht erspart wurden. Wie sich die Sache weiter entwickelt hat, wissen wir nicht.[1247]) Agapit hat sich schwerlich über die Frage genauer informiert; er hatte mit mancherlei Schwierigkeiten und Unruhen zu kämpfen, reiste nicht lange darauf nach Konstantinopel und ist dort gestorben.

Von seinem Nachfolger Sylverius ist kein Brief an den Arelatenser aufbehalten, wohl aber von Vigilius ein am 6. Mai 538 verfasstes Schreiben über eine Anfrage des Königs Theudobert von Austrasien in einer eherechtlichen Sache.[1248]) Dieser Brief ist weniger wegen seines Inhalts, als deshalb interessant, weil er zeigt, dass der Papst den Arelatenser als Vertreter Roms am fränkischen Hofe betrachtete, und zwar nicht am Hofe desjenigen Merovingers, in dessen Gebiet Arles lag, sondern eines anderen, dessen Reich allerdings nicht weit von den Thoren von Arles begann.

Als das Konzil zu Marseille im J. 533 gehalten wurde, war alles gallische Land westlich der Rhone im Besitz der Franken, mit Ausnahme von Septimanien am Golf du Lion, das den Westgothen geblieben war, und der von altersher burgundischen Besitzteile. Ein Jahr darauf fand die Teilung Burgunds unter die Frankenkönige statt.[1249]) Arles und

1247) Ep. Arel. gen. no. 37 p. 56 s. Dieser Papstbrief bietet für die historische Erklärung grosse Schwierigkeiten. Obwohl einzelne Angaben sich nicht mit dem, was wir sonst wissen, vereinigen lassen, ist doch durch die Art der Überlieferung eine Fälschung ausgeschlossen, vergl. Maassen I, S. 767—771. Die Widersprüche erklären sich daraus, dass Contumeliosus und die Seinen den Papst unverschämt belogen haben. Wie es scheint, hat dieser das selbst gemerkt; vergl. den Ausdruck culpatus a nobis Emeritus defensor, welchen der Papst gebraucht, indem er eine von diesem Manne stammende sicher falsche Nachricht erwähnt. Die Contumeliosus-Sache ist bis jetzt am eingehendsten behandelt von Kober, Deposition und Degradation S. 24. 30. 74. — Villevieille p. 252 scheint keine Ahnung davon zu haben, dass auch auf dem Stuhle Petri verschiedene geistige Strömungen und Richtungen sich geltend machten, wenn er schreibt: l'estime et le respect que tous les souverains Pontifes eurent pour lui [St. Césaire] nous sont trop connus, pour que nous puissions . . . voir un blâme dans la lettre d'Agapet. (Aber s. Ep. Arel. gen. p. 56 l. 39 ss.!) — Vergl. Gellert I, S. 46.

1248) Schreiben des Papstes Vigilius an Cäsarius vom 6. März 538 (J—K no. 906, Epist. Arelat. gen. ed. Gundlach no. 38 p. 57 s.).

1249) Marius Aventicensis a. a. 534 reges Francorum Childebertus, Chlotarius et Theudebertus Burgundiam obtinuerunt (d. h. sie hielten es in gemeinschaftlichem Besitz) et fugato Godomaro rege regnum ipsius diviserunt. Binding I, 271. — G. Richter, Annalen S. 52. — Longnon, Géogr. de la Gaule p. 77—82.

die Provence blieben ostgothisch. Um dieselbe Zeit starb nun aber Theoderichs des Grossen Enkel Athalarich, erst 16 Jahre alt, für den seine kluge Mutter Amalasuntha, im Sinne ihres grossen Vaters, die Regierung geführt hatte. Aber um ihre Stellung gegenüber dem frondierenden Gothenadel noch weiter zu behaupten, knüpfte sie nun eine unheilvolle Verbindung mit Kaiser Justinian an. Dieser begann, sich in die italischen Verhältnisse einzumischen, und verfolgte dort dieselbe Politik wie in Afrika. Amalasuntha wurde ermordet, und der Kaiser geberdete sich als ihr Rächer, als den Träger der römischen Legitimität und als den Vorkämpfer des Katholicismus. Als er (statt seine ganze Kraft auf die Sicherung der östlichen Reichsteile zu richten) seinen italischen Eroberungskrieg begann, gewann er in einem geheimen Vertrag die orthodoxen Frankenkönige zu Bundesgenossen gegen die Gothen. Aber die Ostgothen hatten mehr zu bieten, als kirchlich-theologische Unionsformeln zweifelhaften Werts. Schon Theodat, Amalasunthas Vetter, Gemahl, Mörder und Nachfolger in einer Person, schloss, als er Belisars Ankunft auf Sicilien erfahren hatte, mit den Erben Chlodovechs ein Bündnis gegen Byzanz unter Versprechen der Abtretung der Provence und Zahlung von 2000 Pfund Goldes. Dieser Vertrag kam nicht zur Ausführung, Theodat wurde ermordet, aber sein Nachfolger, der tapfere Vitiges, schloss i. J. 536, mit Beistimmung der vornehmen Gothen, ein Schutz- und Trutzbündnis unter denselben Bedingungen.[1250]) Ein Jahr später wurde die Provence zwischen den Nachkommen Chlodovechs geteilt.[1251]) Von den vier Reichen, die i. J. 511 entstanden waren, gab es jetzt noch drei (das des Chlodomer mit der Hauptstadt Orléans[1252]) war nach dreizehnjährigem Bestehen verschwunden). Nur das Reich des Erstgeborenen, Theuderich, mit der Hauptstadt Metz, bildete einen zusammenhängenden Landkomplex. Es erstreckte sich vom Bodensee bis Limoges, von Utrecht bis Albi. Weil dieses Reich im Osten, in den Rheingegenden, den Schwerpunkt hatte, nennen wir es, wie üblich, Austrasien, obwohl diese Bezeichnung wenig zutreffend ist. Bei Teilung der Provence sind Thal und Flussgebiet der Durance zu ihm geschlagen. Unter Theuderichs Sohn Theudebert (533/4—547/8), dem edelsten aller Merovinger, standen also manche Bistümer, die zu Arles gehörten.[1253]) Die Metropole selbst gehörte zu dem Reich von Paris[1254]), unter Childebert I. (511—558), dem der ganze Küstenstrich von der Grenze des Westgothenlandes an der westlichen Rhonemündung, bis nach Ligurien, hin zugefallen war. Endlich war ein grosses binnenländisches Stück der Provence an das Reich

1250) Procopius de bello Gothico I, 13. cf. III, 33. — Jordanes de Getar. origine et rebus gestis c. 59 (ed. Closs p. 203) ist ungenau, vergl. Longnon p. 63. — Richter, Annalen S. 55 f.

1251) Procop. de bello Gothico I, 13 ed. Dindorf p. 73. Longnon Géogr. p. 64 s. — Gellert I, S. 47 ist hier ganz ungenau.

1252) Longnon l. c. p. 93—98.

1253) Vergl. Löning, Gesch. d. d. KR. II, S. 129: „Die Teilung des fränkischen Reichs in Teilreiche übte keine Wirkung auf die kirchlichen Verbände.“

1254) Childebert heisst bei Gregor v. Tours rex Parisiorum (Vitae patrum c. IX § 1 ed. Krusch p. 703 l. 4).

des jüngsten der 4 Brüder Chlotars I. (511—561) gekommen, der zu Soissons residierte.

Vergegenwärtigen wir uns den Verlauf der Dinge, welcher dazu führte, dass Arles in den Besitz Childeberts kam, so werden wir der Nachricht der Vita, Cäsarius sei von den Arianern beschuldigt worden, er habe Arles dem König Childebert in die Hände gespielt, einen sehr geringen Wert beimessen. Der Biograph leugnet zwar den Verrat, aber nur um seine und seines Helden Wünsche und Gebete für den König, welche eben auf die Annexion abzielten, um so stärker hervorzuheben. Jene Beschuldigung ist so albern, dass man sehr stark daran zweifeln muss, ob sie je erhoben ist. Selbst wenn die Arianer diesen thörichten Gedanken gehabt haben sollten, würden sie sich gehütet haben, ihn zu äussern. Sie waren jetzt selbst nur geduldet, und die Gothen hatten lange vorher, ehe sie die Provence förmlich abtraten, sehr wenig Machtmittel dort. Der Lobpreis des Königs Childebert, in welchem die Nachricht der Vita ausklingt, ist höchst verdächtig. Der Biograph (Redaktor) schreibt nämlich unter seiner Regierung und nimmt auch sonst die Gelegenheit wahr, ihn zu verherrlichen. Dazu hatte er als Kleriker allen Grund; die grossartige Munificenz des Königs gegen die Kirche stach ihm in die Augen. Cäsarius pflegte seine Sympathieen nicht nach solchen Dingen zu bemessen. Voraussetzung für die Abtretung von Arles an Childebert bildete das Bündnis zweier Barbarenvölker gegen den orthodoxen römischen Kaiser, der mit den Päpsten im besten Einvernehmen stand. Eine solche Verbindung herbeizuführen hätte Cäsarius sicher niemals die Hand geboten. Kurz, die Nachricht ist für eine Erfindung des Biographen zu halten. Sein Held sollte noch zu guter Letzt als gesinnungstüchtiger Anhänger des regierenden Frankenkönigs figurieren.[1255])

1255) Villevieille p. 308 s, und Gellert I, S. 47 messen der Nachricht der Vita vollen Glauben bei. Sie lautet: (Vita Caes. II, 32 M. 67, 1040 B) Dum ergo hic evangelista, ... sacrum complet officium, adest Dei nutu, non tradente ipso, ut criminabantur Ariani, sed tamen jugiter exorante pro omnibus, cum tranquillitate et quiete in Arelatensium civitate gloriosissimi Childeberti catholicissimum in Christi nomine regnum, cum virtute mansuetum, cum severitate commune, cum humilitate conspicuum, sacerdotes Domini non terrore concutiens, sed veneratione constringens, in Galliis eminentibus omnibus, in Ecclesiis cunctis aequale privilegio, celsitudine, civitatem humanitus recognoscens. De hoc ergo homo Dei refectus pariter et laetus despexit Ariomanitidas minas et crebras accusationes, falsiloquia, simulationes confictas. Vidit ergo et laetatus est [NB. cf. Joh. 8, 56] appositusque ad patres suos in senectute bona in Christi nomine plenus dierum. [cf. Gen. 25, 8]. — Mit den gesperrt gedruckten Worten vergl. Vita I, 16 (12) M. 67, 1009 A. Dort heisst es nach Erwähnung der Anklage, dass Cäsarius Arles den Burgundern verraten wolle, cum utique praestantissimus ille pastor flexis genibus, pacem gentium, quietem urbium diebus ac noctibus a Domino generaliter postularet. — Vita II, 32 will der Biograph (Redaktor) den Verrat zwar von Cäsarius abwehren, die Herrschaft Childeberts aber doch als Folge der Gebete des Heiligen hinstellen. — Schon einmal hat der Redaktor den König Childebert rühmlich erwähnt. Vita I, 24 (17) M. 67, 1013 B: Sic deinde a Visigothis ad Ostrogothorum [civitas Arelatensis] devoluta est regnum. Sic hodieque in Christi nomine gloriosissimi regis Childeberti subditur ditioni, ut, sicut legimus, transierunt de gente in gentem et

Politisch hatte die Teilung geringe, kirchlich gar keine Bedeutung. Durch die Grenzbestimmungen des Vertrags vom J. 537 war so wenig etwas Festes und Beständiges geschaffen, dass wir bis zum Ende des Jahrhunderts achtmal die Landverteilung kaleidoskopartig wechseln sehen. Die gallischen Synoden aber trugen in dieser Zeit fränkischen Nationalcharakter.[1256]) Das zweite Konzil zu Orléans i. J. 533 versammelte keineswegs nur die Bischöfe aus dem Reiche Childeberts I., sondern in der Vorrede des Protokolls heisst es ausdrücklich „auf den Befehl der glorreichsten Könige seien die Bischöfe zusammengekommen.“[1257]) Auch auf dem 3. Konzil zu Orléans i. J. 538 und dem 4. i. J. 541 waren nicht nur das Reich von Paris, sondern auch die Gebiete von Metz und Soissons vertreten. Die Konzile zu Clermont in der Auvergne freilich, welche in den Jahren 535 und 549 gehalten wurden, haben allerdings partikularaustrasischen Charakter; aber auf der zuletztgenannten wiederholten nur 10 Bischöfe, welche kurz zuvor an der grossen fränkischen Nationalsynode (5. Konzil zu Orléans, 28. Okt. 549) teilgenommen hatten, dort gefasste Beschlüsse.[1258]) Die frühere aber griff dadurch über die austrasischen Grenzen hinaus, dass „die Bischöfe der Kirche des Königs Theudebert“ an diesen die Bitte richteten[1259]), das Eigentumsrecht der Kleriker und Laien in den anderen fränkischen Teilreichen zu schützen, resp. das Eigentum fremder Unterthanen in seinem Reich anzuerkennen, so jedoch,[1260]) dass die Grundsteuern an den betreffenden Landesherrn entrichtet würden.*) Aus den dargelegten Verhältnissen erklärt es sich,

---

de regno ad populum alterum, et non permisit Deus sub illo homine [homini] nocere Arelatensibus suis [cf. Ps. 115, v. 13. 14]. — Übrigens wird die Unwahrscheinlichkeit der Vita II, 32 gegebenen Nachricht noch dadurch vermehrt, dass um d. J. 534 vorübergehend ein Frankenkönig, aber Theudebert, Arles in Besitz gehabt hat (Greg. Tur. hist. Franc. III, 23 ed. Arndt p. 131 l. 9. Longnon p. 434).

1256) S. den näheren Nachweis bei Longnon p. 111 s., wo die Angaben von Richard und Hefele über das vierte Konzil von Orléans berichtigt werden.

1257) Conc. Aurelian. secund. (vom J. 533) Praef. Bruns II, 185: Cum ex praeceptione gloriosissimorum regum in Aurelianensem urbem . . . convenissemus. — Vergl. Hefele, CG. II², S. 755. — Löning, G. d. d. KR. II, S. 131.

1258) Hefele, CG. III², S. 5 f. — Longnon p. 103. — Die beiden Konzilien zu Clermont sind von Löning II, S. 134 ausgelassen.

1259) Mansi VIII, 864: Epistola synodi Arvernicae ad Theodebertum regem. Ut clerici aliive, qui regum aliorum dominio subjacent, possessionibus, quas in ejus regno jure obtinent, non fraudantur. Diese Inhaltsangabe ist ungenau. Die Bitte der Bischöfe geht vor allem dahin, dass die Unterthanen Theudeberts in ihrem Eigentumsrecht an Grundstücke, welche in anderen Teilreichen liegen, geschützt werden möchten.

1260) Vergl. zum Folgenden Löning, G. d. d. KR. II, S. 162—169 und die dort angeführte juristische Litteratur.

---

*) Alle Grundstücke nämlich, mochten die Eigentümer einer Nationalität oder einem Stande angehören, welchem sie wollten, unterlagen der Grundsteuer, ganz wie im ehemaligen Römerreich. Während aber früher jeder Besitz-Wechsel staatlich gebucht worden war, fand das im Frankenreich nicht mehr statt. Die Eigentümer standen nicht mehr in den öffentlichen Listen. Daraus konnten sich

dass Papst Vigilius dem Bischof von Arles auf die Anfrage eines Königs Antwort erteilte, zu dessen Gebiet Arles selbst garnicht gehörte. Einen Nachfolger des Cäsarius sehen wir an denselben König Theudebert ein halb höfisch, halb erbaulich lautendes Schreiben richten, reich an Worten, arm an Gedanken, wenig mehr als eine captatio benevolentiae.[1261])

Von Cäsarius besitzen wir ein derartiges Schreiben nicht; er hätte sich auch schwerlich dazu bereit gefunden. Die patriarchalische Idee, dass der König zugleich Priester, wie Melchisedek sei, welche bei den fränkischen Theologen herrschte,[1262]) lag ihm gänzlich fern. Ebenso war ihm der Gedanke einer Landeskirche fremd. Eine ungeheure Kluft trennt seine kirchliche Anschauung von der seines Zeitgenossen Remigius, und nie hätte er sich zu solchen Worten verstanden, welche der Bischof Gregor von Tours an König Chilperich richtete[1263]): „Wenn einer von uns die Bahn der Gerechtigkeit überschreiten wollte, so kann er von Dir zurechtgebracht werden; wenn Du es aber thust, wer kann gegen Dich Einrede erheben? Wir reden wohl zu Dir, aber wenn Du willst, so hörst Du; willst Du dagegen nicht, wer wird Dich verdammen als der, welcher sich die Gerechtigkeit nannte?" So hatten Ambrosius und Chrysostomos mit den gekrönten Häuptern nicht gesprochen. Cäsarius hat mit diesen grossen Bischöfen mehr Verwandtschaft als mit den fränkischen Klerikern. Ferner hatte er zu lange unter Arianischen Herrschern gelebt, als dass er in jedem König einen David oder Salomo[1263]) hätte sehen können. Auch darin zeigt sich, wie wenig seine Neigungen auf die landeskirchlichen Zustände gerichtet waren, dass er an keinem der fränkischen Nationalkonzilien teilgenommen hat. Man erklärt dies gewöhnlich aus seinem schlechten Gesundheitszustand während der letzten Lebensjahre.[1264]) Wäre dies der Grund gewesen, dass er sich nicht beteiligte, so hatte er Äbte und Presbyter genug zur Verfügung, die ihn vertreten konnten. Zu dem dritten Konzil von Orléans i. J. 538 haben sieben, zu dem vierten i. J. 541 haben gar zwölf Bischöfe Stellvertreter gesandt. Von Arles aber erschienen weder Bischof noch Stellvertreter.[1265]) Die kirchliche Verfassung entwickelte sich in Gallien ganz anders, als es Cäsarius gewünscht und gehofft hatte. Der Metropolitanverband verliert seine Bedeutung, die Verbindung mit dem Stuhle Petri lockert sich.

1261) Hist. lit. III, 256 (St. Aurélien, evêque d'Arles). Du Chesne I, p. 857. 878.

1262) Hauck, KG. D. I, S. 143.

1263) Greg. Tur. hist. Franc. IV, 2 ed. Arndt p. 142. (Ich folge der Übersetzung Haucks, KG. D. I, S. 142.)

1264) Vergl. Hauck a. a. O. S. 143.

1265) Mansi IX, 20 s. finden sich die Unterschriften zu dem III. conc. Aurel., Mansi IX, 120 s. die zum vierten. Beide Listen zeichnen sich durch die Vollständigkeit der Angaben über Bischofssitze und Namen der Abwesenden, welche Stellvertreter schickten, aus.

bei den Reichsteilungen um so leichter Unordnungen und Ungerechtigkeiten ergeben, da keine besonderen Steuerrollen für die Kopfsteuer bestanden, sondern zu den in den Kataster eingetragenen Grundstücken auch die kopfsteuerpflichtigen Personen zugeschrieben wurden. (Löning, Gesch. d. d. KR. II, S. 165 f.)

Die grossen gallischen Konzilien werden nicht von den Nachfolgern des Trophimus berufen und geleitet; sie sind weit weniger römisch-katholisch, als fränkisch-national. Nicht in dem Sinne, wie Symmachus und Hormisdas es wollten, wurden die Arelatenser Bischöfe Vikare des Papstes, sondern nur in der beschränkten Weise, die in dem Brief des Vigilius an Cäsarius zum Ausdruck kommt. Durch das fränkische Landeskirchentum, Justinians Politik und den Dreikapitelstreit ist die geradlinige Entwickelung gestört worden. Erst Gregor der Grosse lenkt bei der Entsendung des Augustin von Canterbury in die verlassenen Bahnen ein. Nicht in Südfrankreich, sondern in England wird der abgerissene Faden wieder geknüpft; und von England aus ist später Bonifacius gekommen, der die Organisation der fränkischen Kirche in einer Weise durchführte, die den kirchlichen Anschauungen des Cäsarius entsprach. Die Trophimus-Legende hatte aber ihre Rolle ausgespielt.

Cäsarius hat also in seinen letzten Lebensjahren keine grosse kirchenpolitische Wirksamkeit mehr ausüben können. Wohl aber bot sich in den fortwährenden Kriegsnöten mannigfache Gelegenheit für Armen- und Krankenpflege. Auch macht sich um diese Zeit zum erstenmal in jenen Gegenden die furchtbare Plage des Aussatzes bemerkbar, welcher im Mittelalter so viele Verheerungen anrichtete.[1266]) In der Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit nimmt der Bischof von Arles eine ehrenvolle, ja hervorragende Stelle ein. Das von Cäsarius erbaute Hospital zu Arles scheint in Gallien das erste gewesen zu sein.[1267]) Nur langsam verpflanzten sich die Institute der Armen- und Krankenhäuser vom Morgenlande nach dem Occident. Fabiola, die Freundin des Hieronymus, stiftete das erste Lazarett in Rom. Dann erbaute Papst Symmachus (498—514) bei drei römischen Kirchen Wohnungen für Arme. Ähnlich erhob sich die Stiftung des Cäsarius in der Nähe der Stephanskirche zu Arles. Über die Einrichtung derselben ist nichts überliefert, als dass Ärzte und Krankenpfleger bestellt, Betten mit Zubehör und ein Geldfonds gestiftet wurden, und dass den Kranken Gelegenheit gegeben war, dem Gottesdienst in der Kirche, ohne das Haus zu verlassen, beiwohnen zu können.

Wichtiger als die unmittelbare praktische Fürsorge, welche Cäsarius den Kranken und Notleidenden zu teil werden liess, ist die Anregung, welche er durch das Wort seiner Predigt in dieser Richtung gab. Seine Ermahnungen erwecken den Eindruck, dass er mit einer Hartherzigkeit zu kämpfen hatte, welche sich heutzutage in dem Mass und Umfang kaum mehr findet. Es sind die Nachwirkungen der starren Selbstsucht

1266) Conc. Aurel. IV (549) can. 21 de sustentandis leprosis (Bruns II, p. 214). — Conc. Lugdun. III (585) can. 6 de leprosis cujusque civitatis et territorii ut episcopi eorum curam gerant (Bruns II, p. 247). — Vergl. Herm. Hering, Die Liebesthätigkeit des Mittelalters nach den Kreuzzügen (Gotha 1883) S. 10 f.

1267) Villevieille p. 346: Il fonde à Arles le premier hôpital des Gaules. — Vita Caesarii I, 15 (11) M. 67, 1008 B: Infirmis vero adprime consuluit subvenitque eis et spatiosissimam deputavit domum, in qua sine strepitu aliquo Basilicae opus sanctum possint audire: lectos lectuaria, sumptus cum persona quae obsequi et mederi posset instituit.

des antiken Heidentums, zugleich die verrohenden Folgen der unaufhörlichen Kriege, Seuchen und Hungersnöte. Man hatte sich an den Anblick von so viel Elend gewöhnt, dass wohlhabende Leute ohne die geringste Beunruhigung ihre Nebenmenschen in unmittelbarer Nähe verhungern oder erfrieren sahen. Und dabei kamen sie guten Mutes zur Kirche! Cäsarius muss solcher Unbarmherzigkeit gegenüber zu den stärksten Ausdrücken greifen; er ruft immer wieder den Hartherzigen zu: für alle an demselben Ort Verhungerte und Erfrorene hätten sie vor Christi Richterstuhl Rechenschaft zu geben.[1268]) Vor allem waren die Zehnten zur Versorgung der Armen bestimmt. Aber auch von den übrigen neun Teilen sollen Almosen gegeben werden[1269]): wer für sich mehr aufwendet, als die Bedürfnisse des vernunftgemässen Lebensunterhalts, der Nahrung und der Kleidung, erheischen, ist mitschuldig an der bitteren Not der Armen. Die Kirchbesucher fanden vor den Thüren der Gotteshäuser, an den Kirchwegen viele Bettler. Da dürfen die Kirchgänger nicht denken, es sei mit der Darbringung am Altar genug, sondern sollen, je nach Vermögen, Wein, Geld oder Brot verteilen.[1270])

1268) M. 39, 2336, 2 (M. B. P. Caes. hom. 9): non solum decimae non sunt nostrae, sed Ecclesiae deputatae; verum quidquid amplius quam nobis opus est a Deo accipimus, pauperibus erogare debemus: si quod eis deputatum est, nostris cupiditatibus vel vanitatibus reservamus, quanti pauperes in locis, ubi nos sumus, fame vel nuditate mortui fuerint, noverimus nos rationem de animabus illorum in die judicii reddituros. — M. 39, 2265, 4 (M. B. P. Caes. hom. 21): si id quod nobis superfluum est, non dederimus, res alienas invasimus: et quanti pauperes cum nostra scientia fame mortui fuerint, causas nobiscum ante tribunal Christi dicturi sunt. — M. 39, 2268, 3: quanti pauperes in locis, ubi ipse habitat, illo decimas non dante fame mortui fuerint, tantorum homicidiorum reus ante tribunal aeterni Judicis apparebit: quia rem a Domino pauperibus delegatam suis usibus reservavit.

1269) M. 39, 2195, 3. — M. 39, 2268, 3 . . . . reddat decimas, et de novem partibus studeat eleemosynam dare: ita tamen, ut de ipsis novem partibus quidquid, excepto victu mediocri et vestitu rationabili, superfuerit, non luxuriae reservetur, sed in thesauro coelesti per eleemosynam pauperum reponatur. Quidquid enim nobis Deus plus quam opus est dederit, non nobis specialiter dedit, sed per nos aliis erogandum transmisit: si non dederimus, res alienas invasimus. — Caspari Kirchenhistor. Anekdota S. 220: decimas vestras ante omnia ex omnibus fructiculis vestris ad ecclesiam clericis et pauperibus exhibete, et de novem partibus, quae vobis remanserint, eleemosynas facite. — M. 39, 2217, 1 (M. B. P. Caes. hom. 2). — M. 39, 2195, 3. — M. 39, 2241, 2 . . . qui decimas annis singulis erogandas pauperibus reddit. — M. 39, 2265, 3 (M. B. P. Caes. hom. 21). — M. 67, 1079 B (wer den Zehnten nicht zahlt) rem pauperibus datam suis usibus reservavit. — Ibd.: . . . redditis decimis etiam de novem partibus studeat eleemosynam dare.

1270) M. 39, 2330, 1 (M. B. P. Caes. hom. 22): Esurit modo Christus, fratres; in omnibus pauperibus ipse esurire et sitire dignatur . . . Rogo vos, fratres, quid vultis aut quid quaeritis, quando ad ecclesiam venitis? Quid utique, nisi misericordiam? Date igitur terrenam, et accipietis coelestem. Petit a te pauper, et tu petis a Deo; ille buccellam, tu vitam aeternam: da mendico, quod accipere merearis a Christo . . . . Et ideo, quando ad ecclesiam venitis, secundum vires vestras qualescumque eleemosynas pauperibus exhibete. Qui potest, afferat argentum; qui non potest, exhibeat vinum. Si nec hoc habuerit, exhibeat esurienti buccellam: si non habet integram, vel qualemcumque particulam: ut impleat illud, quod Dominus

Keinen Bettler soll man mit rauhen Worten anfahren[1271]), vielmehr die Bedürftigen, die an der Thür vorübergehen, heranrufen[1272]), ihnen nachgehen, sie aufsuchen.[1273]) Dabei soll aber eine gerechte und verständige Ordnung beobachtet werden. Zuerst soll man für sich und die Seinen in ausreichender, aber einfacher Weise sorgen. Dann soll man armen Verwandten das Nötige zukommen lassen. An dritter Stelle sind Knechte und Mägde zu bedenken; wenn diesen Pflichten genügt ist, muss sich die Mildthätigkeit auf ferner Stehende in reichlichem Masse erstrecken.[1274]) Cäsarius vergisst keineswegs zu bemerken, dass die Gesinnung nicht gleichgültig ist, mit welcher man das Almosen erteilt. Wo das Lob der Menschen erstrebt wird, verliert die Gabe ihren Wert[1275]); wo das Almosen ohne Liebe gespendet wird, ist es, nach dem Wort des Apostels, nichts nütze.[1276]) Sich selbst soll man in die Lage des Armen versetzen, dann wird man zum Mitteilen willig werden; wo dies vollkommen geschieht, ist das Almosen schon gegeben, wenn etwa Mittellosigkeit hindert, materiell eine Gabe zu spenden. Der vollkommene Wille, gut zu handeln,

---

admonuit per prophetam: Frange esurienti panem tuum. Non dixit: Da totum: ne forte pauper sis, et amplius habere non possis. Hier ist vorzugsweise von den Oblationen die Rede, aber, wie mir scheint, auch von Spenden auf dem Kirchwege. M. 39, 2351, 2 (M. B. P. Caes. hom. 22): Unusquisque secundum vires studeat, ne ad ecclesiam vacuus veniat: debet enim aliquid exhibere, qui optat accipere. Qui potest, novo vestimento tegat pauperem; qui non potest, vel vetus porrigat. Qui vero ad ista se non sentit idoneum, porrigat buccellam, suscipiat peregrinum, lectulum faciat, pedes abluat. — Vergl. M. 39, 1920, 6.

1271) M. 39, 1946, 3.

1272) M. 39, 1947, 6.

1273) M. 39, 2331, 2 (M. P. B. Caes. hom. 22): Non ergo despiciamus pauperes, fratres: sed magis eos desideremus, et ultro nos eis ingerere festinemus.

1274) M. 39, 2264, 2 (M. B. P. Caes. hom. 21): Ipse est eleemosynarum ordo justus atque legitimus, ut prius tibi et tuis victum et vestitum sufficientem et mediocrem . . . provideas; deinde . . si qui sunt pauperes de parentibus tuis, quantum praevales largiaris; deinde servos et ancillas tuas nec esurire neque algere permittas: et post haec quidquid tibi Deus . . excepto victu et vestitu dederit, ... in coelesti thesauro recondas.

1275) Vergl. den schönen sermo app. Aug. 63 über Matth. 6, 3, bes. M. 39, 1865, 1: Qui . . ideo facit eleemosynam, ut ab hominibus se laudari desideret, etiamsi occulte fecerit, publice facit etc. — M. 39, 1829, 5: unusquisque eleemosynam clauso ostio faciat [allegorische Deutung von IV. Reg. 4, 5], id est, pro solo Dei amore; non ideo, ut laudetur ab hominibus, sed ut apud Deum invenire gratiam mereatur etc. Niemand, der diese zwei Predigten aufmerksam hintereinander liest, kann leugnen, dass sie von demselben Verfasser sein müssen.

1276) M. 39, 1958, 3: quomodo arbor, quamlibet pulchra sit et fructifera, non potest vivere sine radice: sic quaelibet opera bona perseverare non poterunt sine charitate. — M. 39, 2247, 4 (Bal. 10) nach Anführung von 1. Kor. 13, 3: sine charitate nec jejunia nec vigiliae, nec orationes, nec eleemosynae, nec fides atque virginitas unum hominem adjuvare valent. — M. 39, 2261, 4 (Bal. 9), nachdem 2260, 3 ebenfalls 1. Kor. 13, 3 angeführt war: . . . eleemosynam dare nihil proderit, nisi prius reconciliatio inimici praecesserit

wird von Gott wie die Handlung selbst angesehen.[1277]) Es finden sich also bei den Ermahnungen des Arelatensers deutliche Hinweise, dass es beim Geben auch auf die Gesinnung ankomme. Aber bei der grossen Schwierigkeit, der lange dauernden, furchtbaren Not nur einigermassen zu steuern, und der überaus geringen Bereitwilligkeit der besitzenden Klassen, aus reinem Mitleid etwas zu verschenken, kam es für ihn vor allen Dingen darauf an, dass überhaupt gegeben wurde, mochten die Motive sein, wie sie wollten. Wird nicht in der Regel heute ebenso verfahren? Und ist der Weg von aussen nach innen unter allen Umständen zu verwerfen? Es hat für manche Fälle eine gewisse Wahrheit, wenn die Fürstin von Gallitzin sagt: „Handle als liebtest du, und ich verspreche dir, du wirst lieben."

Wo das Handeln aber nicht dem eigenen tiefen Bedürfnis entspricht, wo es weniger der Liebesgesinnung entstammt, als es dieselbe wecken soll: da wird es schwerlich stetig sein. Und doch bedurfte man fortgesetzter, sich steigernder Wohlthätigkeit. Deshalb war es nötig, ein innerlich wirkendes Motiv zu finden. Schon vor Cäsarius war es entdeckt; es ist das stärkste religiöse Motiv, das gefunden werden kann. Bereits Origenes[1278]) und ganz besonders Cyprian[1279]) hatten gelehrt: Nur die vor der Taufe begangenen Sünden werden umsonst vergeben. Alle späteren müssen durch das Martyrium oder durch Almosengeben getilgt werden. Die Mildthätigkeit wurde dadurch in die Heilsordnung eingeführt. Doch steht im dritten Jahrhundert die von Cyprian proklamierte hohe religiöse Wertung der Almosen noch im Hintergrund des allgemeinen christlichen Bewusstseins; erst in der nachkonstantinischen Zeit erlangt sie volle Bedeutung. Cäsarius hat hier keine neuen Gedanken ausgesprochen, aber die Lehren des Hermas, Origenes, Cyprian, Ambrosius, Chrysostomos und Augustin popularisiert. Cyprian war der erste gewesen, der die Grundsätze des nachexilischen Judentums, namentlich der Apokryphen, in diesem Sinne geltend gemacht hat. Genau dieselben Stellen aus der Bibel und den Apokyphen, welche bei Cyprian eine Rolle spielen, kehren bei Cäsarius wieder. Der letztere stützt seine Lehre besonders auf Daniel 4, 24. Im Urtext wird dort freilich nur dem Nebukadnezar der Rat gegeben seine Sünden durch Gerechtigkeit „zu zerbrechen", und seine Übertretungen durch Barmherzigkeit an den Armen: dann werde Gott seinen

---

1277) M. 39, 2025, 8 voluntas perfecta faciendi reputabitur pro opere facti. ... hoc ille implere poterit, qui omnem pauperem quasi se ipsum considerare voluerit; ut sic pauperi tribuat, quomodo. si ipse in tali necessitate esset, sibi fieri cuperet.

1278) Von Origenes wird das Almosengeben bei weitem nicht so betont, wie von Cäsarius. Dies zeigt sich auch in dem Umstand, dass der letztere, bei Überarbeitung ovigenistischer Homilien, die Erwähnung der Almosen einflicht. Origenes-Rufin bietet in der 11. Homilie über das Buch Exodus die Ermahnung: Hoc secundum nostram intelligentiam non otiosi nec securi praeterire debemus. Der Überarbeiter, als welchen man aus der Art der Zusätze, namentlich am Schluss, deutlich den Cäsarius erkennt, fügt hinzu: sed per eleemosynas recondere, quantum sufficiat et in futuro die (M. 39, 1794, 4).

1279) Cyprianus de opere et eleemosynis(passim). Vergl. zum folgenden G. Uhlhorn: Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. S. 206—210.

Sünden gegenüber Langmut beweisen. Von einem gerichtlichen Loskauf der Sünden ist hier also nicht die Rede. Aber schon Cyprian hat sich auf diese Stelle berufen, in der Vulgata las man: „Kaufe deine Sünden durch Almosen los“, und durch die Einrichtung des Wergeldes war jene Vorstellung ganz besonders nahe gelegt.[1280] Cyprian hatte ferner das Herrnwort Luc. 11, 41 „Gebet nur das, was drinnen (in der Schüssel) ist, als Almosen, siehe, so habt ihr alles rein“ als Mahnung erklärt, nicht das Äussere, sondern das Innere zu reinigen, und zwar durch Almosen.[1281] Cäsarius verwertet die Stelle in derselben Weise. Dementsprechend wird die Mildthätigkeit von dem Arelatenser gepriesen als das Wasser, welches die Seele rein wäscht[1282], als das hochzeitliche Kleid, mit dem man vor Gott bestehen kann.[1283] Denn „ein Prophet“ ruft (gemeint ist Jesus Sirach): „Gleichwie Wasser Feuer auslöscht, so löscht das Almosen die Sünde aus!“[1284] Auch im Buch Tobith 4, 11 heisse es „Almosen errettet vom Tode.“[1285] Beim jüngsten Gericht wird es wesentlich auf die Almosen ankommen.[1286] Der Glaube allein wird

---

1280) Dan. 4, 24 לָהֵן מַלְכָּא מִלְכִּי יִשְׁפַּר עֲלָךְ וַחֲטָיָךְ בְּצִדְקָה פְרֻק וַעֲוָיָתָךְ בְּמִחַן עֲנָיִן הֵן תֶּהֱוֵה אַרְכָא לִשְׁלֵוְתָךְ׃ Vulg: Quam ob rem, rex, consilium meum placeat tibi, et peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum; forsitan ignoscet delictis tuis. Die rabbinischen Erklärungen stimmen mit dieser Übersetzung i. G. überein. Alle Bezugnahmen des Cäsarius auf diese Stelle hier anzuführen, ist unmöglich. Die Hauptstellen: M. 39, 2280, 2 cf. 2036, 4. — M. 67, 1076 B. — M. 39, 2336, 1 (M. B. P. Caes. h. 9). — M. 39, 2195, 3. — M. 39, 1947, 4. — M. 39, 2023, 1 usw.

1281) Vergl. Uhlhorn a. a. O. S. 208.

1282) M. 39, 2233, 4 (Bal. 4). — M. 39, 2338, 6 (M. B. P. Caes. hom. 9). — M. 39, 2265, 4 (M. B. P. Caes. hom. 21). — M. 39, 2331, 2 (M. B. P. Caes. hom. 22).

1283) M. 39, 1879, 8. — Caspari Kirch. Anecd. S. 216.

1284) Sirach, 3, 33 (resp. 3, 30: πῦρ φλογιζόμενον ἀποσβέσει ὕδωρ, καὶ ἐλεημοσύνη ἐξιλάσεται ἁμαρτίας) wird von Cäsarius immer in der Form angeführt: Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum, während die Übersetzung der Vulgata lautet: Ignem ardentem extinguit aqua, et eleemosyna resistit peccatis. M. 39, 2338, 6 (M. B. P. Caes. hom. 9). — M. 39, 2331, 2 (M. B. P. Caes. hom. 22). — M. 39, 2170, 6. — M. 39, 2195, 3. — M. 39, 2299, 4. — (M. 67, 1075 A).

1285) M. 39, 1878, 5. — M. 67, 1078 A.

1286) M. 39, 2232, 2 (Bal. 4) über Matth. 25, 31—46: Non enim ait: Venite benedicti, percipite regnum, quia res alienas non tulistis; sed, quia de rebus vestris eleemosynas erogastis. Sicut et ipsis a sinistris positis non erit dicturus, Discedite a me maledicti in ignem aeternum, quia fraudem fecistis, sed, Quia de substantia vestra pauperibus non dedistis. — M. 39, 1895, 3 (über dieselben Worte) Ergo nec illi qui ad dexteram erunt, ideo accepturi sunt, quia nunquam peccaverunt; sed quia peccata sua mundare eleemosynis studuerunt: et illi qui ad sinistram erunt, non ideo mittentur in ignem aeternum, quia peccatores fuerunt; sed quia peccata sua eleemosynis redimere (vergl. Dan. 4, 24!) noluerunt. Ac sic et illos largitas sola glorificabit, et istos sola sterilitas condemnabit: quia sicut impossibile est ut ullus homo esse possit sine peccato; sic per Dei misericordiam possibile est, ut bonis operibus et praecipue eleemosynis se unusquisque redimat a peccato. — Der zuletzt angeführte Sermo ist handschriftlich als cäsariensisch bezeugt.

dann keineswegs genügen;[1287]) der Herr selbst sagt, dass jedem nach seinen Werken vergolten werden solle, zum Glauben muss die Liebe hinzukommen, die sich vorzugsweise im Almosengeben zeigt. Der unwiderrufliche Urteilsspruch: „Gehet weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich nicht gespeist" wird uns deshalb so lange vorher kund gethan, damit wir ihn vermeiden sollen.[1288]) Wer sich jetzt warnen und zum Gutesthun antreiben lässt, entgeht nicht bloss dem Verderben, er empfängt auch reiche Belohnung. Wir lesen unter den Homilien des Cäsarius eine über das jüngste Gericht, welche vielleicht nicht von ihm selbst herrührt, aber jedenfalls zeigt, wie in seiner Schule die von ihm ausgegangenen Anregungen weiterwirkten. Wer alles, was nicht zum notwendigen Lebensunterhalt gehört, weggiebt (heisst es da), muss vergnügt und heiter sein. „Weshalb vergnügt? Weil er wenig giebt und viel empfängt. Er reicht eine Münze hin, und er erwirbt ein Königreich. Er teilt geringes Geld aus und wird das ewige Leben erhalten. Er giebt das Zeitliche, um das Ewige zu verdienen. Wenn dir ein zuverlässiger Mann sagte: Gieb mir eine Goldmünze, und ich werde dir hundert Dukaten wiedergeben — würdest du dann nicht mit Freuden die eine geben, um hundert zu erhalten? Wie viel mehr, da dir der Herr sagt: „Wer an den Armen austeilt, der leihet Gott!" (Spr. Sal. 19, 17). Gieb also Gott auf Erden, damit du es im ewigen Leben wiederbekommst. Siehe zu, dass einst, wenn du angesichts der Engel vor den Thron des ewigen Richters trittst, du mit ruhigem und freiem Gewissen sagen könnest: „Gieb, Herr, weil ich gegeben habe; übe Barmherzigkeit, weil ich es that. Ich habe erfüllt, was du befohlen hast: nun erfülle du, was du versprochen hast!"[1289])

Es fragt sich, ob es richtig ist, derartige Äusserungen so unbedingt zu verurteilen, wie es häufig geschieht. Thatsächlich hat der Vergeltungsglaube in dieser Form oder ähnlicher eine ungeheure Macht über die Gemüter ausgeübt, sowohl im nachexilischen Judentum wie im Islam und in der occidentalischen Christenheit. Wo dieser Glaube gänzlich zu schwinden beginnt, wie es in weiten Kreisen heute der Fall ist, werden die heillosen Folgen nicht lange auf sich warten lassen. Dass auf der anderen Seite bei derartigen Anweisungen, wie sie hier gegeben werden, die Gefahr nicht gering ist, die Religion zu einem Handelsgeschäft zu erniedrigen, der Selbstgerechtigkeit, der Lohnsucht und dem Pharisäersinn

---

1287) Die Stelle Jacob. 2, 26 wird von Cäsarius oft citiert und herangezogen. M. 39, 2233, 4 (Bal. 4). — M. 39, 2236, 5 (Bal. 12). — M. 39, 2234, 2 (Bal. 12). — M. 39, 1896, 6 und 1897, 6. — M. 39, 2238, 1 usw.

1288) M. 39, 1895, 1: Irrevocabilis enim sententia erit, quae a piissimo Deo ideo multo ante praedicitur, ut a nobis totis viribus caveatur. Si enim nos Deus noster vellet punire, non nos ante tot saecula commoneret.

1289) M. 67, 1077 C. — Diese Predigt ist unter dem Namen des Felicitarius Arelatensis überliefert (fehlt bei Smith und Wace). Vielleicht ist Cäsarius selbst der Verfasser, vielleicht auch ein Schüler desselben. Jedenfalls stammt der Schluss von ihm. Er findet sich fast ebenso M. 39, 2331, 3 (M. B. P. Caes. hom. 22): ... ut securi possimus in die judicii dicere: Da, Domine, quia dedimus: nos fecimus quod jussisti, tu imple quod promisisti. Quod ipse praestare dignetur etc.

die Thür zu öffnen, liegt freilich auf der Hand. Ebenso ist es bekannt, dass die genannte Gefahr in den folgenden Jahrhunderten nicht bloss gedroht hat. Die mittelalterliche Wohlthätigkeit beruht grösstenteils auf Selbstsucht. Aber wenn in der Zeit des Cäsarius der augenblicklichen, immer neuen Not abgeholfen werden sollte, konnte ein menschenfreundlicher Bischof, der sich täglich von mehreren Hundert Armen umlagert sah, nicht umhin, den Selbsterhaltungstrieb und das Streben nach eigener Glückseligkeit auch mit als Hebel zu benutzen, insbesondere dann nicht, wenn er überzeugt war, dass dieser Trieb und dieses Streben an und für sich berechtigt und dem Menschen vom Schöpfer mitgegeben sei. Jedenfalls waren Cäsarius und seine Schüler nach Kräften bemüht, die Gefahren, welche in solchen Anreizungen zur Wohlthätigkeit lagen, zu bannen. Die Augustinische Gnadenlehre, auch in der Form des Arausicanums, schloss jedes Pochen auf menschliches Verdienst aus. Ohne Liebe, wurde ferner gepredigt, helfen die Almosen nichts. Der Hochmut, hören wir von Cäsarius unermüdlich einschärfen, ist die Wurzel aller Sünde, ja recht eigentlich das Wesen derselben; wer also auf seine guten Werke stolz ist, hat gar kein Verdienst davon. Ausserdem wird die Lehre, dass Almosen die Sünden loskaufen, nach vielen Seiten hin beschränkt. Sie helfen nur dann, wenn der Geber zugleich von Sünden ablässt.[1290]) Ferner sind die Almosen nur ein Mittel gegen leichtere, kleinere Sünden.[1291]) Bei schwereren muss der ganze Apparat der Kirchenbusse in Anwendung gebracht werden, in welchem „reichliche Almosen" übrigens auch eine grosse Rolle spielen. Welche Sünden sind aber Capitalvergehen? Cäsarius giebt auf diese Frage keine deutliche Antwort. Er zählt eine ganze Reihe derselben auf[1292]), und es sind auch solche darunter, von denen nur sehr wenige Menschen ganz und gar frei sind, wie z. B. der Neid, sagt aber ausdrücklich, er nenne nicht alle, „um nicht Verzweiflung zu erregen" (!). An dieser Stelle legt der Bischof die Aufzählung zu Grunde, welche der Apostel Paulus Gal. 5, 19. 20 giebt. Meistens aber wird zur Bestimmung der Capitalverbrechen 1. Kor. 6, 9. 10 gebraucht.[1293]) Offenbar hält er aber diesen Lasterkatalog weder für vollständig noch für ohne weiteres kirchenrechtlich

---

1290) M. 39, 2226, 1 (M. B. P. Caes. hom. 17). — M. 39, 2270, 5 u. s.

1291) Die Almosen werden schon von Augustin als Heilmittel gegen die peccata minuta empfohlen M. 38, 88, 17. — Ähnlich Cäsarius M. 39, 1947, 7 u. 5.

1292) M. 39, 1946, 2 (M. B. P. Caes. hom. 8) quamvis Apostolus capitalia plura commemoraverit, nos tamen ne desperationem facere videamur, breviter dicimus, quae sint illa: sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia, . . . iracundia, et ebrietas . . . vergl. M. 39, 1758, 2.

1293) Die Verweisungen auf 1. Kor. 6, 9 f. sind bei Cäsarius überaus häufig: M. 39, 2308, 4 (Bal. 6). — M. 39, 2289, 2. — M. 39, 2297, 1. — M. 39, 2292, 2. — M. 67, 1087 D. — Caspari Kirchenhist. Anecd. S. 219. — M. 67, 1086 A. — Allein von 1. Kor. 6 v. 10 handeln die Stellen: M. 39, 2306, 6 (Bal. 5). — M. 39, 2310, 2 (Bal. 11). — Caspari Kirchenhist. Anecd. S. 221. — M. 39, 2309, 5. (Bal. 6). — M. 39, 2246, 2 (Bal. 2). — M. 67, 1080 CD. — M. 39, 2306, 6 (Bal. 5). — M. 39, 1947, 3.

verwertbar.[1294]) Die Grenze zwischen den Todsünden (Cäsarius gebraucht diesen Ausdruck nie, was auch seinen guten Grund hat)[1295]) und lässlichen Sünden ist eine fliessende. (Erst später taucht in der Schule des Cäsarius die Neigung auf, den polizeilichen Massstab auf das kirchliche Gebiet zu übertragen und „schwere Sünden" mit den bürgerlich todeswürdigen Verbrechen zu identifizieren.)[1296]) Unbedingt gewiss, dass die von ihm gespendeten Almosen ausreichend sind, oder gar Anspruch auf Lohn gewähren, kann also schon aus dem Grunde niemand sein, weil er möglicherweise eine schwere Sünde gethan hat, ohne sie als solche zu erkennen. Aber auch, wenn er ganz sicher wäre, nur kleinere Vergehen begangen zu haben, kommt er doch auch nach den reichlichsten Almosenspenden und bei dem vorsichtigsten Lebenswandel niemals zu dem Punkt, dass er sagen könnte, jetzt sei allen Verfehlungen Genüge geschehen. Denn was gehört alles unter die kleinen Sünden, wie schnell summieren sie sich! Das Zuviel im Reden und im Schweigen, der Genuss von Speise und Trank über das Notwendige, Säumigkeit im Besuch der Gefangenen und Kranken, Wohlgefallen an Schmeichelreden, übertriebene oder ungenügende Höflichkeit gegen Höhergestellte, ja selbst ungegründete Vermutungen über die Zukunft — alles das gehört unter die kleinen Sünden. Diese vollständig aufzuzählen ist unmöglich.[1297]) Kein Mensch ist von ihnen frei, auch die Heiligen nicht.[1298]) Und doch müssen sie alle durch Almosen gebüsst werden. Geschieht dies garnicht, oder nur unvollkommen, so droht das Fegefeuer. So bleibt uns zu guterletzt nur die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit. „Jedermann betrachte sich selbst wie er war seit der Zeit, als er zu denken anfing, wie viel er schuldig ist für das, was er schlecht gedacht, gesprochen und gehandelt hat. Er beachte die grosse Menge der Sünden und erwäge sorgfältig,

---

1294) Das Apostelwort neque maledici regnum Dei possidebunt schränkt Cäsarius M. 39, 1947, 3 (M. B. P. Caes. hom. 8) ein: Si cum omni facilitate vel temeritate maledicimus, rechnet er unter die peccata minuta. Ebenso ist Trunkenheit nur als Gewohnheitszustand und Zorn wenn er lange anhält, als crimen capitale betrachtet.

1295) Der Ausdruck „Todsünden", delicta mortalia, stammt von Tertullian, cf. de pudicitia c. 19 ed. Oehler I, 837 (vergl. Löning, Gesch. d. d. KR. I S. 256). Dort wird der Ausdruck delicta mortalia unter Hinweis auf 1. Joh. 5, 16 gebraucht, und sie heissen deshalb Todsünden, weil sie unwiderbringlich zum Tode führen, wenn sie nach der Taufe begangen werden (sie sind, im Gegensatz zu den leichten Vergehen, graviora et exitiosa, quae veniam non capiant). Cäsarius berücksichtigt die Schriftstelle 1. Joh. 5, 16 nirgends, gebraucht nie den Ausdruck mortale von Sünden und lehrt, dass jede Sünde durch das Bussinstitut getilgt werden kann.

1296) M. 67, 1080 CD (Schule des Cäsarius) Nemo se circumveniat, fratres, Omnis homo qui post baptismum mortalia crimina commiserit, hoc est homicidium, adulterium, furtum, falsum testimonium, vel reliqua crimina perpetraverit, unde per legem mundanam mori poterat, si poenitentiam non egerit, eleemosynam justam non fecerit, nunquam habebit vitam aeternam, sed cum diabolo descendet in tormenta.

1297) M. 39, 1946, 3 und 1947, 3 (M. B. P. Caes. hom. 8). — Eine andere Aufzählung der peccata minuta M. 39, 2220, 2 (M. B. P. Caes. hom. 13).

1298) M. 39, 2219, 4 (Bal. 2). — M. 39, 2225, 4 (Bal. 3).

wie viel jede einzelne wert ist. Er sehe zu, wie viel er schuldig ist für Lügen, Schwören, Meineide (Bruch des Versprechens), Schmähungen, üble Nachrede, Trunkenheit, Esslust, Üppigkeit, unreine Gedanken und unnütze Reden. Ein jeder betrachte alles dies und alles dem Ähnliche; dann wird er erkennen, wie viel Almosen er geben muss. Wenn wir auch alles hergäben, könnten wir doch alle unsere Sünden nicht loskaufen, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit überwöge. Daher lasst uns demütig, mit zerknirschtem und zerschlagenem Herzen thun soviel wir können und nicht um menschlichen Lobes willen, sondern wegen des Gebotes Gottes und der Betrachtung des ewigen Lebens geben, soviel wir können."[1299])

Wir lernten oben als Grundfehler des Mönchtums kennen, dass es das Übel bekämpft, als ob es Sünde wäre, nämlich durch Gebet statt durch gottvertrauende Arbeit, und die Sünde, als ob sie Übel wäre, nämlich durch asketischen Fleiss, anstatt durch das innerliche Ergreifen der Gnade Gottes in Christo. Hier sehen wir etwas Ähnliches. Ein religiöses Gut, und zwar das höchste, soll durch eine sittliche Pflichtleistung erworben werden. Der materiellen Not hinwiederum sucht man Herr zu werden durch die nicht ethisch vermittelte Wirkung rein religiöser Motive. Sowohl die Natur des Heilsgutes, wie die Beschaffenheit des irdischen Übels werden verkannt. Auch ein Cäsarius weiss nicht recht, weder was Sünde noch was Vergebung der Sünden ist. In echt römischer Skrupulosität klaubt er ängstlich an den äusseren Handlungen herum und sucht in den unschuldigsten Dingen nach etwas Verwerflichem. So erscheint ihm die Freude an der Musik als solcher, wie selbst dem Augustin, als sündhaft.[1300]) Hier ist er offenbar allzu fromm und allzu gerecht, worin nicht bloss der gesunde römische Volksinstinkt[1301]), sondern auch die heilige Schrift[1302]) eine Gefahr sieht. Aber den tiefen Ernst der Sache selbst, was es um die Sünde eigentlich ist, dass sie eben Feindschaft gegen Gott ist, hat er nur sehr unvollkommen erfasst. Ähnlich wie im nachbiblischen Judentum werden Religiosität und Sittlichkeit zersplittert und atomisiert. Nicht so sehr um die Sünde, als um eine Mannigfaltigkeit von Sünden handelt es sich, und wo die Vielheit einheitlich zusammengefasst wird, ist nicht die Beziehung auf Gott der herrschende Gesichtspunkt, sondern teilweise der hellenische Tugendbegriff, und mehr noch die römische Rechtsanschauung. So erscheinen die

1299) M. 39, 1892, 2 (nach den Hdschr. von Cäsarius).

1300) M. 39, 2220, 2 M. B. P. hom. Caes. 12 wird die voluptuosa delectatio aurium als sündhaft bezeichnet, womit die bekannten skrupulösen Äusserungen in Augustins Konfessionen über die Freude am Kirchengesang zu vergleichen sind.

1301) Auli Gellii noctes Atticae IV, 9: Nigidius Figulus, [† 44 v. Chr.] . . . refert versum ex antiquo carmine memoria hercle dignum: „Religentem esse oportet, religiosum nefas" . . . Hoc, inquit, inclinamentum semper hujusmodi verborum, ut vinosus, mulierosus, religiosus, nummosus, signat copiam quandam immodicam rei, super qua dicitur, quocirca religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur." Vergl. Heinr. Voigt, Fundamentaldogmatik, S. 22.

1302) Qoheleth 7, 16: אַל־תְּהִי צַדִּיק הַרְבֵּה וְאַל־ תִּתְחַכַּם יוֹתֵר לָמָּה תִּשּׁוֹמֵם׃

Sünden einerseits als Mängel und Verunstaltungen bei der Verwirklichung des, allerdings vom Schöpfer gewollten, Ideals, andrerseits als Störungen der, allerdings von Gott gegebenen, Rechtsordnung. Christus hat die Tilgung aller Makel ermöglicht und die Sühnung aller Rechtsstörungen dargeboten. Generell und potentiell wird durch die Sakramente der normale Zustand hergestellt, partiell und aktuell durch Glauben, Bussbekenntnis, Weinen, Fasten, Wachen, Beten, Versöhnlichkeit, ganz besonders durch Almosen und durch alle den Verfehlungen entgegengesetzte Tugendübungen. Es ist möglich, wenn auch überaus schwer, auf diesem Wege nicht nur alle Übertretungen wieder gut zu machen, sondern selbst einen Überschuss an Verdienst zu erwerben. Dieses Verdienst schliesst aber jeden Selbstruhm aus, denn nur durch die Gnade wird es ermöglicht, verwirklicht, erhalten und selbst belohnt. Genau genommen ist nämlich der Rechtsanspruch auf Lohn zwar ein zu erstrebendes Ziel, wird aber in Wirklichkeit nicht erreicht. Die Seligkeit der Vollendeten ist sowohl Gabe wie „Leistung" Christi. Da die Seligen in den Zustand der Vollendung gekommen sind, trotzdem dass sie gesündigt hatten, sollte man erwarten, bei Cäsarius das hohenpriesterliche Amt Christi stark betont zu finden. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Christus erscheint vorzugsweise als Gott gleichartiges Medium aller Offenbarungen vor seiner Menschwerdung, als Lehrer und sittliches Vorbild während seines Wandels auf Erden, als Herr der Kirche, Besieger des Teufels und Spender der Gnadenmittel in der gegenwärtigen Weltzeit, als Richter am Ende derselben und endlich als gott-menschlicher König mit dem Vater und dem heiligen Geiste in der Ewigkeit. Das königliche Amt Christi steht durchaus im Vordergrunde, schon das prophetische tritt zurück, das hohenpriesterliche wird ganz ungenügend gewürdigt. Nicht er erscheint als Mittler zwischen Gott und Menschen, sondern die Kirche. Nicht der Glaube an Christus verschafft das Heil, sondern der Gehorsam gegen ihre Anordnungen. Deshalb giebt es auch auf Erden keine Heilsgewissheit, sondern nur ein Streben nach Heil, keine gegenwärtige Rechtfertigung durch den Glauben, sondern nur die Hoffnung auf eine zukünftige Rechtfertigung durch den in der Liebe thätig gewesen Glauben, oder gar, wie es einmal sehr bezeichnend heisst, durch das mit Liebe thätige Almosengeben.[1303])

Cäsarius selbst muss also zugeben, dass der religiöse Zweck, um dessentwillen das Almosengeben von ihm so dringend empfohlen wurde, nur höchst unsicher und unvollkommen erreicht wird. Almosen und Sündenvergebung sind eben ganz ungleichartige Grössen. Der falsche Zweck verdarb nun auch wieder das Mittel. Wenn die Mildthätigkeit nicht das Übel bekämpfen, sondern das Vorhandensein desselben zur Erreichung andersartiger Ziele benutzen will, steht sie mit ihm im Bunde. Wenn Almosen nötig sind, um das höchste religiöse Gut zu erlangen,

---

1303) M. 39, 1958, 3: Certe videtis, quod in lectione evangelica nihil aliud Dominus nominaverit de universis virtutibus, nisi solam eleemosynam, quae cum charitate operatur. Vergl. Gal. 5, 6 Vulg.: Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per charitatem operatur.

so ist auch die Armut dazu nötig, ohne die es keine Almosen giebt. Ein wahres Glück, dass Arme da sind, sonst gäbe es keine Vergebung der Sünden! Wirklich lesen wir bei Cäsarius die befremdenden Worte: „Wenn kein Armer wäre, würde niemand Almosen geben, niemand Vergebung der Sünden empfangen."[1304]) Natürlich darf man rednerische Ausführungen nicht pressen.[1305]) Ohne Zweifel würde sich der Arelatenser bei der Abfassung von Canones eines Konzils anders ausgedrückt haben. Er selbst lehrt, dass nicht nur in Geld-Geben die Mildthätigkeit liege, sondern auch im Vergeben[1306]), dass der gute Wille, die Liebe, die Geduld des Armen ebenso gottgefällig und sündentilgend sei, als das Almosen des Reichen.[1307]) Trotzdem befinden wir uns in dem angeführten Worte schon auf dem Wege zu den Sätzen des Thomas von Aquino, die innerliche Richtung des Willens und Herzens reiche nicht hin, um aus dem Schatz der Kirche Ablass zu empfangen. Geld sei nun einmal stipuliert, so sei denn die Geldzahlung für den heilsamen Erfolg unerlässlich.[1308]) Jedenfalls aber lag dem Cäsarius und seiner ganzen Zeit der gesunde Gedanke fern, dass dem Armen dauernd nur dann geholfen

---

1304) M. 39, 2330, 2 (M. B. P. Caes. hom. 22): Si enim pauper nullus esset, eleemosynam nemo daret, indulgentiam nemo reciperet.

1305) Vergl. G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in d. a. K. S. 288f. — S. 299.

1306) M. 39, 2266, 5 (M. B. P. Caes. hom. 21): Et quia duo sunt eleemosynarum genera, unum quod pauperibus erogamus, aliud quod vicinis vel fratribus nostris quotiescumque in nobis peccaverint, indulgemus: utrumque Deo auxiliante faciamus; quia unum sine alio nihil prodest etc. — M. 39, 2259, 1 und 2260, 1 (Bal. 9): Pius et misericors Dominus sciens fragilitatem generis humani sine qualibuscumque peccatis praesentem vitam non posse transigere, talia medicamenta dignatus est providere, quae non solum divites, sed etiam pauperes possint peccatorum suorum vulneribus adhibere. Quae autem sunt ista medicamenta? Illa utique duo, de quibus Dominus dixit, „Date, et dabitur vobis, dimittite et dimittetur vobis [Luc. 6, 37 s.] „Date et dabitur vobis" pertinet ad eleemosynam, quae datur esurientibus, nudis atque captivis. „Dimittite et dimittetur vobis" pertinet ad eleemosynam, per quam indulgetur omnibus inimicis. Auch der Ärmste kann durch Versöhnlichkeit Vergebung erlangen, nach Matth. 6, 12. 14. 15. — M. 39, 2331, 3 (M. B. P. Caes. hom. 22): Et quia, sicut frequenter admonui, duo sunt eleemosynarum genera, unum bonum, aliud melius: unum ut pauperibus buccellam porrigas, alterum ut peccanti in te fratri cito indulgeas: ambo eleemosynarum genera implere auxiliante Domino festinemus; ut ad aeternam indulgentiam, et ad Christi veram misericordiam pervenire possimus. — M. 39, 2252, 5 usw.

1307) M. 39, 2337, 5 (M. B. P. Caes. hom. 9): Accipe ergo et fideliter tene praeclarum ac praecipuum tertium genus eleemosynarum. Sit in te bona voluntas, omnes homines dilige sicut te ipsum, pro omnibus ora, et hoc illis desidera quod et tibi: et clamatur tibi ab angelis: „Pax hominibus bonae voluntatis" (Luc. 2, 14). Et quia bona voluntas ipsa est charitas, si illam habere volueris, impletur in te, quod scriptum est: Charitas operit multitudinem peccatorum (1. Petri 4, 8). — M. 39, 2330, 2 und 2331, 2 (M. B. P. Caes. hom. 22): Potuit enim Deus omnes homines divites facere; sed nobis per pauperum miseriam voluit subvenire: ut et pauper per patientiam, et dives per eleemosynam possint Dei gratiam promereri.

1308) Thomae Aquinatis Summa Theol. IV qu. 25 bei H. Hering, D. Liebesth. des MA. nach d. Kreuzz., S. 26.

werde, wenn man ihm Arbeit verschaffe, dass der Besitz, auch der reichliche, an und für sich ein Gut sei, nicht deshalb, weil man sich dadurch Sündenvergebung erkaufen könnte, sondern weil er Gelegenheit giebt, gemeinnützige Unternehmungen ins Leben zu rufen, die Vielen eine sorgenfreie Existenz ermöglichen. Durch das massenhafte Almosengeben aber, wie es im Mittelalter herrscht, wird die Bettelei gross gezogen. Um die Thätigkeit des Cäsarius auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit gerecht zu beurteilen, wird man beachten müssen, dass er im grossen und ganzen durch sein unaufhörliches Dringen auf Verinnerlichung, auch beim Almosengeben, das Falsche und Ungesunde in der damaligen Praxis keineswegs gesteigert, in positiver Weise aber zur Abhilfe der herrschenden Not gethan hat was er konnte.

Für die Ausbildung der christlichen Liebesthätigkeit sind die Klöster von grosser Wichtigkeit gewesen.[1309]) Das Nonnenkloster, welches Cäsarius um 512 stiftete, diente auch diesem Zwecke und zwar in doppelter Weise: einmal, insofern es Kranken und Notleidenden Unterstützung oder Pflege bot[1310]), — schon der Eintritt in das Kloster war oft mit grossartigen Spenden an die Armen verbunden —[1311]), vor allem aber dadurch, dass Jungfrauen, Witwen und Frauen hier Schutz und Heim fanden. Auch dem Unterricht war die Thätigkeit der Nonnen gewidmet. Die Kinder durften nicht unter sechs bis sieben Jahre alt sein, weil Cäsarius nicht wollte, dass das Kloster eine Kleinkinder-Pflegeanstalt werde.[1312]) Wahrscheinlich fürchtete er, die Erstrebung des eigentlichen Klosterideals könnte dadurch leiden. Ebenso lehnte er es ab, dass grössere Kinder zur Erziehung ins Kloster geschickt würden, die dasselbe später wieder verlassen sollten.[1313])

Als Cäsarius um das Jahr 512 sein Nonnenkloster stiftete, hatte er wenig Vorgänger auf diesem Gebiet. Wohl gab es zahlreiche s. z. s. private Asketinnen, die zu Hause blieben, aber in ihrer Kleidung als „Religiöse“ sich von andern ihres Geschlechts unterschieden.[1314]) Was Gallien betrifft, wissen wir jedoch nur von einem Nonnenkloster, in Massilia. Cäsarius hat seine Schwester, welcher er die Leitung jener seiner Lieblingsschöpfung zugedacht hatte, in der dortigen Anstalt ausbilden lassen.[1315])

1309) Vergl. Uhlhorn, Die christl. Liebesth. in der a. K. Kap. V „Klöster“ S. 332—354.

1310) Caes. Reg. ad virg. c. 40 M. 67, 1115 ... si abbatissa ut assolet, cum salutatoribus occupata fuerit. Diese salutatores bestanden ohne Zweifel vorzugsweise aus Bedürftigen, die vom Kloster beschenkt wurden.

1311) M. 67, 1107 D vergl. Uhlhorn, a. a. O., S. 306 ff. über Paulinus von Nola.

1312) M. 67, 1108 C.

1313) Ibd. 1108 D.

1314) Dass manche weibliche Asketen zu Hause die mutatio vestium vornahmen, zeigt das vierte Kapitel der Nonnenregel des Caes. (M. 67, 1107 D): Quae autem viduae, aut maritis relictis, aut mutatis vestibus ad Monasterium veniunt, non excipiantur, nisi etc. Vergl. conc. Aurel. V c. 19 (Bruns II, 213): vel illae quae in domibus propriis tam puellae quam viduae commutatis vestibus convertuntur ...

1315) Vita Caesarii I c. 25 (18) M. 67, 1013 B: ... monasterium ..., quod sorori suae parare coeperat ... ibd. C: evocatque e Massiliensi monasterio venera-

Ob das Massiliensische Kloster eine geschriebene Regel besass, wissen wir nicht; wahrscheinlich begnügte man sich dort mit der lebendigen Tradition aus Cassians Zeiten, und diese wurde durch regelmässige Lektüre in den Schriften dieses Klostervaters und ihrer Epitomatoren rege erhalten. Cäsarius aber hatte die Notwendigkeit schriftlich fixierter Regeln für die damalige Zeit des bereits erlahmenden asketischen Enthusiasmus als Abt kennen gelernt. So verfasste er denn die älteste uns bekannte Nonnenregel. Keine andere Schrift des Arelatensers hat bei der Mitwelt und während der nächstfolgenden Generationen eine solche Berühmtheit genossen wie diese: sie entsprach einem dringenden praktischen Bedürfnis.

Unausgesetzt hat Cäsarius die letzten drei Dezennien seines Lebens jener Anstalt die grösste Sorgfalt zugewandt. Auf sie konzentriert sich sein Interesse, je mehr die kirchenpolitische Wirksamkeit bei der Ungunst der Zeit und der körperlichen Gebrechlichkeit des Alters zurücktreten muss. In seinem Testament ist weit mehr vom Nonnenkloster als von dem Bistum die Rede; in den letzten Lebenstagen lässt er sich noch einmal in das Kloster tragen, um dort Worte des Abschieds, des Trostes und der Mahnung zu spenden.[1316] Unermüdlich ist er darauf bedacht, die besten Einrichtungen für das Zusammenleben der Nonnen zu treffen. Schon das gewaltige Anwachsen der Anstalt aus kleinen Anfängen[1317] machte Veränderungen der ursprünglichen Ordnung notwendig: 200 Nonnen waren versammelt, als Cäsarius Abschied nahm. Als die Anstalt so ins grosse wuchs, musste sich die Notwendigkeit herausstellen, neue Ämter einzurichten. Cäsarius sagt selbst, dass er mit der Regel wiederholt allerlei Versuche machte: nicht alle bewährten sich.[1318] Schliesslich fasste er in einer „Recapitulatio" das zusammen, was Bestand haben sollte. Sein ganzes Bestreben war darauf gerichtet, etwas Dauerndes zu hinterlassen.

In den gebräuchlichsten Drucken zerfällt die Nonnenregel in zwei Teile; aber es ist längst eingesehen, dass mindestens vier Bestandteile vorliegen, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind. Der vierte, bestehend aus einer wörtlichen Entlehnung aus der Benediktiner-Regel, ist unecht. Die letztere stellt eine viel spätere Phase in der Entwickelung des Klosterwesens dar.[1319] Dort ist alles fest und bestimmt. Bei

---

bilem germanam suam Caesariam, quam inibi ideo direxeret, ut disceret quod doceret etc.

1316) Vita Caesarii II c. 41 M. 67, 1041 A—C.

1317) V. Caes. I c. 25 (18) M. 67, 1013 C.

1318) Recap. Regulae Praef. M. 67, 1115 D: Cum . . . in exordio institutionis monasterii vobis regulam fecerimus, multis tamen postea vicibus ibi addidimus vel minuimus etc.

1319) Nebenbei sei bemerkt, dass ich nicht glauben kann, die Regula Benedicti sei uns in ihrer ursprünglichen Form erhalten. c. 55 ed. Schmidt p. 56 lesen wir in allen Handschriften über die Kleider und Schuhe: De quarum (rerum omnium) colore aut grossitudine non causentur monachi; sed quales inveniri possunt (possint) in provincia, qua habitant (degunt), aut quod vilius comparari potest (comparare possunt.) Wie konnte Benedikt wissen, dass sich seine Regel über

Cäsarius begegnet man überall Schwankungen, Widersprüchen, Versuchen. Aber gerade sie sind anziehend, denn sie zeigen lebendige geistige Strömungen. Hier belauschen wir das Werden und Entstehen des abendländischen Klosterwesens, wir beobachten die stille Arbeit eines durch Gewissenhaftigkeit und liebevolle Fürsorge grossen Mannes.

Der älteste Bestandteil der Nonnenregel zeigt enge Verwandtschaft mit der Mönchsordnung, welche Cäsarius verfasste, ehe er Bischof wurde. Wie jene wird er beherrscht von dem Gedanken der christlichen Vollkommenheit.[1320]) Um zu dieser zu gelangen, schlägt man nach Cäsarius den besten und sichersten Weg ein durch Eintritt in das Kloster, durch Verzicht auf allen Besitz, durch Demut, Enthaltsamkeit, stille Arbeit, pünktliches Gebet und Betrachtung des göttlichen Wortes. Nicht überall sonst steht dieser Gedanke an der Spitze. Bei Benedikt ist der Grundgedanke: „Gehorsam gegen das Gesetz der Genossenschaft verbürgt das Heil.“[1321]) Was der antike Staat dem Bürger, was die Kirche dem Katholiken, das soll dem Mönch das Kloster sein. — Ausser der Mönchsregel ist im ersten Teil vor allem die Schriftstellerei des Cassian als Quelle benutzt. Cäsarius schliesst sich hier ebenso an die „Institutionen“ des Massiliensers an, wie er in seinen Predigten die Leistungen des Rejensers zu verwerten suchte. Wie Cäsaria zu Marseille ausgebildet wurde, so ist das Arelatenser Nonnenkloster eine Fortsetzung massiliensischer Einrichtungen. Die südgallische Frömmigkeit soll zu Arles gepflegt werden. Endlich ist in diesem Teil die Benutzung der Regel des Macarius deutlich erkennbar. Darin zeigt sich ein Nachhall der Einwirkung des orientalischen Mönchtums auf das Abendland. Dieser Einfluss ist aber im 6. Jahrhundert ein schwacher, künstlich vermittelter geworden.

Der zweite Hauptteil, offenbar zu einer späteren Zeit entstanden, zeigt reiche Ausbildung der Klosterämter. Die Anstalt steht jetzt nicht mehr in den Anfängen, sondern hat eine schöne Blüte erlangt. Um so notwendiger ist es, feste Ordnungen einzurichten, Einheit und Einigkeit zu pflegen. Viele positive Vorschriften dieses Teils entstammen offenbar den praktischen Erfahrungen, die man inzwischen im Nonnenkloster gemacht hat. Zugleich treffen wir hier aber die genaueste Anlehnung an Augustin. Schon die früheren Festsetzungen zeigen, dass der Verfasser den Brief des Bischofs von Hippo an die Nonnen gekannt hat. Dieser ist kurz nach der Überwindung der donatistischen Kirchenspaltung geschrieben, als Streitigkeiten zwischen der Äbtissin Felicitas und dem Propositus des Klosters, Bischof Rusticus, ein afrikanisches Nonnenkloster zu zerrütten drohten. Die Schwestern standen auf Seiten des Bischofs

---

verschiedene Provinzen mit verschiedenem Klima ausbreiten würde? Diese Anordnungen setzen die grosse Ausbreitung der Regel voraus, welche sie erst seit 580 fand. (Vergl. K. Müller K. G. I, 317.) Ähnliche Gedanken legt c. 21 nahe.

1320) Reg. ad virg. c. 4 M. 67, 1107 D vergl. mit Reg. ad mon. c. 1 M. 67, 1099 B.

1321) Vergl. den Auspruch des Petrus Damiani über die Benediktinerregel (bei Gellert II, S. 18): Magis ad discendam oboedientiam, quam ad peragendam poenitentiam regula huius scholae cognoscitur instituta.

und wollten ihre Äbtissin absetzen. Augustin hatte in einem früheren Brief den Bischof und die Äbtissin zur Verträglichkeit ermahnt[1322]), aber damit liess er es nicht genug sein. Immer gewohnt, alle persönlichen Vorkommnisse in ihrer ganzen psychologischen Tiefe zu erfassen, sich ihrer innerlich zu bemächtigen und sie zu verarbeiten, um von da aus religiös zu wirken, nahm er auch diesen an sich unbedeutenden Vorfall zum Ausgangspunkt für ein höchst bedeutendes Schreiben. Sein Brief an die Nonnen hat in der Geschichte des abendländischen Klosterwesens eine grosse Rolle gespielt. Die sogenannte regula Augustini hat ihn in Paragraphen zerstückt, er bildet eine wichtige Quelle für die Regel des Benedikt von Nursia. Für Cäsarius lag es um so näher, sich seiner zu bedienen, weil hier auf die Bedürfnisse des weiblichen Geschlechts besondere Rücksicht genommen war, und es sonst auf dem Gebiet der Nonnenregeln keine Vorarbeiten gab. Der Grundgedanke der Augustinischen Klosterordnung ist nicht ganz derselbe als der ursprünglich Cäsariensische. Der Bischof von Arles hat so sehr die einzelne Seele im Auge, dass er — so viele Jahrhunderte vor seinem Landsmann Bernhard von Clairvaux! — Worte des Hohenliedes kühn auf das mystische Liebesverhältnis des einzelnen Menschenherzens zu dem Erlöser anwendet.[1323]) Bei Augustin fällt aller Nachdruck auf die Gemeinschaft der Klosterinsassen untereinander. Aber er will nicht (wie Benedikt von Nursia), dass der Einzelne, wie es die antike Anschauung verlangte, in dem beherrschenden Ganzen, das der Idee nach eher ist als seine Teile, aufgehe und untergehe. Der grosse Afrikaner knüpft vielmehr an die urchristliche Gemeinde der apostolischen Zeit an. Von dieser soll die Klostergenossenschaft ein Abbild werden. Nicht um sich im Gehorsam zu üben (wie bei Benedikt), oder um die Vollkommenheit zu erreichen (wie bei Cäsarius), sollen die Einzelnen auf alles Eigene verzichten, sondern weil sie alle den hohen Beruf zu erfüllen haben, ein Herz und eine Seele zu sein wie einst die Gemeinde zu Jerusalem, wo niemand von einer Sache sagte, dass sie sein sei, sondern sie hatten alles gemein. Je mehr das Nonnenkloster zu Arles anwuchs, je grösser die Gefahr wurde, dass Übelstände, welche Cäsarius auf Lérins kennen gelernt hatte, sich wiederholten, um so wichtiger mussten dem Bischof von Arles diese Gedanken werden. So hat er sich denn im zweiten Teil seiner Regel auf das engste an den Brief Augustins angeschlossen. Er bemüht sich, den paränetischen Charakter der Ausführungen seiner Vorlage in einen legislatorischen umzugestalten. Dabei wagt er aber in pietätvoller Bescheidenheit nicht, die Form des redegewaltigen Meisters wesentlich umzugestalten, sondern begnügt sich, die Augustinischen Sätze hin und wieder durch Einschaltung begründender Bibelstellen oder anderer Zusätze zu unterbrechen. Dabei lässt sich durch Vergleich mit den übrigen Schriftwerken des Cäsarius beobachten, wie gross bei ihm die Zahl der in fast stereotyper

---

1322) Augustini ep. 210 (ed. Maur. 1688 II col. 780 s.).

1323) Prolog. S. Caesarii ad virgines M. 67, 1106 D: Jugiter in monastern cellula residentes visitationem Filii Dei assiduis orationibus implorate, ut postea cum fiducia possitis dicere: Invenimus quem quaesivit anima nostra.

Weise von ihm wiederholten Lieblingsformeln, charakteristischen Redewendungen, Gedankenverbindungen und Sentenzen ist. In der damaligen Litteraturepoche wird auch das Originale schnell schablonenhaft. Wenn ein Schriftsteller für einen Gedanken eine feste Form gefunden hat, hält er mit einer gewissen Ängstlichkeit daran fest, gleichsam als sei die lateinische Sprache zum spröden Material geworden, das bei häufiger Umformung zu zerbrechen drohe.

Eine dritte Bearbeitung der Vorschriften für das Nonnenkloster nahm Cäsarius vor, als er um das Jahr 534 die Rekapitulation verfasste. Er will jetzt die Hauptsache noch einmal als unverbrüchlich einschärfen. Fremde Quellen scheinen nicht benutzt zu sein. In diesem Teil überwiegt das Anstaltlich-Praktische.

Ein vierter Bestandteil wird durch die Fasten- und Kultus-Ordnung gebildet. Cäsarius sagt selbst, dass die letztere im wesentlichen aus Lérins stamme.[1324]) Hier sehen wir das Walten des poetisch-enthusiastischen Geistes, den wir oben bei der Beschreibung des Lebens auf der Klosterinsel zu schildern versuchten.

Vielleicht ist die Regel, wie sie uns vorliegt, nicht bloss in vier, sondern in weit mehr Zeitabschnitten entstanden. Wenn der fromme Bischof auch sich selbst bei Feststellung seiner Ordnungen eine Art Inspiration zuschreibt[1325]), so liess er sich doch das „Dies diem docet“ gesagt sein und änderte und besserte weiter, bis er in der Recapitulatio erklärte, dies sei das allerletzte Mal. Trotz dieser Erklärung ist es nicht unmöglich, dass er ähnliche schon früher erlassen hatte, und dass er nach denselben doch noch den einen oder den andern Zusatz gemacht hat. Ein gewisses Kriterium für die endgültige Form bietet die Nonnenregel des Nachfolgers Aurelianus von Arles, welche so eng, man möchte sagen sklavisch, an die Cäsariensische sich anschliesst, dass ihre Überlieferung zur Textkritik derselben herangezogen zu werden pflegt, und dass sie für schwierige Stellen eine Art Kommentar bildet.

Cäsarius selbst giebt als einen Zweck seiner Regel an, die Art und Weise festzustellen, nach welcher die „Älteren“ und die „Jüngeren“ angemessen zusammen leben können.[1326]) Die „Älteren“, d. h. alle die, welche bereits eine längere Reihe von Jahren im Kloster (oder als „Religiöse“ ausserhalb des Klosters) verlebt haben, bilden zunächst eine

---

1324) A. S. Boll. Jan. I p. 735b: Ordinem etiam quomodo psallere debeatis ex maxima parte secundum regulam monasterii Lyrinensis in hoc libello iudicavimus inserendum.

1325) Recap. Prooen. M. 67, 1117 A: Quantum enim diligenti experimento capere potuimus, ita Deo inspirante temperata est regula ipsa, ut eam cum Dei adjutorio ad integrum custodire possitis, et ideo coram Deo et angelis ejus contestamur, ut nihil ibi ultra mutetur aut minuatur.

1326) Caes. reg. ad virg. Praef. M. 67, 1107 B: Quia multa in monasteriis puellarum aut monachorum instituta (dieser Ausdruck beweist noch nicht das Vorhandensein schriftlicher Regeln) distare videntur, elegimus pauca de pluribus, quibus seniores cum junioribus regulariter vivant et spiritualiter implere contendant, quod specialiter suo sexui aptum esse perspexerint.

besondere Schwestern-Klasse. Sie machen die Aristokratie der Klostergenossenschaft aus, und obwohl keine besonderen Vorschriften darüber existieren, ist doch anzunehmen, dass sie sich bei wichtigeren Angelegenheiten gemeinsam verständigten. Auch in den Fällen, wo körperliche Gebrechlichkeit die altgedienten Nonnen zur Übernahme besonderer Leistungen ungeschickt machte, ehrte man ihre Würdigkeit und schätzte ihre Erfahrungen. Wo aber keine besonderen Hindernisse im Wege standen, betrachtete man die Älteren als berufen, das Anstaltsleben in irgend einer Weise zu leiten. Aus ihrem Kreise wurden die Verwalterinnen der Ämter genommen, und diese heissen in besonderem Sinne seniores. Sie bilden mit der Äbtissin zusammen die Amtsaristokratie. Demütiger Gehorsam wird den Jüngeren nicht nur der Äbtissin gegenüber, sondern in ganz derselben Weise auch im Verkehr mit den übrigen Würdenträgerinnen des Klosters zur Pflicht gemacht.[1327]) Die wichtige Vorschrift Benedikts, dass bei bedeutenderen Entscheidungen alle zur Beratung zugezogen werden sollen „weil der Herr oft einem Jüngeren eingiebt, was besser ist“[1328]) vermissten wir schon in der Mönchsregel des Cäsarius. Sie fehlt auch hier.

Unter den seniores nimmt die Äbtissin, „die Mutter des Klosters“, oft schlechthin Mater genannt, die erste Stelle ein. Sie wird von der Praeposita unterschieden, während bei Augustin die Vorsteherin des Klosters zugleich den letzteren Namen führt.[1329]) Noch mehr als bei Augustin geschieht, betont Cäsarius, dass alle „nächst Gott“ der Äbtissin zu gehorchen haben; er rückt diese überhaupt weit mehr als es dort geschieht in den Mittelpunkt. Der Mutter liegt die Sorge für das Seelenheil aller ihrer Untergebenen ob[1330]): darum ist vor allen Dingen nötig, dass sie um alle Vorkommnisse im Kloster weiss, dass mit der grössten Offenheit ihr alles mitgeteilt wird. Sie verhängt Strafen und beaufsichtigt

---

1327) Reg. ad virg. c. 3 M 67, 1107 C . . . quae Deo inspirante convertitur . . . uni ex senioribus tradita annum integrum in eo quo venit habitu perseveret. — c. 6 M. 67, 1108 D: Nemo sibi aliquid operis . . . eligat faciendum; sed in arbitrio senioris erit, quod utile prospexerit imperandum. — c. 28 M. 67, 1112 B: Ad cellarium, et at posticium vel lanipendium tales a seniore eligantur etc. — c. 29 ibd. jubente seniore fiat, quod opus fuerit (die Vorlage, Augustin l. c. col. 786 D: jubente Praeposita). — c. 31 M. 67, 1113 B: Juniores praecipue senioribus deferant. — c. 37 M. 67, 1114 D: praesente formaria vel qualibet seniore. — c. 39 M. 67, 1115 A: dispensante aut jubente seniore. An der letzten Stelle sind Äbtissin, Pröpstin, Primicaria und Formaria gemeint.

1328) Reg. Benedicti c. 3 ed. Schmidt p. 12: Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est.

1329) Augustini epist. 211 c. 15. l. c. col. 787 D: Praepositae tanquam matri obediatur. Ibd. c. 4. col. 782 E: non desiderabitis mutare Praepositam . . . quae vos mater non utero, sed animo suscepit. — Auch Cäsarius gebraucht das Wort praeposita einmal in weiterem Sinne. c. 31 M. 67, 1113 C (Zusatz zu Augustin).

1330) Caes. reg. ad virg. c. 25 M. 67, 1111 C: monasterii mater necesse habet pro animarum salute sollicitudinem gerere. — Aber auch von der Präposita heisst es, sie solle daran denken, dass sie einst vor Gott für alle Rechenschaft abzulegen habe.

die Büssenden; sie sorgt für die Kranken.[1331]) Bei Benedikt ist die Stellung des Abtes insofern ähnlich, als diesem „die schwierige und dornenvolle Aufgabe" zugeteilt wird „Seelen zu leiten"[1332]); aber dort überwiegt der Amtsbegriff. Er ist „Christi Stellvertreter im Kloster", woran, sonderbarerweise, jedesmal gedacht werden soll, sobald man den Namen „Abt" ausspricht (Röm. 8, 15).[1333]) Bei Cäsarius herrscht die Voraussetzung einer besonderen charismatischen Begabung der Äbtissin, um derentwillen sie zu dem Amt erwählt worden ist.[1334]) Sie hat deshalb in besonderem Sinne das Prädikat sancta, während die Pröpstin nur venerabilis heisst.[1335]) Die Äbtissin besetzt die Ämter der Kellermeisterinnen, Thürhüterinnen, Arbeitsvorsteherinnen.[1336]) Sie selbst bestimmt im grossen und ganzen was gearbeitet werden soll[1337]), während die Pröpstin und Wollverwalterin das Einzelne anordnen. Der Äbtissin liegt in Gemeinschaft mit dem Provisor die Vermögensverwaltung des Klosters ob[1338]), sie bestimmt, was angeschafft werden soll[1339]), und verteilt die Kleidung[1340]), sie hat auch dafür zu sorgen, dass guter Wein im Keller ist.[1341]) Ihrem Ermessen ist es anheimgestellt, ob und wann eine neu Eingetretene eingekleidet werden soll.[1342]) Eine ihrer Hauptaufgaben ist es, den Verkehr mit der Aussenwelt zu unterhalten: sie em-

1331) Caes. reg. ad virg. c. 22 M. 67, 1110 D, 1111 A. — Ibd. c. 23 M. 67, 1111 B. — c. 33 M. 67, 1114 B. — c. 40 M. 67, 1115 B. — c. 31 M. 67, 1113 C. — c. 30 M. 67, 1113 A.

1332) Reg. Ben. cap. 2 ed. Schmidt p. 11: Meminere debet semper abbas quod est ... sciatque quam difficilem et arduam rem suscepit, regere animas etc.

1333) Ibd. p. 9: Christi enim agere vices in monasterio creditur (abbas), quando ipsius vocatur pronomine (praenomine), dicente apostolo: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: abba, pater.

1334) Caes. reg. ad virg. recap. 12 M. 67, 1118 C (von der Wahl der Äbtissin) omnes Christo inspirante, unanimiter sanctam spiritalem eligite, quae et regulam monasterii possit efficaciter custodire, et supervenientibus responsum cum aedificatione et compunctione, et cum sancto affectu sapienter valeat reddere; ut omnes homines, qui vos cum grandi fide et reverentia pro sui aedificatione expetunt, Deum uberius benedicant, et de vestra electione, et de illius quam eligitis conversatione spiritualiter gratulentur.

1335) Caes. reg. ad virg. c. 39 M. 67, 1114 D ... te, sancte mater, et te, venerabilis quaecunque fueris praeposita ... admoneo etc. — Ibd. c. 48 M. 67, 1116 C: Te vero sanctam et venerabilem monasterii matrem, et te praepositam sanctae congregationis ...

1336) Ibd. c. 28 M. 67, 1112 B.

1337) Ibd. c. 27 M. 67, 1112 B. — c. 6 M. 67, 1108 D.

1338) Ibd. c. 19 M. 67, 1110 A (Zusatz zu Augustin l. c. col. 783 C). — Ibd. c. 25 M. 67, 1111 C. — Ibd. c. 39 M. 67, 1115 B.

1339) Caes. reg. ad virg. recap. 10 M. 67, 1118 B. — Vergl. reg. c 26 M. 67, 1112 A.

1340) Caes. reg. ad virg. c. 25 M 67, 1112 A.

1341) Ibd. c. 28 M. 67, 1112 C.

1342) Ibd. c. 3 M. 67 1107 C: De ipso tamen habitu mutando, vel lecto in schola habendo sit in potestate prioris (d. i. der Äbtissin); et quomodo personam vel compunctionem viderit, ita vel celerius vel tardius studeat imperare. — Vergl. recap. 8 M. 67, 1118 B.

pfängt z. B. Besuche und führt die Korrespondenz.[1343]) Aber auch sie ist der Regel unterworfen. Nur im äussersten Notfall darf sie für sich allein etwas essen[1344]), sie soll keine Magd zu ihrer Bedienung haben[1345]), nur in Begleitung anderer Nonnen darf sie in das Besuchszimmer gehen.[1346]) Diese und ähnliche, ins Kleinliche ausartende Vorschriften sind nur der Ausdruck dafür, dass die Äbtissin dastehen soll als Hüterin der Regel, ja als die Verkörperung derselben. Zugleich mit der Präposita wird sie von Cäsarius beschworen, sich durch keinerlei Drohungen, Widerspruch oder Schmeichelreden bewegen zu lassen, etwas an der heiligen, geistlichen Regel zu mindern.[1347])

Die Pröpstin steht überall der Äbtissin zur Seite. Wie sie gewählt oder ernannt wird, ist nicht gesagt, vielmehr setzt dies Cäsarius als bekannt voraus. Wahrscheinlich bekleidete jedesmal die älteste Insassin des Klosters diese Stellung und, wenn diese etwa krank oder gebrechlich war, die nächstälteste. Auch dieser Vorsteherin gegenüber wird allen Gehorsam eingeschärft[1348]); Ermahnungen, das Kloster richtig zu leiten, richtet Cäsarius an sie sowohl wie an die Äbtissin.[1349]) Nur diese beiden sind von dem abwechselnd verwalteten Küchendienst ausgenommen.[1350]) Die Präposita hat darauf zu achten, dass die Arbeiten richtig ausgeführt werden.[1351]) Wenn die Nonnen Wünsche haben, deren Gewährung bei der Äbtissin liegt, so haben sie solche zunächst der Pröpstin kund zu thun.[1352]) Diese hat darauf zu achten, dass bei der Einlieferung der Nahrungsmittel keine Unordnungen eintreten, dass der Wein richtig in den Keller kommt, usw.[1353])

Die Unterweisung der jüngeren Nonnen liegt der Formaria ob, welche ihren Namen daher führt, weil sie für die Ausbildung derselben zu sorgen hat. Sie wird von anderen älteren Nonnen unterstützt resp. vertreten.[1354]) Die Registoria verwaltet sämtliche Schlüssel der Wirt-

1343) Caes. reg. ad. virg. c. 25 M. 67, 1111 C. — c. 40 M. 67, 1115 B. — recap. 6 M. 67, 1118 A usw.

1344) Caes. reg. ad virg. c. 38 M. 67, 1114 D.

1345) Ibd. c. 4 M. 67, 1108 C.

1346) Ibd. c. 35 M. 67, 1114 B.

1347) Ibd. c. 43 M. 67, 1116 C.

1348) Ibd. c. 32 M. 67, 1113 D.

1349) S. oben Anm. 1335.

1350) Caes. reg. ad virg. c. 12 M. 67, 1109. Die Vorschriften, welche in der regula Benedicti c. 35 über den Wochendienst in der Küche (de septimanariis coquinae) gegeben werden, sind weit spezieller als die Arelatensischen. Auch fehlt bei Cäsarius die Anordnung: Si major fuerit congregatio, cellararius excusetur a coquina.

1351) Caes. reg. ad virg. c. 25 M. 67, 1111 D. — c. 40 M. 67, 1115 D, 1116 A.

1352) Ibd. c. 16 M. 67, 1109 C.

1353) Ibd. c. 28 M. 67, 1112 C.

1354) Ibd. c. 32 M. 67, 1114 A. — c. 37 M. 67, 1114 C. — c. 39 M. 67, 1115 A. — Vergl. regula Ferreoli Uzetensis c. 17 (Holst.-Br. I, p. 159b: post ipsum quem supra diximus Praepositum, qui in bonis sit forma, statuimus regularem formare Formarium: ut facilius adjutorio isto subjuncto Abbas, cui nomen Pater est, uberes fructus metat de perfectione dulcium filiorum.

schafts- und wahrscheinlich auch der Kassenräume.[1355]) Die Schlüssel zum Weinkeller aber liegen in den Händen der Canavaria, welcher sie bei der Amtseinsetzung feierlich „über dem Evangelium“ eingehändigt werden sollen.[1356]) Dasselbe ordnet Cäsarius auch für die folgenden Ämter an. Eine zuverlässige Nonne ist Kleiderhüterin[1357]), wieder eine andere Bibliothekarin[1358]); eine Medicina hat die Klosterapotheke zu verwalten[1359]), die Fürsorge für die Kranken ist wieder einer andern übertragen.[1360]) Wie oft diese Ämter wechselten, wissen wir nicht; die Teilung der Arbeit ergab sich von selbst, wo 200 Klosterinsassen zu bedienen waren. Eins der wichtigsten Ämter war das der Wolle-Zuteilerin: die lanipendia hatte mit der Pröpstin zusammen die Fürsorge für sämtliche Wollweberei und Schneiderei unter sich.[1361])

Hierin bestand nämlich eine der hauptsächlichsten Beschäftigungen der Nonnen. Alle Bekleidung für die verschiedenen Jahreszeiten (sie sollte bei allen gleich sein, von milchweisser Farbe, ohne Besatz und Stickerei[1362]) wurde im Kloster selbst fabriziert.[1363]) Was etwa mehr beschafft wurde, wird Bedürftigen mitgeteilt worden sein. Während der Arbeit sollte möglichst wenig gesprochen, am Morgen während derselben etwas vorgelesen werden.[1364]) Die Frühstunden des Tages waren dem Unterricht gewidmet. Zunächst sollten alle Lesen und Schreiben lernen.[1365]) In der letzteren Kunst brachte man es im Kloster so weit, dass unter der zweiten Äbtissin die Beschäftigung geübt wurde, kalligraphische Bücherabschriften zu liefern.[1366]) Wahrscheinlich wurde dabei auch die Miniaturmalerei gepflegt, wie wir sie in den Ornamenten der prachtvollen Cäsarius-Handschrift aus der Merovingerzeit bewundern, welche sich jetzt in Brüssel befindet. Vor allen Dingen wurde tüchtig die Musik gepflegt. Die Kultusordnung zeigt reiche Abwechselung im Hymnengesang. Aber nicht bloss durch frohe Lieder sollten die Festtage ausgezeichnet sein: Cäsarius dachte menschlich genug, um an ihnen bei der Mittagsmahlzeit ein Gericht mehr und einen Nachtisch von süssen Speisen zu erlauben.[1367]) Die Fastenvorschriften sind weniger streng als

---

1355) Caes. reg. ad virg. c. 26 M. 67, 1112 A.

1356) Ibd. c. 28 M. 67, 1112 C. — c. 30 M. 67, 1113 A.

1357) Ibd.

1358) Ibd.

1359) Ibd. c. 29 M. 67, 1112 C (vergl. Augustin l. c. col. 786 D).

1360) Ibd. c. 30 M. 67, 1112 D (vergl. Augustin l. c. col. 786 E).

1361) Ibd. c. 25 M. 67, 1111 D. — c. 40 M. 67, 1116 A.

1362) Ibd. c. 40 ss. — recap. 7 und 11 M. 67, 1118 AC.

1363) Caes. reg. ad virg. c. 14 M. 67, 1109 B. — Ibd. c. 26 M. 67, 1112 A.

1364) Ibd. c. 18 M. 67, 1109 D.

1365) Ibd. c. 17 M. 67, 1109 C.

1366) Vita Caesarii I, 44 (33) M. 67, 1022 C: . . . succedente eidem (der Schwester des Cäsarius) quae nunc superest Caesaria matre, cujus opus cum sodalibus tam praecipuum viget, ut inter psalmos atque jejunia, vigilias quoque et lectiones, libros divinos pulchre scriptitent virgines Christi, ipsam magistram habentes.

1367) Caes. reg. ad virg. recap. c. 16. Gellert II, S. 27 führt (aus le Cointe I,

in der Mönchsregel; körperliche Züchtigungen sollten nur in Fällen grober Widersetzlichkeit angewandt werden. Der Eitelkeit aber wurde gewehrt. Zwar sollte das Haar nicht kurz abgeschnitten werden, jedoch nicht höher aufgebunden, „als die Linie angiebt, welche ich hier mit roter Tinte gemacht habe“.[1368]) Stets sollten die Nonnen sich an die Vergänglichkeit des irdischen Lebens erinnern. Kein Gemälde, kein Bild durfte im ganzen Kloster sein [1369]), damit sich bei Betrachtung derselben der Sinn nicht dem Irdischen zuneige.*) Anfänglich hatte es im Kloster mehrere kleine Thüren gegeben, die aus der Taufkapelle, dem Saal, der Webestube und dem Turm, welcher sich beim Obstgarten erhob, ins Freie führten. Später liess sie Cäsarius alle zumauern bis auf die Thür, durch welche man von aussen in die Kirche kam.[1370]) Keine Nonne durfte allein die Kirche betreten.[1371]) Und in dem Gotteshaus selbst — es bestand aus drei Schiffen, deren mittelstes der h. Jungfrau Maria geweiht war, die zur Rechten und Linken dem Johannes und dem h. Martinus — standen in langen Reihen, aus grossen Felsstücken gehauen, die Särge. In den einen war die erste Äbtissin, Cäsaria, gebettet, den danebenstehenden hatte ihr bischöflicher Bruder für sich selbst bestimmt. Die übrigen standen bereit, die Leiber der noch Lebenden aufzunehmen, „damit, welche immer von jener Versammlung aus diesem Lichte, zu den Belohnungen Christi, abschiede, eine ganz bereite und hochheilige Begräbnisstätte fände“.[1372]) Nur über den Tod führte aus den Klostermauern ein Weg zur Freiheit. Ob sich viele hinausgesehnt haben in die

p. 519) das 37. Kapitel der Regel des Pachomius als Parallelstelle an; aber das Wort dulceamina ist dort Glossem (Holst.-Br. I, 28: tragematia).

1368) Recap. 7 M. 67, 1118 A: Capita nunquam altiori ligent, quam in hunc locum mensuram de encausto fecimus.

1369) Reg. ad virg. c. 42 M. 67, 1116 B.

1370) Recap. 19 M. 67, 1120 D. — In der Nonnenregel heissen die Thürhüterinnen immer posticiariae. c. 23 M. 67, 1111 B. — c. 28 M. 67, 1112 C. — c. 40 M. 67, 1115 B vergl. c. 30 M. 67, 1113 A. Nach le Cointe I, p. 478 steht bei Cäsarius posticiaria einfach für „Thürhüterin“, obwohl posticium eigentlich „Hinterthür“ heisst. Aber die Wahl des Worts hat einen guten Sinn. Wie ich bei der quellenkritischen Untersuchung der Regel zeigen werde, sind die angeführten Stellen alle zu einer Zeit geschrieben, in welcher die im Text aufgezählten Thüren noch nicht vermauert waren. Die Hauptthür, janua, führte aus der Klosterkirche ins Freie. Sie war damals nur ausnahmsweise zu bestimmten Stunden geöffnet, und hier stand keine Thürhüterin. Das Betreten der Kirche ausserhalb des Gottesdienstes war den Nonnen streng untersagt. Aller Verkehr mit der Aussenwelt geschah damals durch Nebenthüren, an ihnen standen die posticiariae.

1371) Caes. reg. ad virg. c. 9 M. 67, 1107 C ist mit dem cod. Bollandi statt de basilica zu lesen in basilicam; ebenso recap. 1 M. 67, 1117 C statt de ipsa basilica mit demselben Codex: in ipsam basilicam. Vergl. Le Cointe I, p. 472.

1372) Vita Caesarii I, 44 (32) M. 67, 1022 AB.

*) Irgendwelcher religiöser Gebrauch von Bildern lässt sich bei Cäsarius nirgends nachweisen, während der Reliquiendienst bei ihm einen grossen Raum einnimmt.

bunte Welt? So lange das Kloster unter dem Einfluss des milden Bischofs noch in seiner Blüte stand, schwerlich. Das Leben draussen war rauh und wild, das schwache Geschlecht fand wenig Schutz. Im Kloster aber herrschten nicht bloss finstrer Ernst und trauriges Entsagen; die oft wiederholten Abmahnungen vor Schwatzhaftigkeit lassen darauf schliessen, dass es in Kirche und Schlafsaal, bei Tisch und in der Küche nicht immer so feierlich still zuging, wie später in den Cluniacenser-Klöstern.[1373]) Freundschaftliche Zuneigung war nicht, wie später bei den Benediktinern, verboten, und die beiden ersten Äbtissinnen scheinen die Liebe ihrer Nonnen gewonnen zu haben. Schwerlich würde Cäsarius für seine Schwester diesen Aufenthalt ausgewählt haben, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, sie würde dort so glücklich werden, wie sie anderwärts schwerlich sein konnte.

Cäsarius hat die Bestätigung seiner Regel bei dem Papst Hormisdas nachgesucht. Nur das Antwortschreiben ist erhalten, leider ohne Datierung.[1374]) Dies Schriftstück ist wegen der kirchenrechtlichen Stellung der Klöster von nicht geringer Wichtigkeit; wir begegnen nämlich hier einem der frühesten Beispiele der s. g. Exemptionen; zum erstenmal in der Kirchengeschichte übernimmt der Papst den Schutz dieser Einrichtung.[1375]) Doch muss bemerkt werden, dass die Bezeichnung „Exemption" in diesem Falle zwar kanonistisch richtig, historisch dagegen falsch ist. Cäsarius hat für sein Kloster nicht eine Ausnahme von der landesüblichen Regel begehrt, sondern er suchte das altgallische Klosterrecht gegen hierarchische Neuerungen zu schützen.[1376]) Auch hier zeigte sich wieder, wie viel mehr ihm die Sache der Religion am Herzen lag, als die blosse kirchliche Form. Er befürchtete von der Herrschaft seiner Nachfolger leichtfertige Umgestaltungen der Regel, an deren Vervollkommnung er mit dem ernstlichsten Bemühen viele Jahre gearbeitet hatte. Weit mehr noch besorgte er von ihrer Habgier Schmälerung des Klostervermögens.[1377]) Gegen derartige klerikale Beraubungen suchten sich

1373) Villevieille p. 139, vergl. Möller, KG. II, S. 179.

1374) J—K no. 864. — Thiel I, 988. Dieser Brief fehlt bei Maassen § 288 S. 287—296. Alle Drucke gehen zurück auf A. S. Boll. Jan. I, p. 736. Über die mutmassliche handschriftliche Quelle Bollands vergl. Thiel p. 123.

1375) Hiernach ist Phillips KR. VII, 2 (1872) S. 921 zu berichtigen. Dieser erklärt als „das älteste päpstliche Privilegium für ein Kloster, wovon die Geschichte Kunde giebt" das vom Papst Vigilius um d. J. 550 für das bei Arles gelegene Kloster Mons Major ausgestellte. Vergl. J—K no. 928 und J—E no. 1745.

1376) Das Mittelstück des 4. Kanons der Synode von Chalcedon ist vom Abendland nicht rezipiert, indem die 3. Synode zu Arles ca. 455 bestimmte, wie bisher solle die Laienschar des Klosters zu Lérins der Fürsorge des Abtes überlassen sein, und der Bischof dürfe sich kein Recht über sie anmassen. Vergl. Hefele CG. II² S. 509. S. 584 Phillips a. a. O. S. 912 ff. Dass die Lerinenser Ordnung (ohne Zweifel vorzugsweise durch den Einfluss des Cäsarius) in Gallien während der folgenden Jahrhunderte herrschend blieb, zeigt die erste Formel in der Sammlung des Mönches Marculf (ca. 653), welche sich speziell auf Lérins beruft. Vergl. Phillips a. a. O. S. 918 f.

1377) Vergl. über alle diese Verhältnisse Phillips S. 905 f. „Sollte ein Kloster als solches bestehen, so musste auch die innere Ordnung darin von dem selbst der

damals die Klöster, d. h. ihre Gründer oder ihre Wohlthäter dadurch zu sichern, dass sie sich königliche Privilegien verschafften. Ein solches Privileg hat, wenn die betreffende Urkunde echt ist, Childebert I. im Jahr 538[1378]) für das Kloster Anisola bei Le Mans ausgestellt; in ähnlicher Weise begünstigte König Dagobert († 638) das Kloster Rebais. Cäsarius glaubte bei dem steten Schwanken der politischen Zustände sicherer zu gehen, wenn er nicht durch Könige, sondern durch den Papst die Unabhängigkeit des Arelatenser Nonnenklosters garantieren liess.

Das Lob, welches Hormisdas im ersten Teil seines Briefes dem Unternehmen des Cäsarius zollt[1379]), zeigt deutlich, wie selten und ausserordentlich eine derartige Fürsorge für das weibliche Geschlecht damals war. Der zweite Teil willfahrt der Bitte des Bischofs, die Unabhängigkeit der Stiftung zu gewährleisten. „Indem wir den Bitten Deiner Brüderlichkeit nachgeben, setzen wir kraft apostolischer Auktorität fest und beschliessen, dass keiner unter den Bischöfen, auch von Deinen Nachfolgern, wagen soll, in den vorbenannten Klostern sich irgend eine andere Gewalt anzumassen, als dass er seines Hirtenamtes walte und die dorthin gesetzte Familie des Herrn Christus zu bestimmten Zeiten wie es sich geziemt, lauteren Sinnes mit seinen Klerikern zu besuchen trachte." In dem dritten Teil seines Briefes drückt sich der Papst höchst reserviert aus, ja er hält mit einer direkten Missbilligung nicht zurück.[1380]) Der Bischof hatte zur Ausstattung seines Klosters teilweise Kirchengut verwendet. Es ist begreiflich, dass Hormisdas diese Handlungsweise nicht wiederholt zu sehen, dass er durch seine Bestätigung keinen Präzedenzfall zu schaffen wünschte. So betont er denn mit grossem Nachdruck, dass er diesmal ausnahmsweise die Art der Dotierung des Klosters sanktionieren wolle, dass diese aber an und für sich verwerflich sei und in Zukunft nicht nachgeahmt werden dürfe. Cäsarius selbst hat sehr wohl gewusst, dass eine Ungesetzlichkeit vorlag. Bis an sein Ende hat ihn die Sorge gequält, dass ein späterer Bischof von Arles die Ausstattung des Klosters einziehen könne. Dies zu verhindern ist der Hauptzweck des Testamentes des Cäsarius. Im einzelnen dasselbe zu er-

---

Ordensregel unterworfenen und damit vertrauten Vorsteher derselben und nicht vom Bischof gehandhabt werden usw. — Phillips unterschätzt aber die Gefahr, welche den Klöstern von gewissenlosen Bischofen drohte. Nicht bloss gegen die kirchliche Besteuerung der Einkünfte nach der lex dioecesana, sondern überhaupt gegen finanzielle Beeinträchtigungen durch die Bischöfe musste das Klostervermögen sicher gestellt werden.

1378) Phillips a. a. O. S. 907 Anm. 12 ist das Datum 528 ein Druckfehler. Über das um 533 gegründete Kloster Anisola oder Anninsola (St. Calais) vergl. Greg. Tur. h. Tr. V, 14 ed. Arndt p. 201 l. 18 und Longnon, Géogr. p. 206.

1379) Thiel I, p. 988.

1380) Ibd. p. 989: Sed non oportuit distrahi, quod ecclesiae servituris de ecclesiae substantia ratio suadebat prorsus emptione concedi. Boni operis fructum decet esse gratuitum. Exspectanda est recti studii merces potius quam petenda, ne per utilitatem venditionis imminuatur remuneratio caritatis. Confirmamus tamen etc.

örtern, unterlasse ich, da dies zur Zeit mit unlösbaren Schwierigkeiten verbunden ist. Der vorliegende Text ist nämlich durchaus unbrauchbar.[1381])

Das Nonnenkloster und die Nonnenregel des Cäsarius haben neben den Predigten, die er, wie überall hin, auch nach dem Norden verschickte, seinem Einfluss den Weg zu den Franken gebahnt. Die h. Radegunde von Poitiers war eine begeisterte Verehrerin des Arelatensers. Gregor v. Tours erzählt sogar, sie habe sich selbst nach der Rhonestadt begeben, um von dort her die Nonnenregel zu holen.[1382]) Dies

1381) Der Text des Testaments M. 67, 1139—1142 ist an manchen Stellen geradezu sinnlos. Vergl. über den schlechten Zustand der Texte Villevieille p. 322. Alle bisher bekannt gewordenen Rezensionen gehen auf Saxi zurück, von diesem erhielt auch Baronius seinen Text. Villevieille erwähnt p. 343 „deux recueils précieux de chartes mérovingiennes, ils datent du XIIe siècle.“ Wir erfahren nur, dass dort dieselben offenbaren Fehler sich finden, wie überall. Saxi soll seinen Text einer i. J. 992 geschriebenen Handschrift verdanken, welche auf Befehl des Grafen Wilhelm von Provence angefertigt sei. Dieselbe sei jetzt verloren, existiere aber noch in einer Kopie der bibliothèque Méjanes zu Arles (no. 775) aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts usw. Mit diesen Mitteilungen ist nichts anzufangen. Dass der vorliegende Text interpoliert sein muss, zeigen u. a. die Worte: M. 67, 1139 C Sancto et domino meo archiepiscepo, qui mihi indigno digne successerit ibd. 1140 A dominus archiepiscopus ibd. B domine archiepiscope. Hingegen 1139 B: Caeterum autem Arelatensem episcopum. Der Titel archiepiscopus ist für Arles zuerst nachweisbar bei Rotlandus v. Arles, einem Zeitgenossen Nicolaus d. Gr. 858—867 (s. Schmitz, Hist. Jahrb. XII, 2). — Man wird die neue Ausgabe abwarten müssen.

1382) Die Nachrichten über die Einführung der Nonnenregel des Cäsarius in dem Kloster der h. Radegundis zu Poitiers sind noch niemals methodisch geprüft. Gellert II, S. 29 Anm. 2: „Der Vollständigkeit halber sei auch erwähnt, dass der Überlieferung Gregors, nach welcher sich Radegundis die Regel des Cäsarius in Arelate persönlich geholt habe, ein von Martène in einem alten Manuskript entdeckter ... Brief der Äbtissin Cäsaria d. Jüngeren an Redegundis widerspricht, worin jene schreibt: 'Ich schicke Dir ein Exemplar der Regel, die uns unser Herr Cäsarius sel. Angedenkens gegeben hat'. Die Angabe Gregors dürfte aber wohl richtig sein.“ [? !] Gellert hat sich hier durch Villevieille irre führen lassen. Dieser zieht nämlich p. 333 aus denselben Prämissen den Schluss: „Il semblerait donc, que sainte Radegonde avait demandé la règle de saint Césaire par lettre, et qu'elle n'était pas venue à Arles. Mais cette supposition tombe devant la texte si clair et si précis de Grégoire de Tours: 'cum abbatissa sua arelatensem urbem expetunt'“ (h. fr. IX, 40). Dem gegenüber ist zu bemerken 1) auch wenn der Text des Gregor noch so klar und präcis wäre, verdiente eine Urkunde — deren Echtheit vorausgesetzt — den Vorzug an Glaubwürdigkeit vor einer Darstellung. 2) Der Text Gregors ist so unklar, verworren und unmotiviert wie möglich. Er widerspricht nicht nur der genannten, sondern auch anderen Urkunden. Endlich trägt er seine Tendenz an der Stirn: Verherrlichung der eigenen Familie und des eigenen Bistums.

Lassen wir also zunächst die Erzählung des Geschichtschreibers bei Seite und fragen wir nach dem, was sich aus den Urkunden ergiebt. Es sind drei: zwei von ihnen gehören in das Jahr 567 n. Chr., eine ist ohne Datum. Die erste besteht in einem Brief, den Radegundis von Poitiers an das 2. Konzil zu Tours richtete, welches d. 17. Nov. 567 gehalten wurde. Mansi IX, 810, vergl. Hefele CG. III² S. 28. Er ist überliefert Greg. Tur. hist. Fr. IX 42. Dieser Brief hat

könnte nach seinem Bericht nicht früher als um d. J. 570 geschehen sein, was aus chronologischen Gründen unmöglich ist. Auch sonst ist seine Erzählung unglaubwürdig. Abgesehen davon, dass beide gleich-

---

nicht etwa den Zweck, eine kürzlich eingeführte Regel als augenblicklich zu Recht bestehend zur Anerkennung zu bringen. Radegunde will vielmehr die Bischöfe beschwören, dass einst nach ihrem, der Stifterin, Tode 1) die Regel unangetastet bleibe, 2) niemand die Privilegien des Klosters, d. h. seine Selbständigkeit aufhebe, 3) der Besitz des Klosters unversehrt erhalten bleibe, 4) dass sie selbst dort begraben und 5) dies Gesuch in dem Archiv der Hauptkirche aufbewahrt werde. Die auf Cäsarius bezügliche Stelle lautet (ed. Arndt p. 401 l. 9—24): quoniam olim vinclis laicalibus absoluta . . . ad relegionis normam visa sum . . . translata (dies geschah i. J. 544), ac pronae mentis studio cogitans etiam de aliarum profectibus, instituente et remunerante praecellentissimo domno rege Chlotario († 561), monastirium puellarum Pectava urbe constitui, conditamque . . . . dotavi; insuper congregationem per me . . collectae, regulam sub qua sancta Caesaria deguit (d. i. Cäsaria d. Ältere, die Schwester des Bischofs) quam sollicitudo beati Caesarii antestites Arelatensis ex institutione sanctorum patrum convenienter collegit, adscivi. Cui consentientibus beatissimis vel huius civitatis vel reliquis pontificibus, electione etiam nostrae congregationis, (vergl. Caes. reg. ad. virg. recap. 12 M. 67, 1118 C), domnam et sororem meam Agnitem, quam ab ineunte aetate loco filiae colui et eduxi, abbatissam institui ac me post Deum eius ordinatione regulariter oboedituram conmisi. Cuique formam apostolicam observantes, tam ego quam sorores de substantia terrena quae possedere videbamur, factis cartis, tradedimus, metu Annaniae et Saffirare in monastirio positae nihil proprium reservantes. (Vergl. zu „formam apostolicam observantes“: Caes. reg. ad. virg. c. 18 M. 67, 1110 A. — zu „quae possidere videbamur“: ibd. c. 19 M. 67, 1110 A. — zu „factis chartis“: ibd. c. 4 M. 67, 1107 D. — zu „metu Annaniae et Saffirae: ibd. c. 4 M. 67, 1108 C.) Radegundis erzählt hier die Entstehung des Klosters und zwar 1) ihre Konversion, 2) Errichtung und Ausstattung des Gebäudes, 3) Sammlung der Nonnen, 4) Normierung des Lebens durch die Regel des Cäsarius, 5) Wahl der Äbtissin, 6) Vollzug der Regel, zunächst durch Aufgabe des persönlichen Besitzes. Nichts weist darauf hin, dass die Nonnen eine Zeit lang unter einer anderen Regel gelebt hätten; nichts berechtigt zu der Annahme, dass bei der Entstehung des Nonnenklosters die Entwickelungsphasen in anderer Reihenfolge verlaufen wären, als sich aus dem Schriftstück ergiebt.

Die zweite Urkunde, von Greg. Tur. vor der ersten mitgeteilt, besteht in dem Antwortschreiben der Bischöfe. Die Überschrift nennt von den 9 Unterzeichnern des 2. Konzils v. Tours (Mansi IX, 805) sieben, und zwar in derselben Reihenfolge wie dort, sodass Eufronius v. Tours den Anfang macht. Die Bischöfe von Sées (Dep. Orne) und Chartres fehlen im Briefeingang. Da ihre Sitze nahe bei einander lagen, ist vielleicht anzunehmen, dass sie zusammen früher abgereist sind. Das Antwortschreiben besteht gröstenteils aus frommen Phrasen. Feste Garantieen werden der Königin keineswegs geboten. Indessen ist indirekt die Anerkennung der Regel des Cäsarius als für das Nonnenkloster gültig ausgesprochen; damit musste sich Radegundis begnügen. Nur ein einziger Punkt ist ausführlich und mit zelotischem Nachdruck behandelt: die Unverbrüchlichkeit des Klostergelübdes und die Verbindlichkeit der von Cäsarius reg. ad virg. c. 1. (M. 67, 1107 C) in der schroffsten Form geforderten stabilitas loci. Für uns kommt folgende Stelle in Betracht: Greg. Tur. hist. Frc. IX, 39 ed. Arndt p. 395 l. 12 — p. 396 l. 2: quia quasdam conperimus . . de nostris territuriis ad institutionem vestrae regulae disiderabiliter convolasse, inspicientes etiam vestrae petitionis

zeitige Biographien der Königin nichts davon erwähnen: er selbst teilt Aktenstücke mit, die ihr widersprechen. Ausserdem ist seit d. J. 1717 der Brief bekannt geworden, welchen die jüngere Äbtissin Cäsaria an

---

epistulam libenter a nobis exceptam, hoc Christo auctore et remediatore firmamus .... (et) specialiter definimus, si qua .. de locis sacerdotaliter nostrae gubernationi .. commissis in Pectavina civitate vestro monastirio meruerit sociari secundum beatae memoriae domni Caesarii Arelatensis episcopi constituta, nulli sit ulterius discedendi licentia, quae sicut contenet regula, voluntate prodita videtur ingressa; ... Et ideo si .. aliqua insanae mentis ... ad tanti obprobrii maculam praecipitare suam voluerit disciplinam .., ut .., sicut Eva eiecta de paradiso, per qualemcumque locum de claustris ipsius monastirii, immo de caeli regno extra pertulerit, mergenda et conculcanda vili platearum in luto; separata a communione nostra, diri anathematis vulnere fereatur etc. Auch hier wird vorausgesetzt, dass die Regel des Cäsarius seit langem zu Recht besteht, dass die eingetretenen Nonnen von Anfang an darauf verpflichtet sind.

Die dritte Urkunde ist die Epistola Caesariae Arelatensis abbatissae ad Richildem et S. Radegundem opera E. Martene et U. Durand I (Paris 1717) col 3—6. Der Anfang col. 3 A: Dominabus sanctis Richilde et Radegundi Caesaria exigua. Veniente misso vestro et relictis apicibus sanctae pietatis vestrae inestimabili et spiritali gaudio repleta sum ... col. 4 E: Ego feci, quod praecepistis; transmisi exemplar de regula, quod nobis beatae et sanctae recordationis Domnus Papa Caesarius fecit. Vos videte, quomodo eam custodiatis. Die Herausgeber haben den Brief in d. J. 570 gesetzt, und zwar, wie sich gleich zeigen wird, irre geführt durch die Erzählung des Gregor von Tours. Aber schon die Verfasser der Histoire littéraire haben erkannt, dass dies Datum sich mit dem Briefwechsel zwischen Radegundis und den Bischöfen des zweiten Konzils zu Tours nicht zusammenreime (III p. 276). Auch sonst zeigt der Brief Spuren einer früheren Zeit. 1) Die eindringlichen Ermahnungen, welche Cäsaria ausspricht, passen nur dann, wenn die Adressatin (das Schreiben richtet sich vorzüglich an Radegundis, vergl. col. 5 B) erst kürzlich sich dem Klosterleben geweiht hatte. Vergl. bes. 5 B: Pervenit ad me, quod nimis abstineas, totum rationabiliter fac ... Nam si per istam nimietatem caeperis infirmari, postea, quod Deus non faciat, necesse tibi erit, delicias requirere et extra horam accipere etc. 2) Ganz besonders passt der Hinweis auf die Macht Gottes, welcher Fesseln zerbreche (col. 3 B), auf die Erlebnisse der Radegundis bei Auflösung ihrer Ehe. 3) Die Ermahnung zur Geduld, der Trost, dass alle die gottselig leben wollen, Verfolgung leiden müssten, passt nur auf die Zeit, als Radegundis erst eben den Verfolgungen Chlotars entronnen war. 4) In dem ganzen langen Brief finden wir keinen einzigen Hinweis darauf, dass Radegunde durch Kaiser Justinus ein Stück vom Kreuz Christi erhalten habe, weshalb sie dem Kloster den Namen „z. h. Kreuz" beilegte. Vergl. dagegen in dem oben behandelten Brief Greg. Tur. h. Fr. IX 42 ed. Arndt p. 402 l. 31: Dei et sanctae Crucis et beatae Mariae incurrat iudicium ibd. p. 403 l. 26: obtenente cruce Christi et beata Maria p. 404 l. 6: de cruce gloriosa (m?) und die Kreuzlieder des Venantius Fortunatus. 5) Endlich wird in dem Brief nicht Agnes mitgenannt, sondern Richilde. In der hist. lit. III, 277 ist die Vermutung ausgesprochen, dass diese vor Agnes Äbtissin war. Wahrscheinlicher ist, dass der Brief geschrieben ist, als noch Radegunde selbst, bevor man zur Wahl einer Äbtissin schritt, die Angelegenheiten des Klosters ordnete, wobei sie in ihrer Demut einer sonst unbekannten vornehmen Nonne, die ihr am Altar vorstand, gleichsam als Alterspräsidentin formell den Vorrang überliess. Jedenfalls weist auch dieser Umstand auf eine sehr frühe Zeit hin.

Radegundis und die Vorsteherin des Pictavienser Nonnenklosters gerichtet hat. Dieser Brief ist ein schönes Denkmal von dem Fortwirken des Geistes unseres Helden, nachdem dieser selbst vom Schauplatz abgetreten war.[1883] Er gehört zu den edelsten christlichen Kundgebungen des

---

Betrachten wir nun die Erzählung Gregors. hist. Fr. IX, 40 beginnt er seinen ausführlichen Bericht über die höchst ärgerlichen Vorfälle, welche in dem Kloster zu Poitiers nach dem Tode der Radegundis (587) vorfielen. Zu Lebzeiten des Königs Chlotar († 561) seien alle Nonnen immer dem Bischof von Poitiers untergeben gewesen, als aber Merovech (s. 564) das Bistum überkommen, sei dies anders geworden. Eine im Auftrag des Königs Sigebert nach dem Osten geschickte Gesandtschaft hätte Glaubenspfänder heimgebracht (vom Kaiser Justinus; s. 565, und der Kaiserin Sophia). Im Auftrag des Königs habe Bischof Eufronius v. Tours die Reliquien feierlich in die Kirche eingeführt. Natürlich war Bischof Merovech von Poitiers über diese Zurücksetzung ungehalten. p. 397 l. 9: Post haec, cum ponteficis sui saepius gratiam quaereret nec possit adipisci, necessitate commuta, cum abbatissa sua, quam instituerat, Arelatensim urbem expetunt. De qua regulam sancti Caesarii atque Caesariae beatae susceptam (= regula — suscepta, was auch der cod. Vatic. reginae Christina no. 556 bietet) regis se tuitione munierunt, scilicet quia in illum qui pastor esse debuerat, nullam curam defensionis suae potuerant repperire. Ex hoc scandalum de diae in diae propagatum, tempus migrationis sanctae Radegundis advenit (587). Der Bischof von Poitiers habe später versprochen, sich als Vater dem Kloster gegenüber zu benehmen. (l. 20) Sed, nescio quid, credo, adhuc in eius animis resedisset, ut hae puellae adserunt, quod moveret scandalum. — Also die Ungerechtigkeit des Bischofs von Poitiers ist Schuld an dem Ärgernis, das die Nonnen gaben! — Nach diesem Bericht hätte Radegundis erst um 570 die Regel des Cäsarius aus Arles geholt, um sich vor ihrem Bischof zu schützen. Dies widerspricht 1) den drei behandelten Urkunden; 2) der bestimmten Überlieferung, dass Radegundis, der Regel des Cäsarius gemäss, nie das Kloster verlassen habe; 3) ist diese Nachricht deshalb unglaubwürdig, weil sie sich mit dem Charakter der Radegundis nicht verträgt; 4) ist die Tendenz durchsichtig: Cäsarius und seine Regel erscheinen als Bundesgenossen des Turonensers Bischofs und des Hauses Gregors gegen den Pictavienser; 5) würde Ven. Fort., dem die Stadt des Genesius teuer ist, der die Wallfahrten des Albinus und des Leobinus zu Cäsarius, die der Radegundis nach Tours und nach Condate berichtet, ohne Zweifel auch die Reise seiner Freundin nach Arles erwähnt haben, wenn diese dabei die Nonnenregel geholt hätte; 6) lässt sich vit. Rad. auct. Baudonivia A. S. Boll. Aug. III, p. 80 B durchaus nicht mit Gregors Erzählung vereinigen. Der Bericht Gregors ist also zu verwerfen. Vielleicht hat der von Radegundis gebrauchte Ausdruck regulam . . . sancti Caesarii . . adscivi bei Gregor die Vorstellung veranlasst, als habe die Königin jene Regel persönlich geholt. Jedenfalls hat er diesen für seinen Zweck unwichtigen Nebenumstand in die Einleitung zu der Erzählung von dem grossen Nonnenunfug mit chronologischer Sorglosigkeit, wenn auch nicht ohne tendenziöse Absicht, eingefügt. Er brennt darauf, den Klosterskandal ausführlich zu behandeln, bei welchem er selbst als Richter eine Rolle spielt. Auch die für uns aus ganz andern Gründen wichtigen, umfangreichen beiden Urkunden hat er nur als Bestandteile dieser Erzählung eingerückt.

1883) Vergl. C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen u. Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchl. Altertums (Christiania 1890) S. 404: „Das Schreiben an Richilde und Radegunde, mit dem die jüngere Cäsaria, Äbtissin zu Arelate, die Nonnenregel ihres Oheims [? dies Verwandtschaftsverhältnis ist nur aus dem Namen

6. Jahrhunderts und ist für die Empfängerin ebenso charakteristisch wie für die Verfasserin. Machen wir uns die Situation klar, in welcher er geschrieben wurde!

Die h. Radegunde ist wohl die erste christliche Frau deutschen Stammes, von deren Dichten und Trachten uns nähere und zuverlässige Kunde erhalten ist!*) Sie war mit einem Bruder, dessen Name nicht auf uns gekommen ist, am Hof ihres Oheims, des Königs Irminfrid von Thüringen, aufgewachsen, selbst eines Königs Tochter. Etwa zwölf Jahre zählte sie, als Schreckensbilder sich ihrer Seele einprägten, die sie nie wieder verliessen: die Königsburg ging in Flammen auf, die Männer wurden getötet, alle Schätze weggeschleppt, die Frauen geraubt, die Verwandten auseinandergerissen, das stolze Reich brach zusammen. Nur der Einnahme Trojas glaubten die Zeitgenossen diese Zerstörung vergleichen zu können.[1386]) Sie selbst fiel als Beute dem zu Soissons residierenden König Chlotar I. zu. Die deutsche Fürstentochter sah sich plötzlich auf das königliche Landgut Athis an der Somme versetzt und wurde dort als Christin erzogen. Ausser den weiblichen Handarbeiten lernte sie die lateinische Sprache und las mit Eifer die Kirchenväter und die christlichen Dichter. In ähnlicher Weise, wie wir es bei dem jugendlichen Cäsarius kennen lernten, wurde sie von dem asketischen Lebensideal ergriffen. Was sie irgend von ihren Mahlzeiten erübrigen konnte, schenkte sie den Armen, besonders nahm sie sich bedürftiger Kinder an; oft sah man sie mit diesen, während ein jugendlicher Kleriker ein hölzernes Kreuz vorantrug, Psalmen singend zur Kirche ziehen. Dann fegte sie mit ihrem Kleide den Boden des Gotteshauses ab und entfernte mit ihrem Tuch allen Staub vom Altar.[1387]) Der Gedanke, eine der Frauen des verbrecherischen Barbaren Chlotar werden zu sollen, erfüllte sie mit Entsetzen. Hatte doch dieser schreckliche Mann seine beiden Neffen von 10 und 7 Jahren, die zugleich seine Stiefkinder waren, eigenhändig

---

erschlossen: hist. lit. III, 275], des h. Cäsarius, welches jene Frauen von ihr zu erhalten gewünscht hatten, begleitete, . . . zeichnet sich durch seine Wärme, den Ernst seines Inhalts und die Einfachheit seines Stils und seiner Sprache sehr vorteilhaft . . . aus. Es ist im Geist des Cäsarius geschrieben . .“

1384) Vergl. z. Folgenden die schöne Darstellung Ernst Dümmlers, „Radegunde von Thüringen. Ein Kulturbild aus dem sechsten Jahrhundert.“ Im Neuen Reich I, 2 (Leipzig 1871) S. 641—656.

1385) Vergl. Venantius Fortunatus de excidio Thoringiae Appd. carm. I ed. Leo p. 271—275 (M. G. h. A. a. IV, 1). Die Gedichte des App. sollen nach Ch. Nisard von Radegundis selbst verfasst sein. Dagegen: W. Lippert, Z. f. thür. G. u. Alt. N. F. VII, 16—38.

1386) Venant. Fortun. Vita S. Radegundis (opp. pedestr. ed. Krusch M. G. h. A. a. IV, 2 p. 38 l. 19) c. 2 § 5: Quae veniens in sortem praecelsi regis Chlotarii in Veromandensem ducta Adteias in villa regia nutriendi causa custodibus est deputata. — Die civitas Veromandensis ist Noyon. Athis Depart. Somme, Canton Ham s. Longnon, Géogr. p. 410.

1387) Ven. Fort. vit. Rad. II, 6. 7 p. 39 in.

---

*) Ernst Dümmler, Radegunde von Thüringen. Im Neuen Reich I, 2 (1871) S. 641.

mit einem Messer geschlachtet.[1388]) Aber trotz allen Widerstrebens, trotz eines Fluchtversuchs wurde sie zur Ehe gezwungen. Als Königin suchte sie den rauhen Sinn ihres Gatten zu mildern, und oft gelang es ihr, bei schon gefälltem Todesurteil Begnadigung zu erwirken. Soweit es anging, setzte sie ihre frühere Lebensweise fort. Die einzelnen von ihr berichteten Züge lassen deutlich erkennen, wie nahe verwandt ihre Grundanschauungen mit denen des Cäsarius waren. Sie errichtete ein Hospital für kranke Frauen; oft pflegte sie die Leidenden mit eigener Hand und liess es sich nicht nehmen, ihnen den Labetrunk zu reichen und sie zu waschen.[1389]) Die Dürftigen versah sie mit Kleidern, „denn sie glaubte, dass das Kleid des Armen die Glieder Christi bedecke."[1390]) Notleidende, Klöster und Arme empfingen reiche Geschenke. Von allen Einkünften gab sie den Zehnten. Auch auf Vertilgung des Heidentums war sie bedacht. Als sie einst von einer vornehmen Frau auf ein entferntes Landgut zum Mahle geladen war, und ihr Weg sie an einem Götzentempel vorüberführte, der bei den heidnischen Franken hohe Verehrung genoss, befahl sie ihren Dienern, Feuer anzulegen, denn man dürfe nicht den Herrn des Himmels verachtet werden lassen, während Werkzeuge des Teufels Verehrung genössen. Mit Schwertern und Knütteln bewaffnet, lief die heidnische Menge unter grässlichem Geschrei zusammen und suchte ihr Heiligtum zu verteidigen. Aber die Königin hielt unbeweglich auf ihrem Rosse, bis das Gebäude zusammengesunken war, und die aufgeregte Menge auf ihre Bitten sich beruhigt hatte.[1391]) Mit steigendem Groll sah der König dieser Lebensweise zu, die Hofleute spotteten, Radegunde sei keine Königin, sondern eine Nonne.[1392]) Drangsal und Verfolgungen blieben nicht aus; aber ihre Geduld und Sanftmut besiegte die rohe Wildheit ihres Gemahls, den ihre Tugenden mit abergläubischer Scheu erfüllten. Da trieb sie ein neues fürchterliches Erlebnis fort vom Thron ins Kloster. Das einzige Wesen in ihrer Umgebung, das sie noch mit ihrer Herkunft, ihrer Vergangenheit verband, war ihr Bruder, der wie es scheint, am Hofe Chlotars aufwuchs. Der Gefährte ihrer Jugend, ihr Vetter Amalafrid, war 540 nach Konstantinopel gekommen, hatte im Heer Justinians Kriegsdienste genommen und war kaiserlicher Feldherr geworden[1393]): ein mächtiger Antrieb für den thatendurstigen Sohn König Berthars, die gleiche Laufbahn einzuschlagen. Nur mit Mühe gelang es Radegundes schwesterlichen Bitten, ihn zurückzuhalten. Er blieb, — aber nur, um bald darauf auf Chlotars Befehl ermordet zu werden.[1394]) Sie aber, die ihn zum Bleiben genötigt hatte, und der es

1388) Greg. Tur. hist. Frc. III, 18 ed. Arndt p. 128. — E. Dümmler a. a. O. S. 646.

1389) Ven. Fort. vita Rad. IV, 12 p. 39 l. 24.

1390) Ibd. III, 11 p. 39 l. 22: credens sub inopis veste Christi membra tegere. — E. Dümmler a. a. O. S. 647.

1391) Vita Radeg. auct. Baudonivia I, 4 A. S. Boll. Aug. III, p. 76 AB.

1392) Ven. Fort. vita Radeg. V, 14 p. 40 l. 9.

1393) Procop. de bello Gothico IV, 25.

1394) Venant. Fort. de excidio Thoringiae (Radegundis an Hamalafred) v. 129 ss. ed. Leo p. 274:

nicht einmal vergönnt war, die geliebte Leiche zu sehen oder an der Bestattung teilzunehmen, kostete den Schmerz über den Untergang ihres Hauses noch einmal in seiner ganzen Bitterkeit durch.[1895]) Jetzt glaubte die Königin sich nicht mehr an einen Gemahl gebunden, der sie nur durch Zwang in seine Gewalt gebracht hatte, und der sich selbst in keiner Weise durch den Ehestand Schranken setzen liess. Sie flüchtete zu dem als heilig verehrten Bischof Medardus nach Soissons. In seiner Kirche suchte sie ihn auf. Wohl zauderte der Geistliche, ihrem Verlangen, sie als Nonne einzukleiden, zu willfahren. Er hielt ihr das Apostelwort entgegen: das Weib ist, so lange der Mann lebt, an diesen gebunden. Zugleich drangen fränkische Hofleute auf den Bischof ein und wollten gewaltsam Hand an ihn legen: das sicherste Mittel, dessen klerikales Selbstgefühl aufzuregen und alle Anwesenden gegen sich einzunehmen! Unter diesem Tumult wachte in Radegunde die freie deutsche Königstochter auf. Sie eilte in die Sakristei, legte ein bereit gehaltenes Nonnenkleid an und trat so aufs neue vor den Bischof. Unbeirrt durch seine canonistischen Bedenken[1896]) drang sie mit erhabener Entschiedenheit auf den Schwankenden ein: wenn er ihr jetzt nicht willfahre, so fürchte er die Menschen mehr als den Herrn, und ihre Seele werde von seiner Hand gefordert werden. Sie fühlte, es war ein Kampf um ihre eigene sittliche Existenz. Medardus wagte nicht, dieser Beschwörung zu widerstehen: er legte ihr die Hand auf und weihte sie zur Diacona.[1897]) So wurde sie vor dem Schicksal der Makkabäerin Mariamme, vielleicht vor noch Schlimmerem, bewahrt. Es gereicht der fränkischen Kirche zur Ehre, dass sie sich bei dieser Gelegenheit tüchtiger zeigte, als die jüdische Hierarchie zur Zeit des Herodes. Wohl hörten die Bedrängnisse der

---

ille tuos cupiens properat dum cernere vultus,
130 nec suus impletur dum meus obstat amor
dum dare dura mihi refugit, sibi vulnera fixit:
laedere quod timuit, causa doloris adest.
percutitur iuvenis tenera lanugine barbae,
absens nec vidi funera dira soror.
135 non solum amisi, sed nec pia lumina clausi,
nec superincumbens ultima verba dedi,
— — — — — — — — — — — — — — —
145 impia, crede, tuae rea sum, germane, saluti;
mors cui sola fui, nulla sepulchra dedi.

1895) Ibd. v. 146 ss.:

quae semel excessi patriam, bis capta remansi
atque iterum hostes fratre iacente tuli.
tunc, pater ac genetrix et avunculus atque parentes,
quos flerem in tumulo reddidit iste dolor.

1896) Die canonistischen Bedenken gegen die Einkleidung der Königin Radegundis sind von den Jesuiten ausführlich erörtert; aber die versuchte Lösung ist recht schwach. Vergl. A. S. Boll. Aug. III, p. 51—54 (in dem commentarius praevius de S. Radegunde regina das dritte Cap. Difficultates quaedam circa divortium sanctae cum rege Chlotario et diaconalem ejus consecrationem).

1897) Ven. Fortun. vita s. Rad. XII, 26 ed. Krusch p. 41 l. 20—31.

edlen Dulderin noch nicht auf, der König war im Begriff, sich mit Gewalt ihrer zu bemächtigen. Da gelang es dem Bischof Germanus von Paris, der sich in seiner Umgebung befand, den brutalen Sinn des Tyrannen zu bändigen. In der Nähe des Grabes des h. Martinus wurde dem Kirchenfürsten ein flehender Brief der Verfolgten eingehändigt. Von seinem Inhalt erschüttert, wagt er es, dem Schrecklichen zu Füssen zu stürzen und ihn zu beschwören, auf sein vermeintliches Recht zu verzichten. Da scheut der König zurück. Er leistet Verzicht und erbittet Verzeihung.[1398]) — Die Königin befand sich damals schon in dem Kloster[1399]), welches sie in der Nähe von Poitiers unter dem Beistand des Bischofs Pientius und des Herzogs Austragius errichtet hatte.[1400])

Als diese Ereignisse stattfanden, war Cäsarius bereits gestorben.[1401]) Wenn die Erzählung Gregors, Radegunde sei nach Arles gereist, einen historischen Kern enthält, so ist jene Wallfahrt in die Zeit, welche der Erbauung des Klosters unmittelbar vorherging, zu verlegen. Die königliche Nonne hat nämlich bald nach Gewinnung ihrer Freiheit manche heilige Orte aufgesucht.[1402]) Dann aber begab sie sich in das neu erbaute Kloster, um es nie wieder zu verlassen. Kurze Zeit scheint die Kongregation ohne feste Regel bestanden zu haben.[1403]) Bei den nordfranzösischen Kulturzuständen jener Zeit aber, welche wir aus der Geschichte des grossen Nonnenunfugs sattsam kennen lernen, musste sich die Notwendigkeit einer festen Organisation bald herausstellen. Nun blühte in ganz Gallien kein Nonnenkloster so, wie das Arelatensische, dem die jüngere Cäsaria vorstand. An sie wandte sich daher Radegundis mit der Bitte, ihr die dort gültige Regel zu übersenden. Man muss sich in die damals herrschenden Vorstellungen von der Pflicht der Demut versetzen, um es zu verstehen, dass die Königin ihr Schreiben nicht allein abfasste, sondern ihrem bei allen asketisch Gesinnten hoch gefeierten Namen den einer sonst ganz unbekannten Nonne, Richildis,

---

1398) Vita S. Rad. auct. Baudonivia I, 8 p. 76 E.

1399) Nach Baudonivia I, 9 p. 76 F fand das Gespräch zwischen Radegundis und dem Bischof Germanus von Paris, in welchem sie dem Chlotar die erbetene Verzeihung gewährte, bereits in dem Kloster statt; es führte damals noch den Namen der Domina Maria.

1400) Ibd. I, 8. König Chlotar hat das Kloster später reich beschenkt. Dass es durch ihn begründet sei, ist eine pietätvolle Fiktion.

1401) Amalafried kam i. J. 540 nach Konstantinopel, und zwar zunächst als Gefangener, mit dem Ostgothen Vitiges. Bis er als kaiserlicher Feldherr den Bruder Radegundes zur Nachfolge reizen konnte, muss längere Zeit vergangen sein. Als terminus post quem non steht 545 als Todesjahr des h. Medardus fest. Mit Recht setzt man daher die Einkleidung der Radegundis ca. 544, das Aufhören der Verfolgung ca. 546.

1402) Ven. Fort. vita Rad. XIV, 33 ed. Krusch p. 42. Bis die Reise Radegundes nach Arles durch bessere Quellen bezeugt ist, bleibt sie höchst unwahrscheinlich.

1403) Ven. Fort. vita Rad. XXIV, 59 p. 45: priusquam exciperet Arelatensem regulam ebdomade transacta sufficienter ad omnes calidam faciebat. Im Anschluss an Augustin schreibt Cäsarius nur für Kranke den Gebrauch warmer Bäder vor reg. ad virg. 29 M. 67, 1112 CD.

vorangehen liess. Wie Radegunde später ihrer Pflegetochter Agnes die Würde der Äbtissin übertrug und sich als deren Untergebene betrachtete, so ordnete sie sich zu Anfang dieser Richildis unter, sei es nun, dass dieser formell die Funktionen der Äbtissin übertragen waren, oder dass sie nur durch ihr höheres Alter (nach den Jahren der Konversion gerechnet) eine höhere Stufe einzunehmen schien. So ist denn das Antwortschreiben an Richildis und Radegunde gerichtet, aber ganz von selbst redet Cäsaria wiederholt das eigentliche Haupt der Kongregation allein an.

Das Schriftstück der Cäsaria wäre wert gewesen, in das jetzt altmodische, aber viel Schönes enthaltende Buch aufgenommen zu werden, das i. J. 1800 Joh. Mich. Sailer herausgab unter dem Titel „Briefe aus allen Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung", mit dem Motto aus Baco: „Briefe haben mehr natürliches Gefühl als Reden; mehr Reife als flüchtige Gespräche." Was den Brief der Cäsaria anziehend macht, ist der Hauch evangelischer Freiheit, der unerwartet uns hier anweht. Gereifte innere Erfahrung verbindet sich mit individuellster mütterlicher Fürsorge. Nirgends eine Spur pharisäischen Hochmuts. Eine unschätzbare geistliche Freude sei ihr zu teil geworden, als sie jenen Brief empfangen habe. Gott, der die Zerschlagenen aufrichte und die Gefangenen befreie, möge auch Radegundis und Richildis erleuchten. Ebenso aufmerksam wie die Leute der Welt die Vorschriften des Königs läsen, möchten sie die Vorschriften des göttlichen Gesetzes befolgen. Wohl sei es gut und löblich, dass sie nach einer bestimmten Regel leben wollten, „aber keine Lehre ist grösser, keine besser, keine kostbarer, keine herrlicher, als die wir im Evangelium lesen. Darauf sehet, das haltet fest, was unser Herr und Meister Christus mit Worten gelehrt und mit seinem Beispiel erfüllt hat, der so viel Wunderbares in der Welt gethan hat, dass man es nicht zählen, und so viel Übel mit Geduld von seinen Verfolgern ausgehalten hat, dass man es kaum glauben kann. Geduld allein macht uns Gott angenehm. Gleichwie sich Gott freut über Eure angefangene Bekehrung, so trauert darüber der Teufel, der 1000 und aber 1000 Kunstgriffe hat, uns zu schaden." Dann ermahnt sie zu männlichem Kampf und preist vor allem die Sanftmut. „Die Virginität am Fleische nützt nichts, wo Zorn im Herzen wohnt." Der das gute Werk in ihnen jetzt angefangen habe, werde es auch vollenden. Wenn sie die Regel des Cäsarius befolgten, welche sie anbei schicke, so würden sie den klugen Jungfrauen gleichen.

Sie habe gehört, dass Radegundis die Askese übertreibe. Das sei gefährlich, denn es habe leicht einen Rückschlag zur Folge. Die übrigen Ermahnungen, welche Cäsaria ihrer königlichen Freundin zu teil werden lässt, sind ein Nachhall aus den Predigten des Begründers ihres Klosters.[1404])

1404) Epist. Caesariae abbatissae ad Richildem et s. Radegundem bei Martène Thes. nov. anecd. I). Der Passus col. 5 C Gaudete bis 6 B quam de saeculi dignitate gaudetis ist eine meist wörtliche, hie und da stark verkürzte Wiedergabe des Sermo S. Caesarii ad sanctimoniales (von M. 67, 1121 D bis 1123 D), welche den Verhältnissen der Addressatin angepasst ist. (Schluss: Si nobiles natae estis, magis de religionis humilitate quam de saeculi dignitate gaudetis. Die Stelle col. 4 D ist eine freie

Auch die Biographie Radegundens, welche die Pictavienser Nonne Baudonivia am Ende des 6. Jahrhunderts zur Ergänzung der Lebensbeschreibung des Venantius Fortunatus verfasste, zeigt die deutlichsten Spuren der Vertrautheit mit diesen Schriftwerken.[1405]) In den Kreisen der Radegundis wurde Cäsarius so hoch verehrt, dass man ihn einem Athanasius, Augustin, Basilius und Ambrosius zur Seite stellte.[1406]) Ohne Zweifel hat man auch in andern Gegenden seine gelegentlich entstandenen Schriften zu Klosterzwecken gesammelt. Eine bestimmte Sammlung aber scheint in Nordfrankreich angelegt zu sein. Der um 700 entstandene codex Nomedianus ist eine für das Kloster des h. Medardus zu Soissons verfasste Prachthandschrift. Sie enthält u. a. eine Reihe von Klosterschriften des Cäsarius, die sich auch in sehr alten St. Gallener, Freisinger und Würzburger Codices findet. Vielleicht ist aber diese Samm-

Nachbildung von M. 67, 1101 AB. — Die Bibelstellen Ps. 1, 2. Ps. 111, 9. Joh. 8, 34 werden von Cäsarius in derselben (verkürzten) Form angeführt usw.

1405) Vita Rad. auct. Baudonivia c. 2, 12 (A. S. Boll. Aug. III, p. 77 F): frequenter nobis dixit Agite mecum in hoc saeculo, unde gaudeamus in futuro . . . ut cum fiducia ei dicere possimus: Da, Domine, quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti. Hiermit vergl. M. 39, 1899, 6 (M. B. P: Caesarii hom. 39): . . . ut secura et libera conscientia dicere possis: Da Domine quia dedi . . . ego implevi quod jussisti, tu redde quod promisisti. (= M. 67, 1077 C). — Vita Rad. l. c. II, 18 A. S. l. c. p. 77 E, p. 78 A: Cum lectio legebatur, ita sollicitudine pia animarum nostrarum curam gerens dicebat: Si non intelligitis, quod legitur, quid est quod non sollicite requiritis (etc.)? Hiermit vergl. vita Caesarii I, 40 M. 67, 1020 B C: In disserendis . . Scripturis . . . . ipse frequentissime incitabet, dicens nobis: Scio quod non omnia intelligitis; quare non interrogatis ut possitis cognoscere? etc. — Vita Rad. l. c. p. 78 A: Sicut enim apis diversa genera florum congregat, unde mella conficiat, sic illa ab his, quos invitabat, spiritales studebat carpere flosculos. Hiermit vergl. M. 39, 2077, 4 (M. B. P. Caes. hom. 87. — M. 67, 1162 B). Die zahlreichen Bezugnahmen Baudonivias auf die Nonnenregel des Cäsarius übergehe ich.

1406) Ven. Fortun. carm. V, 3 v. 36—40: ed. Leo p. 107:

— — — — — — — — — — — — — — —
inter sidereos luce micante choros,
fortis Athanasius, qua clarus Hilarius adstant,
dives Martinus, suavis et Ambrosius,
Gregorius radiat, sacer Augustinus inundat,
Basilius rutilat, Caesariusque micat.

Ven. Fort. carm. VIII, 1 v. 53—60 ed. Leo p. 179:

(Martinum cupiens voto Radegundis adhaesi)
cuius sunt epulae quidquid pia regula pangit,
quidquid Gregorius Basiliusque docent,
acer Athanasius, quod lenis Hilarius edunt,
quos causae socios lux tenet una duos.
quod tonat Ambrosius, Hieronymus atque coruscat,
sive Augustinus fonte fluente rigat,
Sedulius dulcis, quod Orosius edit acutus:
regula Caesarii linea nata tibi est.

Vergl. die übrigen im Index von Krusch s. vv. Caesaria, Caesarius, Casaria, Arelas und Lirinum angeführten Stellen des Ven. Fort.

lung auch schon in dem Nonnenkloster zu Arles, etwa von der jüngeren Cäsaria (Venantius Fortunatus nennt sie stets: Casaria) veranstaltet und später nach dem Norden verschickt. Mit ihren Schwestern an der Rhone blieben die Pictavienser Nonnen, so lange das Kloster blühte, auch als Liliola die Stiftung des Cäsarius leitete, in freundschaftlicher Beziehung. Bald darauf aber hielt die roheste Barbarei auch in die Klöster ihren Einzug. Erst nach Jahrhunderten wurde das, was Cäsarius mit seiner Gründung gewollt hatte, durch Bonifaz aufgenommen, in dem so viele Gedanken des für Roms kirchlichen Beruf begeisterten Arelatensers wieder aufleben. Das Leben und Treiben der anmutreichen und viel geliebten Lioba, welche der Erneurer der fränkischen Kirche aus seiner Heimat nach Deutschland verpflanzte, zeigt nahe Verwandtschaft mit der Schwester, den Freundinnen und Verehrerinnen des Cäsarius. Die Gestalt der Thüringer Königstochter aber deutet gleichsam an, dass in kommenden Jahrhunderten gerade Deutschland die Stätte sein sollte, wo der sittigende Einfluss des Ernstes und der Milde des menschenfreundlichen Bischofs am meisten Eingang und Verständnis fand.

Aber auch nach Nordwesten erstreckte sich der Einfluss des Arelatensers. Venantius Fortunatus, der Freund und Biograph der heiligen Radegundis, hat auf die Bitten des Bischofs Domitianus von Angers († ca. 570) seine Schriftstellerei als Verfasser von Heiligenleben damit begonnen, dass er dessen Vorgänger, den h. Albinus von Angers, in einer Vita verherrlichte.[1407] Wir erfahren aus ihr, dass dieser wegen einer Meinungsverschiedenheit, in der er sich mit seinen Amtsgenossen befand, um d. J. 538 sich nach Arles aufmachte, den Rat des Cäsarius einzuholen.[1408] Die Erzählung des Venantius Fortunatus lässt in dieser Erstlingsbiographie viel zu wünschen übrig, sodass wir uns von der Streitfrage selbst und dem Verlauf der ganzen Angelegenheit keine deutliche Vorstellung machen können.[1409]

Weit wichtiger und interessanter ist ein anderer, ausführlicher Bericht über einen Vorfall, der sich um dieselbe Zeit zutrug, welcher ebenfalls zeigt, wie gross das Ansehen des Cäsarius im Nordwesten seines Vaterlandes war. Er findet sich in der Vita des h. Leobin, der als Bischof von Chartres etwa zwölf Jahre nach dem Tode des Cäsarius gestorben ist. Diese Schrift wird zwar mit Unrecht dem Venantius zugeschrieben[1410], trägt aber die Spuren hohen Alters an sich und ist in der Hauptsache zuverlässig.[1411] Leobins Leben zeigt mit dem des Cäsarius mannigfache Ähnlichkeiten, so verschieden auch die Unstätig-

1407) Venantii Fortunati opera pedestria ed. Krusch Prooem. p. XIII. — Ebert I, 515.

1408) Ven. Fort. vita s. Albini XVIII, p. 82 l. 22: qui etiam ad beatum Caesarium Arelatensem praesulem pro ipsa causa consulturus occurrit.

1409) Vergl. die Darstellung von Villevieille p. 308 mit der eben citierten Quelle.

1410) Krusch l. c. Prooem. p. XXVIII.

1411) Die Vita ist im Folgenden citiert nach der Ausgabe von Krusch M. G. h. A. a. IV, 2. p. 73—82. Die in Klammern unter der Bezeichnung Mab. angefügten Zahlen beziehen sich auf A. S. O. S. B. I, 115—120.

keit des halbbarbarischen Nordfranzosen von der ruhigen und zielbewussten Klarheit des Galloromanen ist. In seiner Heimat, der Umgegend von Poitiers, erwacht in dem Knaben, als er Ochsen hütet, die Liebe zu geistiger Beschäftigung. Unter den grössten Schwierigkeiten lernt er lesen, ohne darüber seine Obliegenheiten zu versäumen. „In beiden Thätigkeiten lag ein Vorspiel der Zukunft: durch die Feldarbeit wurde auf den gehorsamen und thätigen Mönch hingewiesen, durch den Lerneifer bereitete sich der künftige Bischof vor, der durch die Pflugschar der Disziplin die Herzen aufackerte und den Samen des göttlichen Wortes einstreute.[1412]) Ein Diakon, Nileffus, giebt ihm drei Ratschläge: keinem Bischof sich in unbedingtem Gehorsam zu verbinden, denn die meisten seien voll Neid; nicht in den Kirchendienst zu treten, denn das sei der Tod des wahren Asketentums; nie ein kleines Kloster, sondern stets ein grosses aufzusuchen.[1413]) Leobin hält sich erst bei einem Einsiedler auf, der in dem Walde Le Perche bei Chartres[1414]) hauste, dann tritt er in das Kloster Mici[1415]) (St. Mesmins bei Orléans), verlässt es aber nach einiger Zeit, um nach Lérins zu ziehen. Unterwegs trifft er einen von dieser Insel kommenden Mönch, der ihn durch eine Beschreibung des dort herrschenden ungesunden Klimas von seinem Plan abbringt. Beide schliessen sich aneinander an und beginnen ein gemeinsames Wanderleben. Sie suchen den Bischof Hilarius zu Javols (Dep. Lozère) auf[1416]) und begeben sich dann zu Lupus von Lyon, welcher damals an der Spitze einer Anachoretenkolonie auf der Saône-Insel Ile Barbe stand.[1417]) Der unstäte Freund hält es nur kurze Zeit dort aus, während es der Biograph dem h. Leobin zum Ruhme anrechnet, dass er fünf Jahre dablieb.[1418]) In dem fränkisch-burgundischen Krieg des Jahres 532 hat

1412) Vita Leob. ed. Kr. I, 5 p. 73 s. (Mab. p. 115 s.).

1413) Ibd. III, 8. 9. p. 74 l. 11—21 (Mab. p. 115 s.).

1414) Es ist der h. Avitus Perticensis, zu unterscheiden nicht bloss von Avitus Viennensis, sondern auch von Avitus Miciacensis, vergl. A. S. O. S. B. I, p. 594. — Über die Lage des pagus Perticus s. Longnon Géogr. p. 155.

1415) Longnon l. c. p. 347: Le monasterium Miciacence n'est pas différent du couvent établi par Euspicius et Maximinus, localité située entre la Loire et le Loiret, qu'ils tenaient de la libéralité de Clovis Ier, et qui depuis quitta son nom primitif pour prendre celui de saint Mesmin, Sanctus Maximinus, en l'honneur de ce bienheureux, l'un des fondateurs du monastère dont il fut le second abbé". — Vergl. charta Chlodovechi (M. G. D. D. I, p. 3.)

1416) Hilarius, Bischof von Javols, hat die Beschlüsse des 1. Konzils von Clermont unterschrieben i. J. 535. Gabales liegt südlich von Arverna, in der Mitte der Luftlinie von der letzteren Stadt nach Agde am Meer.

1417) Lupus von Lyon unterschreibt i. J. 528 die Canones des dritten Konzils von Orléans. Vor seiner Wahl zum Bistum stand dieser der Anachoretenkolonie auf der Insula Barbara vor (A. S. O. S. B. I, 116 n. a), welche von dem h. Maximus, einem Schüler des Martin v. Tours, begründet war. Greg. Tur. gl. conf. c. 22 ed. Krusch p. 761, wo bes. Anm. 3 zu vergl. — S. auch Longnon Géogr. p. 199.

1418) Vita Leob. IV, 14. 15. p. 74s. (Mab. p. 116): Inde vero (von Javols) recedentes audientesque beati Lupi famam longe lateque crebrescere, ad eum se humiliter contulerunt. Cumque modico tempore cum eo morati fuissent, hortatur praedictus frater utpote instabilis et vagus inde beatum Leobinum discedere. Nolens itaque vir sanctus huiusmodi persuasionibus adquiescere, fortiter resistens

dieser viel auszustehen[1419]), wandert mit zwei Genossen wieder in den Wald zwischen Chartres und Le Mans und übernimmt das Amt eines Speisemeisters der dortigen Eremiten.[1420]) Nach einiger Zeit ziehen die drei in die Wildnis der silva Carbonaria d. h. der nordwestlichen Ardennen.[1421]) Später folgt Leobin einer Aufforderung des Bischofs Aetherius, und dieser ernennt ihn zum Abt des Klosters Brou bei Chartres.[1422]) Wieder treibt es ihn nach Lérins, da er seine besten Absichten von den Mönchen verkannt glaubt und bei ihnen lauter Neid und Argwohn voraussetzt; er lässt sich aber durch seinen Bischof bestimmen, unterwegs in Arles bei Cäsarius vorzusprechen.[1423]) Mit dem heiligen Albinus zusammen, dessen Zweck nur persönliche Aussprache mit dem grossen Seelsorger ist, langt er dort an. Auf die Fragen des Bischofs gesteht er, er habe den dringenden Wunsch, nach Lérins zu eilen. Die leitende Stellung inmitten seiner Klostergenossen habe er verlassen, um sich in der Demut zu üben, er sehne sich danach, allen Brüdern auf der Insel in Unterwürfigkeit zu dienen. Aber mit ernster Mahnung weist Cäsarius den zügellosen Enthusiasmus des Wanderasketen in die Bahn der Pflicht. Diese Begegnung wurde ein entscheidender Wendepunkt in Leobins Leben. Im Innersten erschüttert, begiebt er sich in sein Kloster zurück und fängt an, die dortigen Verhältnisse mit andern Augen anzusehen, indem er einen kürzeren Weg zur Demut einschlägt. Er sät Vertrauen und erntet Treue. Unter allgemeinem Beifall des Volks wird er nach einigen Jahren von König Childebert zum Bischof von Chartres ernannt. In seiner Fürsorge für die Landpfarreien hat er gezeigt, dass er auch in dieser Beziehung von Cäsarius zu lernen wisse.[1424])

In Leobin tritt uns eine gewisse Stufe der Entwickelungsgeschichte des Cäsarius entgegen; den grössten Teil seines Lebens ist der spätere Bischof von Chartres in den Gedanken und Bestrebungen stehen ge-

---

et tam vagum fratrem in quo comitatu habere contemnens, continuato quinquennio in eodem commoratus est coenobio.

1419) Vita Leob. V, 16 p. 75 (Mab. p. 116). Der Biograph, augenscheinlich ein Burgunder, ist von grosser Animosität gegen die Franken erfüllt: l. 14 dum Francorum dura ferocitas contra Burgundiones bella concitaret. — l. 9 praedicti barbari usw.

1420) Vita Leob. VI, 19 p. 75 (Mab. p. 116): (sanctus Avitus), ut cognovit beati viri mentem caelesti bonitate uberius enitescere, eum cellarii praefecit officio. In cuius ministerii dispensatione ita se reddidit providum, ut nec petenti aliquid daret superfluum, nec indigenti congruum subtraheret alimentum. Auch der h. Avitus habe sich das Mass seiner Speise durch Leobin bestimmen lassen. Diese Stelle ist interessant als Parallele zu Vita Caesarii I, 6 (5) M. 67, 1003 C s.

1421) Über die silva Carbonaria ist die interessante Auseinandersetzung Longnons zu vergleichen. Géogr. p. 154.

1422) Vita Leob. VIII, 25 p. 76 (Mab. p. 116) Dum beatus Etherius episcopus beatum Leobinum Braiaco ut sibi occurreret, convocaret ... ibd. IX 27 (Mab. p. 117) Cum ... Etherius episcopus beati viri Leobini perspiciens sanctitatem ad diaconatum proveheret et fratribus Braiacensis monasterii praeponeret. Aetherius, Bischof von Chartres, hat zwischen 533 und 541 an verschiedenen Konzilien teilgenommen.

1423) Vita Leob. XIII, 40 p. 77 (Mab. p. 117) vergl. Hauck KGD. I, S. 237.

1424) Vita Leob. XIII, p. 77 (Mab. p. 117). — XVII, 57 (Mab. p. 118).

blieben, welche den Arelatenser in der Sturm- und Drangperiode seiner Jünglingsjahre erfüllten. Auf die litterarischen Bestrebungen der ersten Arelatenser Jahre weist die Gestalt des Abtes von Romain-Moutier Florianus zurück. Dieser nannte unter den Ausdrücken der grössten Verehrung etwa zwei Jahre nach dem Tod des Cäsarius diesen in einem Schreiben an Nicetius von Trier[1425]) seinen Lehrer und war bestrebt, in dessen Sinne weiter zu wirken.[1426]) Er sammelte eine grosse Bibliothek und verfolgte namentlich schöngeistige Interessen.[1427]) In seinen jüngeren Jahren stand Florianus mit Ennodius von Pavia, von dessen Hand er die Taufe empfangen hatte, in Briefwechsel[1428]), später hat der römische Dichter Arator ihm die zweite Ausgabe seiner poetischen Bearbeitung der Apostelgeschichte gewidmet.[1429]) Florianus scheint um das Jahr 578 als Abt von Lérins gestorben zu sein.[1430]) Indem seine zu Arles in der Schule des Cäsarius erlangte Ausbildung dem Inselkloster zu gute kam, wurde dadurch s. z. s. zurückgezahlt, was der Bischof von Arles dem Lerinenser Kloster schuldete.

So hat Cäsarius im Alter, als sein direkter Einfluss auf die kirchlichen Verhältnisse abnahm, bemerken können, dass seine Lebensarbeit nicht vergeblich gewesen war. Er sah es an dem Beifall, den weit und breit seine geschriebenen Predigten fanden, an der Wertschätzung seiner Klosterordnungen, an dem Aufblühen seiner Schule und der Hingebung seiner Schüler, endlich an der Entwickelung der synodalen Institutionen, die in Gallien aufs neue einzubürgern hauptsächlich sein Verdienst war. Nicht nur in den Bestimmungen der Konzilien zu Orléans 538 und 541, sondern auch auf der Provinzialsynode, welche i. J. 540 zu Barcelona abgehalten wurde, spürte man deutlich die Nachwirkung seiner Bestrebungen.[1431])

Er starb 72 Jahre alt, im 40. Jahre seines Episkopats am 27. August 542.[1432]) Beim Herannahen seines Endes freute er sich, dass er ungefähr um dieselbe Zeit von hinnen scheide, wie Augustin, der am 28. August beerdigt worden war. „Ihr wisst ja," sprach er zu den Seinen, „wie

1425) Über Nicetius von Trier vergl. bes. die Charakteristik Haucks (KGD. I, S. 213).

1426) M. 67, 1255 D.

1427) Aratoris epist. ad Florianum v. 9—12 (M. 68, 68):

Inter grandiloquos per mille volumina libros
Maxima cum teneas, et breviora lege.
Naturaeque modo, variam quam condidit Auctor,
Concordent studiis celsa vel ima tuis.

1428) Ennodii epist. I, 15. — I, 16 ed. Hartel p. 26—28. vergl. du Chesne I, 851.

1429) Vergl. Manitius S. 368. — S. 375.

1430) Hist. lit. III, p. 320.

1431) Conc. Aurel. III can. 1. — can. 5. — can. 12. — can. 20 (Bruns II p. 191 ss.). conc. Barcion. I can. 2 = can. 30 syn. Agath. (Bruns II, p. 27). — conc. Aurel. IV can. 3. — can. 7. — can. 9. — can. 15. — can. 16 etc. (Bruns II, p. 202 ss).

1432) Über das Datum des Todes s. Gellert I, S. 47. — Vita Caes. II, 33 (35) M. 67, 1040 C ss. cf. comment. praev. § V Chronologiae pars ultima etc. M. 67, 1273 D bis 1278 D.

sehr ich dessen ganz und gar katholische Gesinnung immer geliebt habe."[1433]) Er hat in diesen Worten das Hauptverdienst seines eigenen Lebens schlicht zum Ausdruck gebracht: die Einbürgerung der Augustinischen Gnadenlehre in Gallien, soweit dieselbe den damaligen kirchlichen Bedürfnissen entsprach.

Bei seinem Begräbnis haben auch die Juden öffentlich ihrer Trauer leidenschaftlichen Ausdruck gegeben.[1434]) Man darf darin einen Beweis sehen, dass die praktische Menschenliebe des Bischofs, ähnlich wie bei Severinus, sich nicht auf die Glaubensgenossen beschränkt hat.

Der katholisch-klerikale Biograph des Cäsarius hat beim Abschluss seiner Schrift die Reliquien des Heiligen[1435]), oder was er dafür hielt, andächtig mit den Lippen berührt. Besser wird man die Hochschätzung des trefflichen Bischofs durch die Bemühungen beweisen, dass seine schrifttselllerische Hinterlassenschaft sorgfältiger als bisher geschehen ist, zugänglich gemacht und verwertet, dass seinem Namen der gebührende Platz in der Kirchengeschichte gesichert werde, welcher ihm durch die Ungunst der Umstände allzu lange vorenthalten worden ist.

1433) Vita Caes. II, 33 (35) M. 67, 1040 D: animadvertit . . . imminere transitus diem, et . . . sciscitatus est quam in proximo esset beatissimi Augustini depositionis dies. Et cum imminere commemorationem ipsius didicisset, Confido, ait, in Domino, quod meum transitum non longe divisurus est ab ipsius; quia, ut ipsi nostis, quantum dilexi ejus catholicissimum sensum, etc. Diese Worte stehen in ausgesprochenem Gegensatz zu semipelagianischen Behauptungen. S. den Brief Prospers an Augustin (ep. 225 ed. Ben. 1688 Tom. II col. 821 A): Multi ergo servorum Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis, quae adversus Pelagianos haereticos condidisti, contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti. Vergl. Wiggers Aug. und Pel. II, S. 154.

1434) Vita Caes. II, 35 (37) M. 67, 1042 B: quis in exsequiis illis sanctus vel extraneus propter lacrymas psalmum cecinit? Sed omnes omnino . . . Christiani vel Judaei, antecedentes vel sequentes voces dabant: Vae, vae, et quotidie amplius vae, quia non fuit dignus mundus diutius talem habere praeconem seu intercessorem.

1437) Von den Reliquien des Cäsarius und ihrer Geschichte handelt Villevieille p. 324—328. Dieselben seien in den Jahren 1804 und 1839 beglaubigt. „Lors de cette dernière vérification les églises paroissiales d'Arles reçurent, chacune, une portion des ossements de saint Césaire; l'église de la Major eut cependant le part la plus considérable des reliques du grand évêque: des ossements en poudre et quelques fragments, son pallium, sa ceinture en cuir avec boucle en ivoire, ses sandales, et la tunique ou chasuble sous laquelle il est mort, d'après la vieille inscription qu'elle porte: »in isto transiit sanctus Caesarius«. C'est là que nous les avons vues, là que nous avons voulu les vénérer, avant de mettre la dernière main à ces pages. Il nous a été particulièrement doux de poser nos lèvres sur les restes précieux de l'illustre évêque d'Arles, après avoir passé tant d'heures à contempler sa figure sereine. — Über eine dem Cäsarius zugeschriebene Weissagung, welche einige auf die französische Revolution bezogen haben, s. Villevieille p. 343 s.

ZWEITER TEIL.

I. Initia Caesariensia.

Auf den folgenden Blättern ist der Versuch gemacht, eine Unbequemlichkeit zu vermindern. Noch heute gilt der Satz, den 1851 Jos. Fessler, der sich viel mit Cäsarius beschäftigt hat, in seinen Institutiones Patrologiae schrieb: Satis difficile est, in recensendis istis sermonibus talem sequi modum, ut sermones citati statim a quovis facile reperiantur, quoniam nulla est editio, in qua omnes Caesarii sermones collecti exhibeantur." Gerade für unsern Schriftsteller bieten deshalb die unter C. Halms Leitung von Joseph Aumer zusammengestellten und auf Kosten der Wiener Akademie 1865 veröffentlichten Initia librorum patrum latinorum ein erwünschtes Hilfsmittel. Leider erweist es sich aber beim Gebrauch als ganz unzureichend. Nur nebenbei sei erwähnt, dass aus Versehen manches fortgelassen ist, was nach dem Plane jener Arbeit hätte Aufnahme finden müssen. So fehlt z. B. der Anfang des s. 279 app. Aug. (M. 39, 2271) Audivimus per apostolicam lectionem servos et amicos Dei ganz; bei dem Anfang Opportune et congrue ist die Verweisung auf M. 67, 1050, bei Quod vobis verae die auf M. 67, 1151 respective bei Ostendit etiam admonitio die auf Aug. (?) serm. 269 (V, 2245) fortgefallen, bei Ad hoc ad istum locum steht M. 53 statt M. 50 u. a. m. Derartige kleine Unebenheiten müssen bei jedem solchen Unternehmen in den Kauf genommen werden. Aber für Cäsarius sind die Initia deshalb völlig unzureichend, weil sie nur diejenigen Stücke berücksichtigen, die zufällig bei Migne Aufnahme gefunden haben, nebenbei natürlich mit allen dort sich findenden schlechten Lesarten und Versehen. Infolge dessen sieht sich der Forscher auf Schritt und Tritt von diesem Wegweiser im Stich gelassen (vergl. Delisle in Notices et extr. XXXI, 1884). Das folgende Verzeichnis versucht diesem Mangel abzuhelfen. Hier sollen die Anfänge aller Reden, Briefe, Regeln und Abhandlungen gegeben werden, die dem Cäsarius angehören oder ihm zugeschrieben sind, die Fundorte in möglichster Vollständigkeit nach Baluze, der Maxima Bibliotheca Patrum und neueren Ausgaben. Zugleich sollen die Hauptstellen angegeben werden, wo die betreffenden Stücke eine kritische Behandlung erfahren haben. Die einzelnen Absätze auf den Quartseiten der Histoire litéraire sind öfter mit den Buchstaben a, b usw. bezeichnet, um das Auffinden zu erleichtern. Die Predigten im app. Aug. sind nur nach den Nummern und nach den Seitenzahlen bei M. citiert, da sie im V. Bande der Benediktinerausgabe leicht aufzufinden sind. Die Pseudoeusebianischen Homilien fehlen bei Aumer ganz. Ich habe alle 74 aufgenommen. (Die M. B. P. VI, 686—822 angefügten in evangelia totius anni gehören nicht hierher; schon Bellarmin hat ihre Verschiedenartigkeit von den vorhergehenden erkannt.) Da Engelbrecht in seinen Patristischen Analecten leider jetzt seine in der Faustus-Ausgabe gegebene Ankündigung einer Neuausgabe derselben zurückzieht, so wird man sich noch lange mit der unglaublich unbequemen Anordnung im 6. Bande der M. B. P. behelfen müssen. Für die Cäsarius-Forschung ist die noch keineswegs gelöste Frage nach der Beschaffenheit dieser Sammlung von grösster Wichtigkeit (vergl. z. B. unter

den Anfängen: Omnia quae Dominus — Opportune et congrue — Scimus quidem spiritali militiae — Sicut a nobis Dominus — Videte vocationem vestram usw.). Ausserdem haben die Initia der an Cäsarius gerichteten Briefe in diesem Verzeichnis Aufnahme gefunden.

Ad hoc ad istum locum convenimus fr. c.] Caes: M. 67, 1089 (cod. N𝔅W𝔊Gg hom. V Anfang: Fr. car. ad hoc ad istum) cf. M. 67, 1066. — Eucher. M. 50, 848. — Euseb. Gall. 40 M. B. P. VI. 661. Engelbr. Stud. S. 58. vergl. s. v. Fratres carissimi ad hoc.

Ad inluminandum humanum genus multas coll. Durl. X. Faust. Eng. p. 259. cod. Silens. f. 115v Anecd. Mareds. p. 416 (Morin: „Homilia sancti Caesarii de praedecessore suo Honorato").

Ad locum hunc, carissimi, non ad quietem] Caesarius M. 67, 1059. N𝔅W𝔊Gg hom. III Barr. p. 281 (III) cod. Bodl. 392 s. XI ex. „Incipit alius sermo Cesarii Emiseni" (sic!) SWA CXXIII (1890) 5 Abt. S. 42. Morin in Rev. bén. IX (1892) p. 58. — M. B. P. VIII, 847 als 28. Hom. des Cäs. („Ad locum hunc, carissimi, properantes non"). — Faustus: Holsten. cod. reg. I, 469. Faust. Eng. p. 314. — H. l. III, 215 („am besten überl. im app. des cod. der Regeln des Bened. v. Aniane; scheine besser auf Maximus als auf Caes. zu passen") [?]. — Vergl. unten S. 467, No. 10.

Admoneo fratres in conspectu Dei] Caesarius: cod. Mon. lat. 12612 (Ransh. 12) M. B. P. VIII, 859 (Caes. hom. 44) M. 67, 1082 (Ambros?).

Admonet nos per prophetiam, fratres carissimi, sermo divinus dicens: Vovete Barr. 313 (XVII) nach Oudin (comm. I p. 1351) von Cäsarius.

Ait quodam loco sermo divinus: In diebus sollemnitatum Aug. s. app. 262 M. 39, 2229. M. B. P. VIII, 819 (Hom. 1) M. 67, 1090. Euseb. Gall. h. 44 ad monachos. M. B. P. VI, 665 Engelbr. Stud. S. 58. Eucher. M. 50, 857 h. l. III, 208, 5 (nach e. alten Ms. in Compiègne von Cäsarius).

Alloqui spiritalis utilitas et fructus non solum in studio Euseb. Gall. h. 47. M. B. P. VI, 667. Engelbr. Stud. S. 58.

Ante aliquot dies propter eos qui aut pedes dolent Aug. app. s. 300 M. 39, 2319 H. l. III, 212.

Apostolum, cum legeretur, andistis imo omnem audivimus Aug. s. 167 M. 39, 909. Aug. app. s. 111 M. 39, 1964.

Appropinquante iam sacratissima solemnitate Aug. app. s. 115. M. 39, 1973. H. l. III, 206.

Audi filia derelicta, quae perdidisti solatium Cäsarius: De viduitate servanda M. 67, 1094.

(Audi me dulcissima soror et filia: Tu quantumcunque (ex epistola S. Caesari ad Oratoriam abbatissam) Holsten cod. reg. I, 365 (M. 67, 1136 C.).

Audistis fratres carissimi cum Evangelium legeretur, duas Dominum commemorasse vias Aug. app. s. 67 M. 39, 1873. H. l. III, 204. — Ceill. XVI, 240.

Audivimus cum evangelium legeretur dicente Domino: regnum Dei intra vos est Cäsar. hom. 19. M. B. P. VIII, 838. Aug. app. s. 89 M. 39, 1915. H. l. III, 205.

Audivimus (fratres) cum evangelium legeretur terribilem vocem Caes. hom. 39 M. B. P. VIII, 857. Aug. app. s. 78 M. 39, 1897. M. 67, 1075 im cod. Quintil. „Felicitarius Arelatensis als Vf." H. l. III, 205. — Ceill. XVI, 240 cod. G p. 164. — vergl. s. v. Venite benedicti.

Audivimus evangelistam dicentem, fratres carissimi, Nolite iudicare Aug. app. s. 66 M. 39, 1871 H. l. III, 204 Ceill. XVI, 239.

Audivimus, fratres carissimi, scripturam dicentem: Locutus est Dominus ad Abram Aug. app. s. 4. M. 39, 1745. H. l. III, 200 c.

Audivimus fratres cum v. s. Audivimus cum.

Audivimus in Evangelio: si quis vult venire post me . . . Primo loco requiramus Euseb. Gall. 73. (castigatio) M. B. P. VI, 685.

Audivimus in Evangelio vocem Domini dicentis: non omnes qui dicunt mihi Euseb. Gall. de Epiph. M. B. P. VI, 625. Engelbr. Stud. S. 56.

Audivimus in lectione quae lecta est, fratres carissimi, qualiter mortuo Joseph Aug. app. s. 16. M. 39, 1773 H. l. III, 202 b Ceill. XVI, 237.

Audivimus per apostolicam lectionem servos et amicos Dei Aug. app. s. 279 M. 39, 2271.

Audivimus spiritum sanctum per prophetam de nativitate Domini Euseb. Gall. 1. M. B. P. VI, 619. Engelbr. Stud. S. 56.

Beatorum martyrum praeclara gesta et speciosa Euseb. Gall. 32 (de natali Petri et Pauli) M. B. P. VI, 652. Engelbr. Stud. S. 57.

Beatos apostolos sermo divinus sub appellatione commemorat montium Euseb. Gall. 59 (de dedicatione ecclesiae) M. B. P. VI, 677. Engelbr. Stud. S. 58.

Beatus apostolus Paulus fratres carissimi ut nobis verae ac perfectae s. app. Aug. 270 M. 39, 2248 H. l. III, 209.

Beatus Joannes a spiritu sancto etiam in maiorum suorum titulis Euseb. Gall. s. 30 (de Joanne bapt.) M. B. P. VI p. 650. Engelbr. Stud. S. 57.

Beatus Job, fratres carissimi, de quo nobis hactenus lectio recitata est Aug. app. s. 52. M. 39, 1844.

Beatus martyr Romanus, cuius admirabilem Euseb. Gall. 51 (de s. Romano martyre) M. B. P. VI. p. 671. Engelbr. Stud. S. 58.

Bene nostis, fratres carissimi, et mecum fideliter retinetis Euseb. Gall. h. II. M. B. P. VI, p. 620. Engelbr. Stud. S. 56.

Bene nostis, fratres carissimi, me vobis frequentius supplicasse (de auguriis) Aug. app. s. 278 M. 39, 2268. H. l. III, 210 (NB. Bonifatius). Nach der Löwener Augustin-Ausgabe wurde Justus Lipsius durch den Sprachgebrauch auf Severianus als Verfasser geführt.

Bene novimus primum esse ab origine mundi Euseb. Gallic. 17 (de pascha) M. B. P. VI, 637. Engelbr. Stud. S. 56.

Beneficia Dei nostri cum magna atque mirifica Euseb. Gall. 12 (de pascha) M. B. P. VI, 633. Faustinus: (M. 69, 407) Max. Taur: M. 57, 355. Engelbr. Stud. S. 56.

Caesarius episcopus minimus, omnium servorum Dei famulus Caesariae M. 67, 1128 C M. B. P. XXVII, 348 (vergl. Vereor venerabilis in Christo filiae).

Caesarius episcopus presbyteris et diaconibus (Testam. Caes) M. 67, 1139 Holsten. c. r. I, 367 H. l. III, 224.

Carissimi quotiescunque ad ecclesiam Mai Bibl. nov. patr. I, 221. — cod. Sil. f. 152.

Caritatis tuae literas Schreiben des Papstes Johann II. v. J. 534 an Caesarius Maassen G Q 297. J—K No. 888 M. 66, 25. Epp. Ar. gen. p. 47.

Coegisti me famula Dei ac venerabilis in Christo soror. (Epist. ad Caes. abbat.) M. B. P. XXVII, 347 M. 67, 1125. H. l. III, 221 e.

Confitemini Domino, fratres carissimi, quoniam bonus est Aug. app. s. 56 M. 39, 1851 (nach dem mscr. Victorin. sind die 2 letzten Drittel von Cäsarius) H. l. III, 226 c („zweifelhaft").

Congruum ac valde necessarium est, dilectissimi fratres, ut sicut priori tempore fecistis Euseb. Gall. 24 (de litaniis) M. B. P. VI, 645 Engelbr. Stud. S. 57.

Contra diversa vitia. Provocare nos s. s. v. Provocare.

Cum ad civitatem Massiliensem: conc. Mass. 533 Mai 26: C. A. M. p. 60.

Cum ad dedicationem basilicae, quam illustrissimus praefectus et patricius filius noster Liberius Konzil v. Orange C. A. M. p. 46. M. 67, 1144 Mansi VIII, 712. H. l. III, 225 c vergl. Hefele C.-G. II[2] S. 724—740, Maassen G Q. 206.

Cum de Deo sermo est, fratres carissimi Mai specil. Rom. V, 8. Faust.-Eng. p. 337. Morin in Rev. bén. IX, (1892) p. 60.

Cum Deo propitio in exordio institutionis monasterii M. 67, 1115. (Recapitulatio der Nonnenregel.)

Cum divina lectio legeretur, audivimus, quod praetereunte beato Elisaeo Aug. app. s. 41. M. 39, 1826 H. l. III, 202. Ceill. XVI, 239.

Cum divina lectio legeretur, fratres carissimi, audivimus quod supplicante sancta Rebecca Aug. app. s. 11. M. 39, 1760 H. l. III, 201 c Ceill. XVI, 236.

Cum in voluntate Dei ad dedicationem basilicae sanctae Mariae in Arelatensi civitate can. conc. Arelat. IV (III) v. J. 524. C. A. M. p. 36. Mansi VIII, 632. M. 67, 1089. Hefele C.-G. II[2] S. 703 usw.

Cum secundum statuta: Conc. Vas. 529 d. 5. Nov. C. A. M. p. 55. Mansi VIII, 725.

De beato Jacob, fratres carissimi, et in sancto filio eius Joseph Aug. app. s. 15 (M. 39, 1770) coll. Durlac. XXI. Faust.-Eng. p. 305.

De beato Joseph quod de sermone hesterni diei coll. Durlac. XXII. Faust.-Eng. p. 309.

De beato Joseph, scriptum est fratres carissimi, quod ei invidebant s. app. Aug. 14 M. 39, 1767. Von Oudin comm. I, p. 1345 dem Caes. zugewiesen, ebso. Ceillier XVI, 236.

Depositionem sanctae recordationis domni et patris Faust.-Eng. p. 330 Morin in Rev. bén. IX, (1892) p. 59.

Deus erat in Christo mundum reconcilians (de latrone beato) Euseb. Gallic. 23 M. B. P. VI, 644 Engelbr. Stud. S. 59.

Die autem tertio nuptiae fiebant. Quae istae sunt nuptiae (de epiphania) Euseb. Gall. 5 M. B. P. VI, 623 Engelbr. Stud. S. 56.

Dies calendarum istarum, fratres carissimi, qua Januarias vocant. Aug. app. s. 129 M. 39, 2001.

Dies haec, fratres, si bene perspicimus Euseb. Gall. 18 M. B. P. VI, 638 Engelbr. Stud. S. 56.

Dies ista et festivitas, quam hodie, fratres, celebratis, ideo Epiphania Aug. app. s. 139 M. 39, 2018. Cäsarius: Bal. 9. H. l. III, 207.

Dies ordinationis meae sollemniter (h)odiernus inluxit cod. Sil. f. 126 (cf. serm. Aug. 340).

Dies tertius trinitatis est sacramentum Euseb. Gallic. 6. M. B. P. VI, 624. Engelbr. Stud. S. 56.

Digne, carissimi, piis studiis exsultemus Euseb. Gall. 20 M. B. P. VI, 640. Engelbr. Stud. S. 57.

Dilectissimi fratres, oportet nos humilitatem habere cod. G. p. 230—266.

Diligenter attenditis dilectissimi ac venerabiles filii et evidenter agnoscitis Barr. (XIII) p. 303 v. s. v. Si diligenter usw.

Diu quidem exspectationem vestram interiecta dilatio Euseb. Gall. 66. M. B. P. VI, 682 Engelbr. Stud. S. 59.

Dominis sanctis et in Christo desiderantibus fratribus in monasterio constitutis Caesarius episcopus M. B. P. VIII, 837 (Caes. hom. XVIII) Notices et extraits XXXI, p. 45 ff. — Z. f. KG. VI, S. 61 ff. S W A CXXIII (1890) p. 58 cod. Bodl. 392 (s. XI) no. 8 „Incipit sermo sancti Caesarii episcopi ad monachos: „Dominis etc.“ usw. (Epistola de humilitate).

Domino sancto ac venerabili fratri Agroecio Caesarius episcopus . . . Licet ad synodum C. A. M. p. 42. Mansi VIII, 708.

Dominus dicit in Evangelio: Omnem decimationem vestram tribuite M. B. P. VIII, 858 Caes. hom. 41 M. 67, 1078 (nach dem cod. Quintil. von Felicitarius Arelatensis. H. l. III, 227[c] („unecht“).

Dominus et salvator noster, qualiter ad eum post multas negligentias Aug. app. s. 141 M. 39, 2020 Leonis sermo (Leonis M. opera Romae 1753) I, 342 coll. Durlac. 16. Faust.-Eng. p. 284 cod. Sil. f. 33. H. l. III, 207. Zwei codd. Corbeienses nennen Caes. als Verfasser.

(Dum evangelica lectio legeretur) audivimus Dominum et Salvatorem nostrum de peccato primi hominis cod. Sil. f. 167.

Dum evangelium legeretur, fratres carissimi, audivimus Dominum dicentem: Si vis venire cod. Sil. f. 158.

Dum nimium tribularetur animus meus, quare ad synodum vestram praesentiam (epist. Caesarii ad Ruricium) Mansi VIII, 343 In Fausti Reg. epp. M. 58, 366. M. G. h. A. a. VIII, 274 Epist. ad Ruric. ed. Engelbr. (C. s. e. l. XXI) p. 448.

Dum sacro volumine Jonae prophetae gesta Euseb. Gall. 27 de poenitentia Ninivetarum M. B. P. VI, 646.

Ecce appropinquant dies sancti et temporis Ambros. app. p. 412 (ed. Bened. 1686).

Ecce fratres carissimi Deo propitio tempus Quadragesimae venit Aug. app. s. 140. M. 39, 2019.

Ecce fratres dilectissimi dies quadragesimae sanctae coll. Durlac. XV. Faust.-Eng. p. 280. cod. Sil. f. 254v.

Ecce fratres dilectissimi, dies sancti ac spirituales adveniunt et animabus (de litania, sur les rogations) Aug. app. s. 173. M. 39, 2073. M. B. P. (Caesarii hom. 37) VIII, 855. nach dem Ms Port. von Caesarius. H. l. III, 207. cod. Sil. f. 89.

Ecce fratres dilectissimi iam Deo propitio Caspari Br. Abh. Pr. S. 200. 411.

Ecce manifestissime constat, quia secundum quod et tituli antiquorum patrum. Mansi VIII, 811. H. l. III, 223. Faust.-Eng. p. 220. Engelbr. Patrist. Anal. S. 5 ff. epp. Arel. gen. ed. Gundlach p. 49—54. Villevieille p. 250. Tillemont mém. XVI p. 134 (Citate) aus Nicän., afrikan. und gall. Konzilienakten, Cyprian, Chrysostomus und Faustus.

Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres Barr. (XVIII) p. 315. H. l. III, 218b.

Ecclesia catholica, fratres carissimi, non solum post adventum Domini Aug. app. s. 58 M. 39, 1854. H. l. III, 226 D (? „Caesarius").

Evangelica lectio, fratres carissimi, quae nobis modo recitata est, videtur mihi, quod secundum literam Aug. app. s. 63. M. 39, 1864. coll. Durlac. XVII Faust.-Eng. p. 289 cod. Sil. f. 200. H. l. III, 204. Ceill. XVI, 239.

Evangelica lectio quae nobis hodie recitata est, fratres carissimi (cod. G „Lectio de tractatu S. Hieronymi presbyteri ante II dominicam de nativitate Domini").

Exhortatur nos sermo divinus, ut curramus dum lucem habeamus Euseb. Gall. 35 (ad monachos) M. B. P. VI, 656. Engelbr. Stud. S. 57. Eucherius: M. 50, 833.

Expedit itaque vobis, ut amicos habeamus Eus. Gall. 71 M. B. P. VI, 683. Engelbr. Stud. S. 59.

Expositionem sanctarum scripturarum si eo ordine Aug. app. s. 10. M. 39, 1758. H. l. III, 201b. Ceill. XVI, 234. 236.

Exulta caelum et laetare terra. Dies ista amplius ex sepulchro radiavit Caesar. Arel.: M. 67, 1041 („terra. Deus (!) iste amplius ex sepulchro radiavit M. B. P. (Caes. hom. 3) VIII, 821. Euseb. Gall. 12 (de pascha) M. B. P. VI, 632. Engelbr. Stud. S. 56. Guizot, cours d'histoire II, 135 f.

Faciendis eleemosynis fratres carissimi charitatem vestram admonui et consilium dare praesumpsi Aug. app. s. 306. M. 39, 2332.

Festivitates vitae, carissimi, celebritates Dei Domini Euseb. Gall. 19 (de pascha) M. B. P. VI, 639.

Fidelium exhortatores animarum ministri sunt coelestium praeceptorum Barr. (XV) 309. Euseb. Gall. 55 M. B. P. VI, 674. H. l. III, 218 B.

Fratres carissimi ad hoc (in) istum locum convenimus, ut Domino nostro Cäsar.: Barr. (V) 287. N𝔅W𝔖Gg V. M. 67, 1066. M. 67, 1089. M. B. P. (Caes. hom. 30) VIII, 850. H. l. III, 215.

Fratres carissimi ad memoriam revocemus (al. reducimus) quae per sacras paginas M. 67, 1079. M. B. P. (Caes. hom. 42) VIII, 858. cod. Sil. f. 215 v. H. l. III, 228 a Anecd. Mareds. p. 421. — (Abweichender Schluss in cod. Monac lat. 6430 f. 63.)

Fratres carissimi frequenter diximus cod. Sil. f. 219 v (s. s. v. Frequenter).

Fratres carissimi istas res terrenas non habent homines sine labore (Caesarii admonitio de contemptu praesentis vitae). M. B. P. XXVII, 346.

Fratres carissimi quid in vobis tanta pigritia ut ad domum Dei minime vigiletis cod. Sil. f. 185.

Fratres presbiteri et sacerdotes Domini Pastoralschr. des Caesarius. cod. Monac. Clm. 5515 fol. 118. G. Morin in Revue bénéd. 1892 p. 99 ff. vergl. N. A. XVIII (1893) S. 700. N. A. VI S. 192—194. S. 652. Mansi XIV, 889.

Frequenter admonui caritatem vestram, fratres dilectissimi, ut his lectionibus Aug. app. s. 5. M. 39, 1747. H. l. III, 200 d.

Frequenter caritatem vestram, fratres dilectissimi, paterna pietate commonui Bal. 6. M. B. P. XXVII, 329. Aug. app. s. 295. M. 39, 2307.

Frequenter caritati vestrae suggessimus fratres carissimi beatum Elisaeum Aug. app. s. 44. M. 39, 1832. H. l. III, 203. 204.

Frequenter caritati vestrae suggessimus, fratres dilectissimi, beatum Jacob Aug. app. s. 12. M. 39, 1762. H. l. III, 201 c. — Ceill. XVI, 236.

Frequentur diximus, fratres carissimi, quod (semper) Christiani persecutionem patiuntur. M. B. P. (Caes. hom. 45) VIII, 860. M. 67, 1083. M. 40. 1342. [Aug. ad fratres in eremo 60].

Frequenter fratres carissimi cum psalmista cantamus versiculum illum (Ps. 49, 20) Aug. app. s. 53. M. 39, 1845 (cf. 38, 244).

Frequenter in Evangelio' fratres carissimi audivimus Aug. app. s. 271. M. 39, 2250. H. l. III. 209.

Gaudemus fratres carissimi et Deo gratias agimus. Aug. app. s. 266. M. 39, 2240. (cf. Ambros. 58 de ascensione).

Gaudete et exultate in Domini venerabiles filiae et gratias illi iugiter (Caes. sermo ad sanctimoniales) M. 67, 1121. H. l. III, 219 a 221 c

Gaudete fratres carissimi quia redemptionis nostrae pretium Aug. app. s. 163 M. 39, 2065. H. l. III, 227 b.

Gaudium quod mihi Dominus de vestra sancta et fideli devotione Aug. app. s. 284. M. 39, 2282. H. l. III, 211 („aus inneren Gründen, die sich aus der vita und den Beschlüssen des Konzils von Vaison ergeben, dem Cäsarius zuzuschreiben").

Gloriosissimos christianae fidei principes Euseb. Gall. 32 a de natali Petri et Pauli (fehlt M. B. P. VI). Max. Taur. M. 57, 391.

Gratias agimus Deo quod de vobis audivimus bona fama cod. 𝔖 f. 170. (Auf dem Vorblatt: „forte est. S. Caesarii".)

Gratias deo agimus fratres carissimi quia nos etsi inter multas occupationes Aug. app. s. 203. M. 39, 2324. M. B. P. (Caesar. hom 20) VIII, 839. H. l. III, 212.

Haec omnium credentium mater est Eus. Gall. 57 (in natalem ecclesiae) M. B. P. VI, 675. Engelbr. Stud. S. 58.

Hoc tempus, fratres carissimi, non immerito domini adventus sermo Ambrosii append. p. 391 (ed. Bened. 1686).

Hodie, dilectissimi fratres, Joannis qui Domino praecurrit adventum Euseb. Gall. 29. (de sancto Joanne baptista) M. B. P. VI, 650. Engelbr. Stud. S. 57. Aug. app. s. 198 M. 39, 2115 (Maximo perperam adscribitur in Theodoricensi Mscr. — Die Hom. des Eus. Gall. von Cäsarius überarbeitet).

Hodie, fratres carissimi, audituri sumus evangelistam dicentem: Quia cum (in coena Domini) Aug. app. s. 149. M. 39, 2034.

Hodie fratres carissimi natale eorum infantium coll. Durlac. V Faust.-Engelbr. p. 238. cod. Sil. f. 250.

Hodie, fratres carissimi, specialiter ad competentes Aug. app. s. 267. M. 39, 2242.

Hodie itaque sacras septem martyrum palmas Euseb. Gall. 31 (de Machabaeis) M. B. P. VI, 651. Engelbr. Stud. S. 57. Tillemont Mém. XVI, 774.

Hodie natale sancti Genesii celebramus Euseb. Gall. 50. M. B. P. VI, 670. Engelbr. Stud. S. 58.

Hodierna die audivimus, quod cum sub arbore quercu Aug. app. s. 36. M. 39, 1816. (nach Oudin comm. I, 1345 von Cäsarius) vergl. oben Anm. 445).

Hodierni diei sacrosancta solemnitas hebraice phase Euseb. Gall. 15[a] (fehlt M. B. P. VI) Engelbr. Stud. S. 56. M. B. P. (Caes. hom. V), VIII, 823. M. 67, 1047. H. l. III, 226[b] („viell. von Cäsarius").

Honor matris gloria filiorum est, ecclesiae cultus fidelium et salus est Euseb. Gall. 58 M. B. P. VI, 672. Engelbr. Stud. S. 58.

Hortatur nos aequitas Schr. des Papstes Symmachus an Cäs. v. Arles Epp. Arel. gen. p. 37—39. Maassen GQ. 287 No. 7. Thiel p. 723 f. J—K. No. 764. M. 62, 54.

Jam dies ieiunii, fr. c., dies obsecrationis, et, ut manifestius dicam poenitentiae Aug. app. s. 83 M. 39, 1906. H. l. III, 226[d] (trotz des Zeugnisses von zwei codd. Corbeienses zweifelhaft, ob Cäsarius der Verfasser). Leonis Magni s. (opp. Rom.) 1753 I, 340.

Illud, fratres carissimi, quod die tertia nuptias factas et aquam Aug. app. s. 90. M. 39, 1918. H. l. III, 205. 206.

Imprimis quidem si coeperit homo semetipsum agnoscere cur creatus sit M. 67, 1163. (doctrina abbatis Macarii de his qui in coenobiis sunt). M. B. P. VIII, 860 (Caesarii hom. 46). H. l. III, 228[b] („unecht").

Imprimis si quis ad conversionem venerit Anfang der Mönchsregel des Cäsarius M. 67, 1099. Holsten. cod. reg. I, 145. Vergl. M. B. P. VIII, 873 (auch M. 66, 937. M. 66, 951. Isid. ed. Arev. VI, 525).

In beato Jacob, fratres carissimi, et in sancto filio eius Joseph Aug. app. s. 15. M. 39, 1770. H. l. III, 202[a].

In divinis voluminibus, fratres carissimi, ita dispensavit Spiritus Sanctus Aug. app. s. 272. M. 39, 2253. M. B. P. (Caesarii hom. 11) VIII, 830. H. l III, 209.

In illis diebus dicit Dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem. Advertamus summae divitias bonitatis Euseb. Gall. 28 (de Pentecoste) M. B. P. VI, 649. Engelbr. Stud. S. 57.

In lectione apostolica quae vobis (al n o b i s) paulo ante recitata est, fratres carissimi, audivimus apostolum dicentem Aug. app. s. 104 M. 39, 1946 (hier steht fr. c. hinter apostolica) M. B. P. VIII, (Caesarii hom. 8) 826. H. l. III, 206.

In lectione divina, fratres carissimi, quae nobis recitata est, audivimus, quod posteaquam sanctus Moyses natus est Aug. app. s. 18. M. 39, 1776. H. l. III, 202[d].

In lectione evangelica, quae nobis de decem virginibus recitata est, fratres carissimi M. B. P. VIII, 865. — Besserer Text ibd. XXVII, 343 M. 39, 1892. M. 67, 1159. M. 88, 1075. Holsten cod. reg. I, 499. H. l. III, 204 f. (bes. ausführlich). Ceill. XVI, 240. cod. 𝔊: „Item Sci Caesarii de decem virginibus".

In lectione Evangelii infirmitatem humani generis suscepisse App. Aug. s. 93. M. 39, 1924. H. l. III, 206. Galle hält Cäs. nur für den Verf. des Schlusses.

In lectione, quae nobis ad missas legenda est, fratres carissimi, audituri sumus quod filii Israel Aug. app. s. 25. M. 39, 1793.

In lectione quae nobis recitata est, fratres carissimi, audivimus Dominum dicentem: simile est regnum coelorum (sermo Sci Caesarii ep. de X virginibus)

cod. 𝔊 (fratres dilectissimi, — dixisse — esse) M. B. P. XXVII, 342. (dixisse, esse) Aug. app. s. 228. M. 39, 2164. Holsten cod. reg. I, 497 („incerti auctoris“) (M. 67, 1159 D) M. 88, 1071.

In lectione, quae nobis recitata est, fratres carissimi, audivimus, quod eo tempore quo propter superbiam Aug. App. s. 82. M. 39, 1807. H. l. III, 226 c („zweifelhaft“).

In lectionibus divinis, quae nobis praeteritis diebus recitatae sunt, audivimus Aug. app. s. 24. M. 39, 1791. Galle hält Cäsarius für den Verfasser dieser Predigt, wenn auch Oudin ihn nicht als solchen gelten lassen wolle.

In lectionibus, quae nobis diebus istis recitantur, fratres carissimi, frequenter admonui Aug. app. s. 40. M. 39, 1823. H. l. III, 203. Ceill. XVI, 239.

In lectionibus, quae nobis recitatae sunt, fratres carissimi, audivimus quod mortuo Moyse Aug. app. s. 34. M. 39, 1811. H. l. III, 203. — Ceill. XVI, 238.

In omnibus divinis lectionibus, fratres carissimi, fides multis praeconiis collaudatur Aug. app. s. 264. M. 39, 2233. Baluze 12. M. B. P. XXVII, 336. („Caesario in omnibus manuscriptis tribuitur“.)

In omnibus scripturis divinis, fratres carissimi, Christianorum tempora Aug. app. s. 315. M. 39, 2348.

In omnibus scripturis divinis, fratres dilectissimi, utiliter et salubriter admonemus Aug. app. s. 253. M. 39, 2212. H. l. III, 208 (Galle: „von Cäsarius nach Augustins Psalmenkommentar gearbeitet“).

In passione quae nobis hodie recitata est coll. Durlac. XIII Faust.-Eng. p. 273.

In scripturis divinis, fratres carissimi, una eademque persona Aug. app. s. 37. M. 39, 1818. H. l. III, 203. Ceill. XVI, 239.

In scripturis sanctis, fratres carissimi, incessabiliter pauperes benedicuntur Aug. app. s. 296. M. 39, 2310. Bal. 11. M. XXVII, 335. H. l. III, 212.

In scripturis sanctis, fratres carissimi, legimus, quia eos, qui de animae suae salute Aug. app. s. 313. M. 39, 2344. M. B. P. (Caes. hom. 10) VIII, 829.

In unum id est in divino timore uno eodemque consensu Euseb. Gall. 48. M. B. P. VI, 668. Engelbr. Stud. S. 58. cf. H. l. III, 218.

Instruit nos atque hortatur sermo divinus, fratres carissimi, qualiter attingere debeamus Barr. p. 305 als XIV hom. des Cäsarius. Dera. p. 76 als sermo Fausti. M. 50, 836 als Werk des Eucherius. M. 58, 883 als Predigt des Faustus. Holsten cod. reg. I, 471 als Fausti sermo secundus. Euseb. Gall. 37 (ad monachos hom. 3) M. B. P. VI, 657. Engelbr. Stud. S. 57. H. l. III, 218 schreibt die Predigt dem Cäs. zu und macht darauf aufmerksam, dass sie sehr verschieden überliefert sei (mit Predigten des Cäsarius zusammen auch cod. 𝔊 193 p. 127 und 𝔚 f. 39 a). Vergl. S. 454 in diesem Buch. Tillemont Mém. XVI, 774.

Inter reliquas beatitudines, quas in Evangelio Dominus ac Salvator noster Aug. app. s. 299. M. 39, 2317. M. B. P. (Caesarii hom. 26) VIII, 845. Barr. (Caesar. I) 277. H. l. III, 212.

Judicia Dei, fratres carissimi, plerumque sunt occulta Aug. app. s. 275. M. 39, 2262. Baluze: Caes. hom. 14. M. B. P. XXVII, 339. Galle: Ex Vignerianis 38. H. l. III, 210.

Justum est ut qui catholica Schreiben des Papstes Hormisdas an Cäsarius. Epp. Arelat. gen. p. 43 s. Maassen GQ. 288. Thiel 758.

Laudemus Dominum fratres carissimi et gratias agamus Ambros 58 de ascensione (M. 39, 2240 und n. c).

Lectio apostolorum actuum, quae nobis hodie Aug. app. 210 Abs. 2. M. 39; 2138 Abs. 2. — coll. Durlac. III Faust.-Eng. p. 282. Maxim. Taur. M. 57, 379.

Lectio illa fratres carissimi in qua beatus Abraham Isaac filium Aug. app. s. 6. M. 39, 1749. coll. Durlac. XIX Faust.-Eng. p. 296.

Lectio sancti Evangelii, quae de piscina Syloa loquitur cod. Sil. f. 173.

Legi quod inter fraternitatem vestram Schreiben des Papstes Felix IV. an Cäsarius v. J. 528. Epp. Arelat. gen. p. 45. Maassen GQ 296. J—K. No. 874. M. 65, 11.

Legimus fratres carissimi monente nos Domino per prophetam App. Aug. s. 276. M. 39, 2264. M. B. P. (hom. 21 Caesarii) VIII, 841. [Maxim. Taur.] hom. app. p. 87. H. l. III, 210 (nach den Mss. von Cäsarius).

Legimus in quodam libro, fratres carissimi (dilectissimi) de ulmo et vite Aug. app. s. 307. M. 39, 2334. M. B. P. (Caesar. hom. 24) VIII, 843. H. l. III, 213 Bornemann Th. L. Z. X (1885) col. 413 f.

Licet (in) multis rebus, fratres carissimi, nos Deo propitiante conversatio vestra Barr. (Caes. h. XII) p. 300. Aug. app. s. 283. M. 39, 2280. M. B. P. (Caes. hom. 33) VIII, 852. H. l. III, 211. — Nach cod. Carnutensis von Effrem.

Licet ipsa se venerandi. Brief des Avitus v. Vienne an Cäsarius ep. XI (9) ed. Sirmond p. 51 (LA: sese) ed. Peiper p. 45.

Licet omnia quae ecclesiastica regula praecipit observari in multis canonibus contineantur inserta (can. conc. Carpent. a. D. 527). C. A. M. p. 41. M. 67, 1287. Mansi VIII, 708. Hefele C.-G. II², S. 715 usw.

Licet propitio Christo, fratres carissimi, credam, vos ebrietatis malum Aug. app. s. 294. M. 39, 2303. Baluze: Caesarii hom. V. M. B. P. XXVII, 328. H. l. III, 211.

Locuturi de perfectione summi antistitis Euseb. Gall. 34 (de s. Maximo). M. B. P. VI, 654. Engelbr. Stud. S. 57.

Magna quidem sunt, fratres carissimi, et velut quaedam involuta Aug. app. s. 19 (de Moyse II) M. 39, 1778. H. l. III, 202d. Ceill. XVI, 237.

Magnitudo caelestium beneficiorum angustias humanae mentis Caesarius: M. 67, 1052. M. B. P. (Caesar. hom. 7) VIII, 825. Fausti Reg. M. 58, 889. Euseb. Gall. 16 (de pascha) M. B. P. VI, 636. Engelbr. Stud. S. 56. Hieron. opp. ed. Vallarsi XI, 255. Isidor ed. Areval. VII, 316.

Magnum et admirabile paschae (et) baptismi sacramentum M. 67, 1043. M. B. P. (Caesarii hom. 4) VIII, 821. Euseb. Gallic. 14 (de pascha) M. B. P. VI, 634. H. l. III, 226b („fraglich, ob von Cäs.“).

Magnum mihi gaudium facitis, fratres carissimi, dum in solemnitatibus martyrum Aug. app. s. 292. M. 39, 2297. H. l. III, 211 („von Cäsarius, aber später überarbeitet“, vergl. can. 10 des Konzils v. Agde).

Magnum nobis gaudium fecit, fratres dilectissimi, fides et devotio vestra Caspari, Kirchenhist. Anekd. I, 215—224.

Magnum quidem est publicis atque communibus dare vota Euseb. Gall. 49 (de ss. martyribus Epipodio et Alexandro) M. B. P. VI, 668. Engelbr. Stud. S. 58. Eucherius: M. 50, 861.

Miror fratres dilectissimi Dominum (meum) patrem vestrum tanta se Barr. (s. IX) 294 N𝔅W𝔊Gg IX. M. B. P. (Caes. hom. 25) VIII, 844. A. S. Boll. (Stilting) Sept. VII, 708 f., vergl. cod. Bodl. 392 (s. XI) no. 12. Fehlt in den Initia.

Modo cum divina lectio legeretur, audivimus Dominum beato Abrahae dicentem Aug. app. s. 2. M. 39, 1741. coll. Durlac. XVIII. Faust.-Eng. p. 292. cod. Sil. f. 203. Anecd. Mareds. p. 421 (Galle vergleicht M. B. P. VI, 485). H. l. III, 200b. Ceill. XVI, 234.

Modo cum divina lectio legeretur audivimus, quod eunte beato Elisaeo Aug. app. s. 45. M. 39, 1834. H. l. III, 204. Ceill. XVI, 239.

Modo cum divina lectio legeretur, audivimus; quod tempore illo quo missi sunt Aug. app. s. 28. M. 39, 1799. H. l. III, 203. Ceill. XVI, 238.

Modo cum evangelium legeretur audivimus Dominum dicentem: Nolite iudicare (handschr. besser beglaubigter Anfang des s. app. Aug. 66. M. 39, 1871. Audivimus evangelistam dicentem fr. c. nolite iudicare. Ceill. XVI, 239).

Modo cum evangelium legeretur fratres carissimi audivimus dicentem Dominum: Venite benedicti Aug. app. s. 77. M. 39, 1895. H. l. III, 205. Ceill. XVI, 240. (Cäsarius ist durch Handschriften als Verf. bezeugt.)

Modo cum lectio Actuum apostolorum legeretur, audivimus, quod beatus Petrus Aug. app. s. 88. M. 39, 1821.

Modo cum regnorum lectio legeretur, audivimus Aug. app. s. 38. M. 39, 1821. H. l. III, 203. Ceill. XVI, 239.

Modo fratres carissimi cum divina lectio legeretur audivimus beatum apostolum terribiliter Aug. app. s. 110. M. 39, 1963 mit Note b. coll. Durlac. XII. Faust.-Eng. p. 267. M. 58, 887. cod. Sil. f. 190.

Modo fratres cum evangelium legeretur, audivimus dicentem Dominum Salvatorem nostrum Beati misericordes Aug. app. s. 305. M. 39, 2330. M. B. P. (Caes. hom. 22) VIII, 842. H. l. III, 212.

Moyses ad Aegyptum veniens, fratres carissimi, defert Aug. app. s. 20. M. 39, 1781.

Multi de fratribus vel filiis nostris solliciti sunt Aug. app. s. 256. M. 39, 2217. Baluze 2. M. B. P. XXVII, 325. (Nach dem cod. regius u. a. Mss. von Cäsarius.)

Multi sunt, fratres carissimi, qui putant, quod eis hoc solum Aug. app. s. 263. M. 39, 2231. M. B. P. XXVII, 327 (Baluze 4). cod. Monac. lat. 6330 Fris. 130. Bl. 48b.

Multum habent salubritatis et gaudii conventus ecclesiastici Euseb. Gall. 46. M. B. P. VI, 667. Engelbr. Stud. S. 58.

Natalem Sancti Joannis, carissimi, hodie celebramus, quod nulli unquam Aug. app. s. 197. M. 39, 2113.

Nemo dicat, fratres carissimi, quod temporibus nostris martyrum certamina esse non possint Aug. app. s. 293. M. 39, 2301.

Nihil autem ex matre violare poterat natus Euseb. Gall. 64 (de b. virginis conceptione fragmentum) M. B. P. VI, 682.

Non dubito, dilectissimi fratres, insitum esse cordibus vestris cod. Sil. f. 171.

(Non est sine causa fratres, quod praeceptum) Aug. app. s. 21. M. 39, 1783. S. unter dem Anfang: Quia sermo.

Non immerito fratres hodierno die psalmus Euseb. Gall. 15. (sermo beati Maximi Regiensis episcopi) M. B. P. VI, 635. Engelbr. S. 53. (Max. Taur. p. 179.)

Non martyrium sola effusio sanguinis consummat Aug. app. s. 224. (s. 46 de sanctis) M. 39, 2159. H. l. III, 207.

Nostis fratres carissimi omnes homines sanitatem corporis Mai Bibl. Nov. Patr. I, 220 s. 105 [Augustin]. — cod. Sil. f. 153. Anecd. Mareds. I, 418 („Caesario restituendus“ Morin).

O homo proposuit quidem tibi Deus Euseb. Gall. 74 (sermo exhortatorius) M. B. P. VI, 686.

O profundum divitiarum sapientiae et scientiae Dei Caes. ep. ad virginem Deo dedicatam M. 67, 1135. Nach H. l. III, 221d an Oratoria. — Holsten cod. reg. I, 490—492. Der Auszug „ex epistola S. Caesarii ad Oratoriam abbatissam: Quales esse debeant ductrices animarum“ Holsten I, 365 ibd. 490b Zeile 7 bis z. Schluss. — M. B. P. XXVII, 350.

Omne peccatum, fratres carissimi, aut per superbiam aut per errorem Aug. app. s. 130. M. 39, 2003.

Omnes inquit apostolus, qui volunt pie vivere Aug. app. s. 26. M. 39, 1796.

Omnia, quae Dominus in hoc mundo sub fragilitate Aug. app. s. 176. M. 39, 2081. Euseb. Gall. 27 (de ascensione) M. B. P. VI, 648. Engelbr. Stud. S. 57.

Omnis homo intellectu et sapientia praeditus Euseb. Gall. 61. (sermo exhortatorius scti Faustini) M. B. P. VI, 679.

Opportune et congrue sub die insigni(s) M. 67, 1050. M. B. P. (Caesarii hom. VI) VIII, 824. Fausti Reg. s. 5 M. 58, 877. Euseb. Gall. 15 b (de pascha) fehlt M. B. P. Engelbr. Stud. S. 56).

Optaveramus frater amantissime Schreiben des Papstes Agapetus I. an Cäsarius v. J. 535. Maassen G Q 297. J—K. No. 890. M. 66, 46. Epp. Ar. gen. p. 56,

Pascha Christi, fratres dilectissimi, regnum est coeli, salus mundi Aug. app. s. 168. M. 39, 2070. H. l. III, 227 b.

Paulo ante cum divina lectio legeretur, audivimus quod beatus Abraham Aug. app. s. 8. M. 39, 1753. H. l. III, 201 a. Ceill. XVI, 234.

Paulo ante cum evangelica lectio legeretur fratres dilectissimi audivimus Dominum dicentem: Simile est enim regnum coelorum decem virginibus cd. G („Paulus. legitur.") vergl. M. B. P. XXVII, 342. 343 und S. 455 in diesem Buch.

Per filium nostrum Armenium Schreiben des Papstes Bonifacius II. an Cäsarius v. J. 531 Maassen G Q 296 J—K No. 881 M. 65, 31. M. 45, 1790.

Petimus carissimi caritatem vestram, ut quae pro: Max. Taur. app. p. 85. z. grossen Teil = M. 67, 1078 (Caesarii de decimis).

Pius et misericors Dominus, fratres carissimi, multis modis occasiones Aug. app. s. 308. M. 39, 2336. M. B. P. (Caes. hom. 9) VIII, 828. H. l. III, 213.

Pius et misericors Dominus sciens fragilitatem generis humani Aug. app. s. 274. Baluze 9. M. 39, 2259. M. B. P. XXVII, 333. H. l. III, 210 (auch als sermo Eligii überliefert).

Poenitentia quidem praecipuum sed extremum remedium est Euseb. Gall. 52 (ad poenitentes) M. B. P. VI, 671. Engelbr. Stud. S. 58.

Post recentem Domini mei exultationem Euseb. Gall. 69. M. B. P. VI, 683.

Praecedenti lectione percepimus: Si quis vult post me venire Euseb. Gall. 33. (de trinitate) M. B. P. VI, 653. Engelbr. Stud. S. 57. Tillemont Mém. XVI, 429.

Prima remissio est peccatorum, qua baptizamur in aqua M. 67, 1075. M. B. P. (Caes. hom. 38) VIII, 856. H. l. III, 227 d (unecht).

Primo loco uberrimas Deo nostro reddamus gratias Euseb. Gall. 62. M. B. P. VI, 680.

Profundum divitiarum etc. v. s. v. O profundum.

Propitia divinitate fratres dilectissimi iam coll. Durlac. I (Faust.-Eng. p. 223 Max. Taur. hom. app. p. 17. cod. Sil. f. 6. Anecd. Mareds. p. 407 (cf. M. 39, 1972 Note b).

Propitio Christo, fratres carissimi, iam prope sunt dies Aug. app. s. 277. M. 39, 2266. cod. Sil. p. 282, (mutilatus ibd. p. 99) H. l. III, 210.

Provocare nos cupiens beatus apostolus Euseb. Gall. 54 (contra diversa vitia) M. B. P. VI, 673.

Proxime, fratres carissimi, huiusmodi redemptionis nostrae cod. Sil. f. 247 — Proxime fratres carissimi eius diei redemptionis nostrae coll. Durlac. VII Faust.-Eng. p. 247.

Proxime natalem Domini Salvatoris exegimus Euseb. Gall. (de Epiphania) M. B. P. VI, 652. Engelbr. S. 56.

Quales esse debent s. unter O profundum divitiarum.

Qualiter nos invicem diligere debeamus Aug. app. s. 105. M. 39, 1949. H. l. III, 226 d („fraglich, ob Cäsarius der Verfasser").

Quamvis fratres carissimi omni tempore verbum Dei cum grandi desiderio nos oporteat fideliter semper audire Aug. app. s. 17. M. 39, 1775. H. l. III, 202 c. Ceill. XVI, 237.

Quamvis ratio Schreiben des Papstes Hormisdas an Cäsarius Maassen G Q. 287 dess. Bibl. lat. iur. can. mnscr. I, II p. 245. Thiel p. 993.

Quandocumque castitatem fratres carissimi secundum quod decet Aug. app. s. 289 (de castitate conjugali) M. 39, 2291. H. l. III, 211.

Quantum in omnibus ecclesiarum pontificibus: Exemplum libelli Symmacho papae oblati ab Aegidio abbate et Messiano notario, de privilegiis ecclesiae Arelatensis (im Auftrag des Cäsarius, an den auch die Antwort gerichtet ist). Mansi VIII, 227. M. 62, 65. Labbeus tom. IV Concil. col. 1310. M. 67, 1266. Epp. Ar. gen. p. 42.

Quantum nos, fratres carissimi, caritas vestra desideret Aug. app. s. 107. M. 39, 1987 cod. Monac. lat. 6330 (Fris. 130) Bl. 4b. H. l. III, 206.

Qui egerit veram poenitentiam et solutus M. 67, 1081. M. B. P. (Caes. hom. 43) VIII, 859. H. l. III, 228a.

Qui inter multos vitam agere constituerunt Eucherius: M. 50, 849. Euseb. Gall. 41. M. B. P. VI, 662. Engelbr. Stud. S. 58. H. l. III, 218d (Cäsarius Verfasser).

Qui veneranda patrum Schreiben des Papstes Symmachus an Cäsarius v. J. 514 Maassen GQ. 387. Thiel 728f. J—K No. 769. M. 62, 66. Epp. Ar. gen. p. 41.

Quia multa in monasteriis puellarum aut monachorum instituta Nonnenregel des Cäsarius. M. 67, 1107 M. B. P. VIII, 867. Holsten cod. reg. I, 355.

Quia sermo, qui vobis recitatus est pro necessitate Aug. app. s. 21. M. 39, 1783 (vergl. „Non est sine causa“ etc.).

Quibusdam, quae minus erant necessaria, praetermissis, bene et congrue Euseb. Gall. 60 (in depositione sacerdotis) M. B. P. VI, 678.

Quid salubritatis, carissimi, etiam in praesenti conferant Euseb. Gall. 36. M. B. P. IV, 657. Engelbr. Stud. S. 57. Eucherius (ad monachos) M. 50, 835.

Quod de divinitate sancti spiritus hesterna die Mai spec. Rom. V, 93. Faust.-Eng. p. 344. Morin in Rev. Bén. IX, (1892) p. 60.

Quod hic verba facturus praecipiente Domino Euseb. Gall. s. 56 (de vidua) M. B. P. VI, 675. Engelbr. Stud. S. 58.

Quod praecipientibus sanctis oboedientiae studio Euseb. Gall. 65. M. B. P. VI, 682. Engelbr. Stud. S. 59.

Quod praecipientibus tantis Dominis ministerium proferendi sermonis Euseb. Gall. 70. M. B. P. VI, 683. Engelbr. Stud. S. 59.

Quod praesentibus Dominus (?) meis officium sermonis assumo Euseb. Gall. 67. M. B. P. VI, 683. Engelbr. Stud. S. 59.

Quod spe praeceperam Brief des Ennodius von Pavia an Cäsarius (epist. 9. 33) Ennod. ed. Vogel p. 321 ed. Hartel p. 257.

Quod supplente s. Quod supplicante Faust.-Eng. p. 318 vergl. mit Morin in Rev. bén. XI, (1892) p. 58.

Quod supplicante et quodammodo cum caritate iubente sancto patre vestro codd. N𝔅W𝔊Gg: Caes. homil. 8. S. W. A. CXXIII, (1890) 5. Abt. S. 42. cod. Bodl. (s. XI) no. 10: Item alius S. Cesarii Quod supplicante et quem ad modum caritate Barr. (Caes. VIII) p. 292. M. B. P. (Caes. hom. 32) VIII, 851. M. 67, 1069. Faustus: M. 58, 872. H. l. III, 216c.

Quod vobis de hesterna festivitate coll. Durlac. IX. Faust.-Eng. p. 255. cod. Sil. f. 147 („de externa“).

Quod vobis verae caritatis donum tam frequenter insinuamus (Exhortatio ad tenendam vel custodiendam caritatem) Barr. (Caes. h. XVI) Baluze 10. M. 67, 1151. Aug. app. s. 263. M. 39, 2245 M. B. P. VIII, 861. XXVII, 334. H. l. III, 209. 218b. Notices et. extr. XXXI (1884) p. 40. 41.

Quodam loco sermo Hieremiae prophetae mysteria Euseb. Gall. 22 (de pascha) M. B. P. VI, 642. Engelbr. Stud. S. 57.

Quotiens caritatem vestram secundum praeceptum Domini coll. Durlac. VI. Faust.-Eng. p. 236. cod. Sil. f. 19. Rev. bénéd. IX (1892) p. 53.

Quotiens evenerit, fratres carissimi, ut in quocumque gravi peccato Aug. app. s. 257. M. 39, 2219. M. B. P. (Caesarii hom. 13) VIII, 832. H. l. III, 208.

Quotiens fratres carissimi aliquae adversitates veniunt Aug. app. s. 298. M. 39, 2315. H. l. III, 212 (Baronius setzt diese interessante Predigt in das Jahr 430 n. Chr.).

Quotiens lectio illa recitatur, fr. c., in qua frequenter audimus, cor Pharaonis Aug. app. s. 22. M. 39, 1786. H. l, III, 202 e. Ceill. XVI, 237 f.

Quotiens vobis, fratres carissimi, lectiones de Testamento Veteri recitantur Aug. app. s. 13. M. 39, 1765. H. l. III, 201 d (Ambrosius) coll. Durlac. XX. Faust.-Eng. p. 300.

Quotienscunque, fratres carissimi, aliquem de fratribus vel sororibus nostris poenitentiam publicam Aug. app. s. 261. M. 39, 2237. Baluze I. M. B. P. XXVII, 324. Nach den Benediktiner-Handschriften von Cäsarius.

Quotienscunque, fratres carissimi, altaris vel templi festivitatem colimus Aug. app. s. 229. M. 39, 2166. Max. Taur. hom. app. p. 61. H. l. III, 207 (Cäsarius Verfasser).

Quotienscunque, fratres carissimi, nos legimus Redemptorem nostrum [Max. Taur.] hom. app. p. 103.

Quotienscunque fratres carissimi sanctorum martyrum solemnia celebramus Aug. app. s. 225. (sermo 47 de sanctis) M. 39, 2160 H. l. III, 207.

Quotienscunque, fratres carissimi, tam pro vestra quam pro mea salute Aug. app. s. 301. M. 39, 2320. M. B. P. (Caesarii hom. 15) VIII, 834.

Recogitemus, fratres carissimi, cuncta mala quae fecimus Aug. app. s. 250. M. 39, 2209. H. l. III, 227 b.

Resurrectio Domini nostri, carissimi, cum qua universa generis Euseb. Gall. 21 (de pascha) M. B P. VI, 641. Engelbr. Stud. S. 57.

Rogationes ante ascensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrare cod. 𝔊 p. 266—269 s. S. 455 dieses Buches.

Rogo et admoneo vos, fratres carissimi, ut quicunque vult salvus esse rectam ac catholicam discat Aug. app. s. 244. M. 39, 2194. H. l. III, 207. Hahn Bibl. d. S. u. G. S. 45 ff. A. 152 ff.

Rogo et admoneo vos, fratres carissimi, ut quotiescunque iuxta altare Aug. app. s. 286. M. 39, 2285. M. B. P. (Caesarii hom. 34) VIII, 853. Bei Barrali p. 302 ist diese Predigt mit Ausnahme des Anfangs mit dem s. app. Aug. 283 Licet in multis rebus verbunden. H. l. III, 211. Nach den Mss. von Cäsarius.

Rogo vos et admoneo, fratres carissimi, ut in isto legitimo ac sacratissimo Quadragesimae tempore (fehlt trotz der Angabe in der H. l. und bei Migne in Barralis chron. Lerin.) Aug. app. s. 142. M. 39, 2022. M. B. P. (Caesarii s. 2) VIII, 820 [Ambros.] s. 26. Isid. Hisp. append. M. 83, 1217. unter Isidors Namen im Breviarium Mozarabicum M. 86, 255. cod. Sil. f. 40. Faust.-Eng. p. 323. H. l. III, 207. Bened.: „Caesarium clamant singula fere verba.“ Vergl. Morin Rev. bén. IX, (1892) p. 58.

Rogo vos, fratres carissimi, diligentius considerate et quantum potestis expavescite vel cavete Aug. app. s. 309. M. 39, 2338. M. B. P. (Caesarii hom. 16) VIII, 835. H. l. III, 213.

Rogo vos fratres carissimi et cum grandi humilitate admoneo ut mihi nullus ex vobis succenseat. (Die Anfangsworte Rogo bis ut ebenso [Aug.] de rectitudine catholicae fidei von Eligius M. 40, 1169) Aug. app. s. 249 (de extremo iudicio) M. 39, 2206 collec. Durlac. XI. Faust.-Eng. p. 262. cod. Sil. f. 193 v H. l. III, 208 (auch unter d. Namen des Sedatus überliefert).

Rogo vos fratres carissimi et paterna pietate commoneo, ut quotiens aut in die Aug. app. s. 281. M. 39, 2276. M. B. P. (Caesarii hom. 12) VIII, 831. H. l. III, 210. Als Verfasser dieser Predigt ist aus innern Gründen mit Sicherheit Cäsarius anzusehen. Vergl. vita I, 14 und can. 47 concil. Agath.

Rogo vos, fratres carissimi, ut attentius cogitemus causam salutis nostrae M. 67, 1085. (Caes. Arel. admonitio ad coniuges) M. B. P. XXVII, 345.

Rogo vos, fratres carissimi, ut attentius cogitemus, quare christiani sumus Aug. app. s. 265. M. 39, 2237. H. l. III, 211.

Rogo vos, fratres carissimi, ut in isto legitimo ac sacratissimo quadragesimae tempore M. B. P. (Caesarii hom. 2) VIII, 820.

Rogo vos, fratres carissimi, ut in totius (l. totis) cogitetis, quia christiani sumus et crucem Christi in fronte cod. 𝔊 p. 196.

Rogo vos fratres carissimi ut non moleste accipiatis Mai nov. P. P. Bibl. I, 242 nach Oudin von Cäsarius.

Rogo vos, fratres carissimi, ut paterna consuetudine quomodo consuevistis Aug. app. s. 259. M. 39, 2224. Baluze 3. M. B. P. XXVII, 326. H. l. III, 208 (nach den Mss. der Benediktiner von Cäsarius).

Rogo vos fratres carissimi, ut secundum consuetudinem fidelium cum silentio Aug. app. s. 57. M. 39, 1851. H. l. III, 226c („fraglich, ob von Cäsarius").

Rogo vos, fratres carissimi, ut si forte aliquis ex vobis, ut se habet humana fragilitas Aug. app. s. 258. M. 39, 2221. M. B. P. (Caesarii h. 14) VIII, 833 („Caesarii nomine in omnibus nostris mss. praenotata") H. l. III, 208.

Rogo vos, fratres carissimi, ut si quid frequenter admonui coll. Durlac. XIV. Faust.-Eng. p. 276. cod. Sil. f. 196v.

Rogo vos, fratres, ut non moleste accipiatis quod propter. ist der Anfang einer v. Cäsarius herrührenden Recapitulatio M. 39, 1817, aber vergl. auch Durlac. VI. Faust.-Eng. p. 243. cod. Sil. f. 21. Anecd. Mareds. p. 408.

Saluberrimo nos consilio, dilectissimi fratres (sermo de die dominico post ascensione domini) cod. Sil. f. 83. Morin in Anecd. Mareds. (1893) p. 414: „Dicendi modus ab exordio ad finem usque plane Caesarianus, licet etc."

Sanctam et desiderabilem, gloriosam ac singularem solemnitatem Aug. app. s. 116. M. 39, 1975 [Max. Taur.] hom. app. 21. H. l. III, 206. cod. 𝔊 p. 214. H. l. III, 206.

Sanctis et plurimum in Christo venerandis sororibus in monasterio quod Deo inspirante et iuvante condidimus M. 67, 1107 (Nachbildung in der Regula Donati ad virgines M. 87, 723 „sanctis et a me plurimum venerandis).

Sanctus ac venerabilis pater vester dum se, ut (cum) venia sua dixerim, prope Barr. 297 (X) N𝔅W𝔊Gg X M. B. P. (Caesarii hom. 36) VIII, 855. H. l. III, 217 a. Die Rezension bei Barrali ist weitläufiger als in M. B. P.

Sanctus et venerabilis pater vester religiosa quidem humilitate, sed prope Barr. 289 (Caesarii VII) N𝔅W𝔊Gg VII (cf. M. B. P. VIII, 837). H. l. III, 216bc. Vergl. den Anfang: Dominis sanctis.

Satis notum est beatos martyres Euseb. Gall. (de sancto Stephano) M. B. P. VI, 621. Engelbr. Stud. S. 56.

Sciendum est fratres carissimi quod ideo a sanctis Patribus nostris (de Dominica et aliis diebus festis pie celebrandis) Aug. app. s. 280. M. 39, 2274.

Scimus quidem spiritali (spirituali) militiae cui nos mancipavimus magnam esse Barr. (Caes. IV) p. 283 N𝔅W𝔊Gg: Caes. hom. IV. M. B. P. (Caesarii hom. 29) VIII, 848. M. 67, 1062 M. 67, 1088. Euseb. Gall. 39 (ad monachos) Engelbr. Stud. S. 58. M. B. P. VI, 660 v. Eucherius: M. 50, 844. H. l. III, 215 (von Cäsarius „c'est sans contredit une des plus belles et des plus pathétiques"). Tillemont Mém. XVI, 774.

Scio et credo caritatem vestram sapienter intelligere App. Aug. s. 273 M. 39, 2256. Baluze 7. M. B. P. XXVII, 330. H. l. III, 210. — „Nach Mss. von Cäsarius".

Scio fratres carissimi quod non possit ignorare sancta caritas vestra Aug. app. s. 68. M. 39, 1875. Baluze s. 13. M. B. P. XXVII, 338. H. l. III, 204. Ceill. XVI, 240.

Scire debemus carissimi quod hodie erna festivitas Euseb. Gall. h. 26 (de ascensione) M. B. P. VI, 647 Engelbr. Stud. S. 59.

Scire debemus et intelligere fratres carissimi quia dies compunctionis. Aug. app. s. 174. M. 39, 2073. (de Letania) H. l. III, 207 (sur les rogations).

Scire et intelligere debemus fratres carissimi quia Christianis dum in hoc corpore Aug. app. s. 75. M. 39, 1889. (Quelle: Augustins enarr. in Psalm. 80) H. l. III, 204. Ceill. XVI, 240.

Scire et intelligere debemus, fratres dilectissimi, quia senior populus Judaeorum Aug. app. s. 29. M. 39, 1801. H. l. III, 203. Ceill. XVI, 238.

Secundum Apostolum, fratres carissimi, qui satis diligit saeculum Aug. app. s. 54. M. 39, 1848. (über Psalm 83, 3 f.).

Sermo nobis ad vos est, fratres dilectissimi, de eo quod in Evangelio audistis: Arcta est Aug. app. s. 69. M. 39, 1877 H. l. III, 204 (das Ms. v. Corbie schreibt diese Predigt dem Cäsarius zu). Ceill. XVI, 240.

Si adhuc in corpore positum beatum patrem praedicare vellem Euseb. Gall. 72 (in depositione sancti Honorati) M. B. P. VI, 684. Engelbr. Stud. S. 59.

Si bene retinet fratres vestra dilectio Aug. app. s. 147. M. 39, 2031. Nach Galle von Cäsarius.

Si caritati vestrae nos possimus frequentius Aug. app. s. 112. M. 39, 1967. H. l. III, 206.

Si diligenter attenditis fratres carissimi omnes sacerdotes Domini non solum episcopos Aug. app. s. 287. M. 39, 2287.

Si diligenter attenditis fratres dilectissimi vel venerabiles filii M. 67, 1072. M. B. P. (Caesarii hom. 35) VIII, 854 (NB. vergl. M. 50, 1209 (Eucherii admonitio ad virgines).

Si diligenter attenditis venerabiles filiae, evidenter agnoscite: Eucherii admon. ad virgines Holsten. cod. reg. I, 481 (vergl. unter dem Anfang: Vereor venerabiles).

Si pro observatione caelestium Schreiben des Papstes Vigilius an Cäsarius v. J. 538. epp. Ar. gen. p. 57. Maassen GQ. 298 J—K no. 906. M. 69, 21.

Si quando terrae operarius et ruris cultor Euseb. Gall. 42. M. B. P. VI, 642. Engelbr. Stud. S. 58. Eucher. M. 50, 850.

Si velletis agnoscere et diligenter attendere fratres carissimi Aug. app. s. 282. M. 39, 2278. Baluze 8. M. B. P. XXVII, 332. H. l. III, 211. nach Mss. von Cäsarius.

Sicut a nobis Dominus pro suscepti officii necessitate loquendi deposcit officium Barr. (Caesarii h. 2) p. 279. Cäsarius: M. 67., 1056. M. B. P. (Caesarii hom. 27) VIII, 846 N𝔚W𝔖Gg Caes. h. II. — Eucherius: M. 50, 841. Euseb. Gall. 38 (ad monachos) M. B. P. VI, 659. Engelbr. Stud. S. 58. H. l. III, 216 a (dort wird auch über die in der Predigt erwähnte insula gehandelt). Vergl. auch zu d. Anfang: Videte vocationem.

Sicut a persona beati Petri apostoli episcopatus sumit initium. Brief des Cäsarius a. d. J. 513 ad Symmachum papam J—K 764. Epp. Arel. gen. p. 40 (apostoli Petri). Mansi VIII, 211. Thiel p. 727, 10 ff. Harduin II, 956 f. H. l. III, 223b. M. 62, 53. M. 67, 1265.

Sicut de beato Elia diximus, fratres carissimi, quod typum habuerit Domini Salvatoris Aug. app. s. 42. M. 39, 1827. H. l. III, 203. Ceill. XVI, 239.

Sicut frequenter caritati vestrae suggessimus, fratres carissimi, Moyses Aug. app. s. 35. M. 39, 1813. H. l. III, 20‹. Ceill. XVI, 239.

Sicut iam aliquando caritati vestrae suggessimus Aug. app. s. 91. M. 39, 1920. H. l. III, 205. 206.

Sicut messium aut vindemiarum dies Euseb. Gall. 8 (de quadragesima) B. M. P. III, 627.

Sicut nonnullis scire permissum est apud veteres Euseb. Gall. 9 M. B. P. VI, 628. Engelbr. Stud. S. 56.

Sicut optime novit sanctitas vestra, fratres, consecrationem altaris hodie celebramus Aug. app. s. 230. M. 39, 2168. H. l. III, 207.

Sollemnitatem, quae est de Domini nostri nativitate coll. Durlac. VIII. Faust.-Eng. p. 252. Mai specil. Rom. V, 98. cod. Sil. f. 47 („quae de").

Superiore dominica diximus, hoc esse fidei nostrae opus primum Aug. app. s. 146. M. 39, 2029. H. l. III, 227a („wahrscheinl. von Cäsarius") cod. Remig. „Ambrosii". — cf. Diximus superiore dominica hoc esse fidei nostrae opus Maximi. Taur. hom. (1784) p. 457 und den sermo: Testimonium perhibet etc. Maxim. Taur. hom. p. 467. sermo Ambrosii app. p. 413 (ed. Bened. 1686).

Superiore dominica, fratres carissimi, dum missae celebrarentur, non parvum metum (de erepto energumeno M. 39, 2347. Aug. s. app. 314 M. B. P. (Caesarii h. 23) VIII, 843. H. l. III, 218 (nach cod. carth. Port u. cd. Colbertinus von Cäsarius).

Supplico fratres carissimi, et paterna pietate commoneo, ut quotiescunque oratio Aug. app. s. 285. M. 39, 2284. H. l. III, 211.

Tanta debet esse reverentiae gravitas ac disciplina psallendi folgt cod. 𝔚 Bl. 24b und cod. 𝔊 p. 145 auf den s. Instruit atque hortatur.

Tanta est Deo propitio Schreiben des Papstes Agapetus I. an Cäsarius v. J. 535. Epp. Ar. gen. p. 55. Maassen GQ. 297. J—K 891. M. 66, 45.

Tobias ait: Omnibus diebus vitae tuae Dominum habe M. 67, 1077 (nach cod. Quintil. von Felicitarius Arelatensis). M. B. P. (Caesari hom. 40) VIII, 857. H. l. III, 227e („unecht").

Tria sunt sub omnipotentis Dei manu habitacula „De triplici habitaculo liber unus incerti auctoris nec ineruditi" M. 40, 991; auch unter den Werken des Patricius von Armagh, † 493 (?) M. 53, 831. Vergl. Nirschl Patr. III, 311. cod. Bodl. 57 fol. 74b giebt es als Caesarii sermo SWA CXXIII (1890) Abt. 5 S. 14. (cf. auch M. 39, 1875, 1. Baluze 13.)

Unde vos frequenter admonui fratres carissimi iterum Aug. s. 260. M. 39, 2226. M. B. P. (Caesarii h. 17) VIII, 836. H. l. III, 208 (die dort sich findende Äusserung: „Aussi se trouve-t-il à la tête des quatorze homélies déjà nommées" ist mir unverständlich, denn diese Predigt gehört nicht zu den 14 des Baluze).

Vellem carissimi ut attentius ageremus Euseb. Gall. 63. M. B. P. VI, 676. Engelbr. Stud. S. 58.

Venite benedicti patris mei, percipite regnum cod. 𝔊 S. 164 als humilia sci Agustini de lectione evangelii = der 39. Homilie des Caes. Arel. in M. B. P. VIII, 857, welche dort anfängt: Audivimus fratres carissimi, cum evangelium legeretur terribilem vocem w. m. s.

Vereor venerabiles filii ne dum vobis pro conservanda quiete rustico sermone Barr. (Caesarii XI) p. 299. M. 67, 1154. M. B. P. VIII, 862 (Caesarii epistola ad quosdam germanos) und ins Femininum übersetzt:

Vereor venerabiles in Christo filiae M. 67, 1128. M. B. P. XXVII, 348. H. l. III, 222 findet sich eine ausführliche Erörterung. (Vergl. auch s. v. Si diligenter attenditis fratres und s. v. Si diligenter attenditis venerabiles.)

Videamus quid est quod de Christo evangelista commemorat: arundinem quassatam Euseb. Gall. 45. M. B. P. VI, 666. Engelbr. Stud. S. 58.

Videte vocationem vestram fratres carissimi; venire quidem ad eremum Barr. (Caesarii VI) 288 N𝔚W𝔊Gg: Caesarii h. VI. Vergl. cod. Monac. lat. 4601 s. XI. M. 67, 1067. M. 67, 1089. M. B. P. (Caesarii h. 31) VIII, 850. — Eucher: M. 50, 855. Euseb. Gall. 43 (ad monachos) M. B. P. VI, 664. Vergl. cod. Bodl. 392 (s. XI) no. 11. H. l. III, 215. Ähnlichkeiten mit: Sicut a nobis Dominus.

Vult Dominus noster absque dubio misereri Euseb. Gall. 68. M. B. P. VI, 680. Engelbr. Stud. S. 59.

II. Mitteilungen aus Cäsarius-Handschriften.

1. Der Codex Nomedianus in Brüssel (N).

N = cod. no. 9850—9852 der Bibliothèque royale de Belgique. Diese für die lateinische Paläographie sehr wichtige in Uncialen geschriebene Handschrift hat Nomedius, Abt des Klosters des h. Medardus zu Soissons, zur Zeit Childeberts III. (695—711) anfertigen lassen. Sie besteht aus 178 Pergamentblättern, auf jeder Seite stehen ca. 28 Zeilen auf jeder Zeile ca. 30 Buchstaben. — Über die Handschrift und ihre Schicksale handeln ausführlich Leop. Delisle in den Notices et extraits XXXI (1884) 1re partie, S. Löwenfeld in Z. f. K. G. VI S. 60—62, Ad. Harnack in T. u. U. I, 159—162. — Sie enthält zuerst die 15 ersten Abteilungen (— XV, 39) des fünften Buches der von Rosweyde herausgegebenen vitae patrum (Migne 73, p. 851—961). Dies fünfte Buch trägt die Überschrift: De vitis Patrum liber quintus sive verba seniorum auctore incerto, interprete Pelagio, S. R. E. Graeco diacono. Nach Photius bibl. cod. 198 ist es ein Auszug aus dem μέγα λειμωνάριον, welches von Antonius d. Gr. und seinem Kreise handelt. Man nimmt mit Wahrscheinlichkeit an, dass der Übersetzer der spätere Papst Pelagius I. (556—561) sei. Obgleich unsere Handschrift diese Übersetzung nicht bis zu Ende mitteilt, schliesst sie doch da, wo sie abbricht, mit den Worten: Explicit liber quod vocatur Vitas patrum ad profectum monachorum sive imitatores eorum volumen. Dann folgt das Stück, auf welches es uns hier allein ankommt: zehn Homilieen des Cäsarius an die Mönche, Fol. 107—139. Auf Fol. 107 steht: Incipiunt Omeliae sancti Caesarii episcopi ad monachos numero decem. und auf Fol. 139: Expliciunt omeliae sancti Caesarii episcopi ad monachos numero decem. Mit Recht bemerkt Löwenfeld a. a. O. S. 61: „Man weiss also jetzt, gestützt auf die Auktorität eines in so frühe Zeit hinaufreichenden Codex, dass diese zehn Homilieen, von denen einige, nach jüngeren Handschriften, unter dem Namen des h. Augustin, des h. Eucherius und des Faustus veröffentlicht waren, den Bischof von Arles zum Verfasser haben.“ Diese Worte haben indessen Herrn Engelbrecht nicht abgehalten, mehrere dieser Homilieen, unter Beifall Jülichers in der Th. Litteraturzeitung, nach schlechteren Handschriften und mit schlechten Lesarten als Predigten des Faustus drucken zu lassen. Bei dieser Gelegenheit ist es nicht unwichtig, sich zu erinnern, dass der h. Medardus († ca. 550), dem das Kloster zu Soissons geweiht war, für welches der Abt Nomedius die Abschrift nehmen liess, Bischof in dem 9 Meilen nach Nordwesten zu gelegenen Noyon gewesen ist (König Chlotar I. liess die Leiche gleich nach dem Tode nach Soissons bringen und begann die später von seinem Sohn Siegebert († 575) vollendete prächtige Kirche zu bauen, für die Bischof Nomedius das kalligraphische Kunstwerk, unsere Handschrift, anfertigen liess. Gregor. Tur. h. Fr. IV, 19). Er hat mit den Kreisen in engster Verbindung gestanden, in denen für Cäsarius von Arles eine enthusiastische Verehrung herrschte. Ob Medardus etwa selbst seine geistliche Tochter Radegunde, die er in Noyon zur Nonne machte, auf Cäsarius hingewiesen, ob er mit diesem seinem älteren Zeitgenossen in persönlicher Beziehung gestanden und von diesem direkt die betreffenden Predigten zugesandt erhalten hat, wissen wir bei der Dürftigkeit der Nachrichten in der Biographie des [Venantius Fortunatus] nicht. M. 88, 533—540. M. G. H. A. a. IV B p. 67—73.

Im 8. Jahrhundert hat die siebente dieser Homilieen des Cäsarius Zusätze erhalten, vergl. Delisle l. c. p. 46 no 1; Fol. 125 steht: Explt Omil. sexta. incp. VII. Fol. 126a enthält erst die Überschrift: Omil VII, und dann ist in Semiuncialen

eingefügt, oberhalb der eigentlichen Linie stehend und über den Rand hinausgeschrieben: Dominis scis in χρο desiderandis fratribus in blandiacensi monasterio constitutis cessarius episcopus. Zwei Zeilen weiter ist von derselben Hand hinter pater vester der Name Arigius übergeschrieben. Ausser diesen beiden Zusätzen finden sich in der Homilie nur sehr wenige Änderungen von dieser Hand, nur am Schluss ist von ihr radiert und geändert. Wir bezeichnen sie mit N².

Fol. 189b enden die Homilieen des Cäsarius. Es folgt die Überschrift der Dekretale des Papstes Gelasius de recipiendis et non recipiendis libris, aber die drei Blätter, auf welchen sie stand, fehlen, und statt dessen sind vier andere eingesetzt, welche in longobardischen Buchstaben des 8. Jahrhunderts die „Exortatio sancti Caesarii ad tenendam vel custodiendam caritatem" enthalten (M. LXVII, 1151). (Vergl. Harnack l. c. p. 161 u. 163.) Der Rest des Manuskripts enthält auf Fol. 144—176 einen Kommentar zu den vier Evangelien in der Reihenfolge Matthäus, Marcus, Johannes, Lucas, zuerst gedruckt 1576 als Evangelienkommentar des Theophilus Patriarchen von Antiochien von Margarinus de la Bigne im fünften Bande seiner Bibliotheca. Vergl. Otto Corp. apolog. VIII p. 278—324. — Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons II (1883) und Harnack, T. u. U, I, 97—175.

2. Die Freisinger Handschrift (F).

Cd. Monac. lat. 6330 (Fris. 180) Cim. 22 8° 71 Bl. neun Quaternionen, Höhe 192 mm. Breite 123 mm von G. Thomas im catal. cod. lat. bibl. regiae Monacensis I, 3 (1873) S. 93 mit s VIII bezeichnet, in Aretins Beiträgen 7. Bd. (München 1806) S. 514 wird der codex sogar dem Anfang des VIII. Jahrh. zugeteilt. Aber in Müllenhoffs und Scherers Denkmälern² (1873) S. 508 ist gezeigt, dass die deutsche Auslegung des Vaterunsers auf Blatt 70 f. die Kapitularien Karls des Gr. vom Jahre 801 und 802 zur Voraussetzung hat und wohl bald nach diesen Jahren geschrieben ist. In Freisingen war unter Bischof Aribo (764—784) der Anfang zu einer litterarischen Thätigkeit in Bayern gemacht, unter einem seiner Amtsnachfolger ist unsere Handschrift entstanden. Sie enthält zuerst Stücke aus der Benediktinerregel (c. 4 und c. 7), dann auf Bl. 4b—6b eine Homilie über die brüderliche Liebe, „humil de carit. frat.", ohne Verfassersnamen, Quantum nos fr. car. caritas vestra desiderat (= Aug. app. s. 107 M. 39, 1957), die aus inneren Gründen dem Cäsarius von Arles zuzuschreiben ist, ferner mehrere Aphorismen, die dem h. Effrem zugeschrieben werden „ex dicta sci Effrem dia" (18 Seligpreisungen) „de poenitentia sci Effrem". — „Item sci Effrem de die iudicii" dann das zweite Buch der Synonyma des Isid. Hispal. M. 83, 846—868 (findet sich in mehreren Freisinger Handschriften). Bl. 32a de oboedientia „Dicebant sancti patres, quia frater qui ad oboedientiam patris spiritalis animum dederit." Auf den Schluss „oboedientia comitatrix angelorum, oboedientia cum beatis omnibus sanctis folgt Bl. 32b Epistola S. Caesarii episcopi ad monachos, die bis Bl. 36b reicht. Dieser Brief beginnt mit den Worten: „Dominis sanctis et in Christo desiderandis fratribus in Blantia Cinsae monasterio constitutis Caesarius episcopus" (nicht ganz genau: Caspari „Briefe, Abhandlungen und Predigten usw." (1890) S. 389 Anm. 3). Dann folgt Bl. 36b Sancti Agustini dict. de concordia fr. „Dies sancti quos agimus in observatione" (fehlt bei Aumer) woran sich Aussprüche des Basilius und Gregors d. Gr. (Ezechielkommentar) schliessen. Daran schliesst sich, wieder ohne Nennung des Verfassers, eine Homilie, welche nach allen charakteristischen Merkmalen Caesarius von Arles zum Verfasser haben muss, die admonitio ad eos qui dicunt se posse salvare (!) si non faciunt nec bona nec mala. Der Anfang lautet: „Multi sunt, fr. c., qui putant quod eis solum hoc ad vitam sufficiat, si opera = Aug. app. s. 263. Es

ist die vierte unter den von Baluze herausgegebenen Reden des Cäsarius (= B. M. P. VIII, 827 = M. 39, 2281). Daran schliesst sich eine dem Augustin beigelegte Predigt über Gen. 12, 1 „Sic audivimus in lectione quae lecta est: „Exi de patria tua et de cognatione tua“ (fehlt bei Aumer). Auffallend ist, dass der Bibeltext von der Vulgata abweicht. M. 39, 1741 citiert Cäsarius, mit der letzteren übereinstimmend: Egredere de terra tua usw. Aus den folgenden Stücken hebe ich hervor eine humilia Sancti Columbani abbatis „O illa vita, quantos dccepisti, quantos seduxisti (fehlt bei Aumer) und verschiedene Symbole (das Quicunque, Bekenntnisse des Hieronymus u. a.) und eine Homilie über den englischen Gruss. Den Schluss macht das berühmteste Stück, die altdeutsche Auslegung des Vater-Unsers.

Die Handschrift zeigt noch das offene a, welches oft ganz wie u aussieht; der ä—Laut wird meistens ae geschrieben, aber nicht immer (s. oben), e und i sind sehr oft verwechselt, indigitis, uirigundiam (verecundiam), dispicere, fugire, debis, solit, praevalis, habit. Dabei überwiegt das i so sehr, dass es auffallend wäre, wenn der Name Arigius der Vorlage in Aregius verändert sein sollte. Unsere Epistel besonders ist mit Schnellschrift geschrieben, und manche Fehler erklären sich nur, wenn man annimmt, dass sie diktiert wurde. Die zahlreichen Abkürzungen häufen und steigern sich gegen den Schluss. arguo & cs̄ = arguo et castigo, aud = audisti, triƚ = tribulationes, castig̅ = castigaberis. Bei Bibelstellen ist oft nur der Anfang geschrieben und die Ergänzung dem Leser überlassen. Gegen Schluss werden die Endungen der Wörter oft einfach weggelassen, und das hastige Sprechen des Diktierenden hat einen ergötzlichen Galimatias veranlasst. Es sollte heissen: „Si linguam non frenamus et superbiae infelicia colla submittimus —“ Daraus macht unser Schreiber: „si linguam non frenamus, gulam non submittimus“.

3. Die Handschrift von Tegernsee (T).

Cod. Monac. lat. 19162 Teg. 1162 membr. 4° s. X 287 f. auf jeder Seite stehen 21 Zeilen mit je 42—43 Buchstaben (vergl. auch Fr. Keinz in catal. cod. lat. Bibl. reg. Monac. II, 3 p. 236). Auf Blatt 1 b findet sich die Bemerkung: Hunc libellum deo et sancto Quirino (dem Schutzheiligen von Tegernsee) ad scrinium (oder servitium?) Gozpt abba comparavit. und von späterer Hand ist hinzugefügt; Iste abbas electus ca 982 mortuus est 1001; vergl. über Gozpert, der von St. Emmeran in Regensburg ausgegangen war, Wattenbach, Geschichtsquellen[6] 1, 372. Wegen der engen Verwandtschaft, die zwischen dieser und einer gleich zu besprechenden sehr alten Würzburger Handschrift besteht, ist es von Interesse, dass wir durch die Handschrift des Scholasters Froumund in Tegernsee von der lebhaften Verbindung wissen, die dort mit den strebsamen Mönchen zu Augsburg, Würzburg und anderwärts unterhalten wurde. Der auch durch seine Singnoten auf Bl. 182—186 sowie durch altdeutsche Glossen bemerkenswerte cod. 19162 enthält zahlreiche Heiligenleben, die hier für uns nicht in Betracht kommen. Fol. 242 Hieronymi vita Malchi (auch in St. Gallener Handschriften mit Predigten des Cäsarius vereinigt) f. 250 vita Theophili f. 260 b—264 steht die Epistola Cesarii epī de humilitate ad monachos (vergl. Caspari l. c. S. 390 Anm. 3). Auf dieselbe folgt zum Schluss die vita beati Hilarionis des Hieronymus (ebenfalls in St. Gallener Handschriften mit Predigten des Cäsarius zusammen abgeschrieben). — Auf Seite 260 b ist zu der Überschrift der epistola Caesarii ein Nachtrag gemacht von späterer Hand. Herr Prof. Bäumker, der mir bei der Entzifferung derselben half, glaubt die Schriftzüge dem s. XIII/XIV zuweisen zu müssen. Die Randbemerkung lautet: haec epistola ponitur pro omelia septima inter omelias sancti ep. Cesarii; dann folgt eine Rasur, auf der von einer andern Hand ein Nachtrag gemacht ist, von dem aber nur der Schluss lesbar erscheint: ... sancti Effrem diaconi. Wahrscheinlich stand hier die Bemerkung, dass auch dieses Werk des Cäsarius, wie manche andere desselben, dem Diakonus Effrem

zugeschrieben werde (s. oben die Freisinger Handschrift). Unter dem Diakon Effrem wollte man ohne Zweifel, im Unterschied von dem gleichnamigen Bischof von Jerusalem (Euseb. h. e. IV, 5) und dem Patriarchen von Antiochien (527 bis 545 n. Chr.), der bei Theophanes Euphraimios heisst, den berühmten Ephrem Syrus verstanden wissen (vergl. noch über einen Bischof Ephraim v. Alexandrien, einen Bischof, welchen Hermon von Jerusalem unter Diocletian nach Turcia sandte, und zwei Bischöfe von Mylasa in Carien dieses Namens Smith and Wace II, 136 bis 145). Von dem Syrer Effrem ist überliefert, er habe die Weihe zum Diakon erhalten, damit er das Predigtamt in den Kirchen ausüben könne. Ob er Presbyter geworden, ist nicht sicher. (Vergl. Nirschl II, 256.)

Drei St. Gallener Cäsarius-Handschriften.

4. Cod. 193 Prgm. 8° (20¼ und 13 cm) s. VIII 303 (302) S., von mehreren, Palimpsest, die untere Schrift s. VI römische Minuskel und Uncial, ist eine Vulgataübersetzung des Buches Daniel S. 1—126 Inc. omel. sci Cesarii Arelatensis numero XII. Die ersten zehn derselben sind identisch mit den „Omiliae sancti Caesarii episcopi ad monachos numero decem" der fol. 139 des cod. Nomed., nämlich 1) Inter reliquas beatitudines M. 39, 2317. 2) Sicut a nobis dominus pro suscepti officii necessitate M. 67, 1056. 3) Ad locum hunc carissimi non ad quietem M. 67, 1059. 4) Scimus quidem spiritali militiae M. 67, 1062. 5) Fratres carissimi ad hoc ad istum locum convenimus M. 67, 1089. 6) Videte vocationem vestram fratres carissimi M. 67, 1067. 7) Sanctus ac venerabilis pater vester religiosa quidem humilitate fehlt bei Migne und Aumer M. B. P. VIII, 837. 8) Quod supplicante et quodammodo cum caritate iubente M. 67, 1069. 9) Miror fratres dilectissimi dominum meum (fehlt bei Migne und bei Aumer) M. B. P. VIII, 844. 10) Sanctus ac venerabilis pater vester dum se fehlt bei Migne und Aumer B. M. VIII, 855. Dann folgt S. 104 der sermo sči cesarii epi de decē uirginibus: In lectione quae nobis recitata est, fr. d., audivimus dominum dicentem: Simile est regnum coelorum. Aug. app. s. M. 39, 2164 und S. 113 sermo sancti Caesarii de decem virginibus „In lectione evangelica quae nobis de decem virginibus recitata est" M, 39, 1892 = 67, 1159.

So hat man also schon sehr früh, bereits im 8. (oder 9?) Jahrhundert aus den zehn sermones ad monachos des Cäsarius zwölf gemacht, indem man zwei Homilieen über das Gleichnis von den thörichten und klugen Jungfrauen anknüpfte. Damit war wenigstens ein Grundstock gegeben, der verhinderte, dass nicht alle schriftstellerischen Erzeugnisse des Arelatensers seinem Namen ab- und dem berühmten Augustinus zugeschrieben wurden, wie es bei vielen sehr bald geschehen ist. Nun folgt S. 227 mit der Übrrschrift CESARI *epi* die M. 50, 836 unter dem Namen des Eucherius, M. 58, 883 unter dem des Faustus herausgegebene Rede: Instruit nos atque hortatur sermo divinus. Der Lerinenser Mönch Vincentius Barrah muss auch eine Handschrift vor sich gehabt haben, welche die Predigt dem Cäsarius zuschreibt. Ohne es zu merken, dass er sich wiederholt, lässt er unsere Rede p. 76 seines chronicon Lerinense unter dem Namen des Faustus und Seite 305 desselben Werks unter dem Namen des Cäsarius drucken. Leider bleibt er mit seiner Charakteristik der benutzten Handschriften so sehr im allgemeinen, dass man nichts Weiteres über seine Vorlagen sagen kann. Im ganzen sind seine Quellen sehr gut, aber er hat sie nachlässig und ungeschickt verwertet. Von unserm cod. kann Barrali gewiss keine Kunde gehabt haben). In unserer Handschrift scheint freilich CESARI *epi* nachträglich eingefügt zu sein. Trotzdem haben wir zwei selbständige Zeugnisse für Cäsarius als Verf..— Dann folgt ein Stück de reverentia orationis (= reg. Bened. c. 20), woran sich unmittelbar die höchst originelle Predigt über das Thema anschliesst: Weshalb Christus die Menschheit nicht durch den Gebrauch seiner

göttlichen Macht, sondern durch Menschwerdung, Gesetzeserfüllung, Leiden und Sterben erlöst hat. Sie ist 1890 von Caspari aus unserer und einer gleich zu besprechenden Würzburger Handschrift veröffentlicht und stammt wahrscheinlich aus Gallien, von einem Zeitgenossen des Cäsarius, auf den die theologischen Reflexionen des Faustus von Reji von Einfluss gewesen sind (vergl. C. P. Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten usw. Christiania 1890. S. 202—206 und S. 411—429). S. 170 des cod. 193 steht (als sechstes Stück der Handschrift) eine humilia sci Augustini ad populum „Gratias agimus deo et multam fiduciam" (fehlt bei Aumer) und ist, soviel ich weiss, nicht gedruckt. Dass die Rede nicht von Augustin herrühren kann, sieht man auf den ersten Blick. Auf dem Vorblatt der Handschrift, welches das Inhaltsverzeichnis enthält, ist von ganz junger Hand (v. Arx?) zu dieser Homilie die Bemerkung beigeschrieben: forte est S. Caesarii. Die Predigt als Ganzes betrachtet, schwerlich mit Recht. Cäsarius liebt die Einfachheit, aber derartige formlose Übergänge, wie S. 178, wo es ganz unvermittelt plötzlich heisst: „beata Felicitas in memoriam occurrit" (ähnlich S. 182 multum mihi in memoriam sancta Aemiliana occurrit), finden sich bei ihm nicht. Auch ist es garnicht seine Art, Heiligengeschichten einzuflechten. Überhaupt ist die Weise des Ausdrucks und der Darstellung von der des Cäsarius abweichend. Wohl aber liegen einzelnen Stellen Cäsariensische Sätze zu Grunde, z. B. S. 172 si tibi dixerit homo fidelis: Da mihi unum nummum aureum [et argenteum] et ego do (Cäs.: et reddam) tibi [in crastinum] centum solidos aureos ist entnommen aus M. 67, 1077 C. (höchst wahrscheinlich von Cäsarius). Als neuntes Stück folgt in unserer Handschrift eine der interessantesten und bedeutendsten Reden des Cäsarius v. Arles, die unter der Überschrift de christiano nomine cum operibus non christianis als s. 265 des App. Aug. gedruckt ist (M. 39, 2237.) Sie ist gegen die Reste heidnischen Glaubens, heidnischer Sitten und Gebräuche gerichtet, nimmt deutlich Bezug auf die Festsetzungen des Konzils von Agde und hat augenscheinlich eine ebenso starke augenblickliche wie nachhaltige Wirkung gethan. Nicht nur in der vita des Cäsarius begegnen wir ihren Spuren, sondern auch noch in den Predigten des Eligius von Noyon († 659) und dem tractatus de rectitudine catholicae conversationis, der ebendemselben zugeschrieben wird (M. 40, 1169—1190). In unserer Handschrift erscheint sie wieder ohne Namen des Verfassers. — Wenn für die Herkunft dieser Rede von Cäsarius nur innere Gründe sprechen — diese allerdings mit unwiderleglichem Gewicht —, so haben wir für das elfte Stück des cod. Sang. 193 auch ein handschriftliches Zeugnis, nämlich das des cod. Corbeiensis. Der St. Galler Schreiber giebt freilich S. 214 wieder die Überschrift Incipit humilia Sci Agustini ante una dominica de natale domini. Es ist die Rede Sanctam et desiderabilem, gloriosam ac singularem usw. Aug. app. s. 116 (M. 39, 1975). Woher das vierzehnte Stück unserer Handschrift stammt und ob es schon gedruckt ist, habe ich nicht ermitteln können. Es trägt die Überschrift Inc. lec. detractata sci hieronimi prbi ante die uigilia natiuitatis dni de euangel sci mathei ubi ait: simile factum est regnum caelorum. Diese Überschrift entspricht garnicht dem was folgt. Es folgt nämlich eine Predigt, die vielfach an Cäsarius von Arles erinnert. Man vergl. z. B. den Anfang (der bei Aumer fehlt): Paulo ante cum evangelica lectio legitur, audivimus dominum in evangelio dicentem . ait enim Simile est regnum caelorum mit 39, 1753 und 39, 2164. Auch der Schluss ist ähnlich wie öfter bei Cäsarius: perfectas virtutes sequantur ut lumen habeant sempiternum praestante domino nostro Jesu Christo qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Auch die Art, wie am Anfang Augustin citiert wird, entspricht der bei Cäsarius üblichen. — Ein älteres Stück ist auch das fünfzehnte (p. 266—269) mit der Überschrift de canone vel sancti Augustini de rogationibus. Der Anfang (fehlt bei Aumer): Rogationes ante ascensionem domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari ist höchst charakteristisch: 1) nämlich geht daraus hervor, dass dies Stück

wieder mit Unrecht den Namen Augustins trägt. Denn erst Mamertus von Vienne hat diese Sitte eingebürgert. Apoll. Sidon. ep. V, 14, 2 (p. 87, Z. 23: rogationum nobis sollemnitatem primus Mamertus pater et pontifex reverendissimo exemplo, utilissimo experimento invenit, instituit, invexit cf. VII, ep. 1 (p. 103, Z. 9) solo iam invectarum te auctore rogationum palpamur auxilio usw. und bes. Alcimi Aviti homilia 6 in rogationibus (bes. p. 110, 20 ed. Peiper). Was von Bingham or. eccl. XIII, 1 (ed Grisch[2] V, 24 f.) gegen diese Zeugnisse vorgebracht wird, stützt sich auf den sermo Augustini de tempore 173 (= s. app. Aug. 174 M. 39, 2078). Dieser hat aber nicht Augustin, sondern Cäsarius von Arles zum Verfasser. 2) Stammt demnach unsere Homilie nicht von Augustin, sondern aus späterer Zeit, so kann der gleichlautende Anfang des 27. Kanons des 1. Konzils von Orléans (gehalten i. J. 511) nicht aus ihr herrühren, sondern es muss das umgekehrte Verhältnis stattfinden. Der Kanon beginnt: Rogationes, id est litanias ante adscensionem Domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari. Mansi VIII. p. 355. vergl. Hefele C—G II[2] S. 665. — 3) Ist schon aus dem eben Gesagten höchst wahrscheinlich, dass unsere Homilie in Gallien, und bald nach 511 gehalten wurde, so wird dies zur Gewissheit dadurch, dass dieser Anfangssatz Rogationes ab omnibus ecclesiis ante adscensionem Domini placuit celebrari falsch ist, dass dies vielmehr nur für Gallien galt. In Spanien weigerte man sich, in der Freudenzeit zwischen Ostern und Pfingsten die Bittgänge zu begehen (Mtth. 9, 15), vergl. Walafr. Strabo de off. eccl. c. 28. Im Jahre 517 traf die Synode zu Gerunda abweichende Bestimmungen von dem c. 27 des Konzils von Orléans (vergl. Hefele l. c. 678, Mansi VIII, 549), und i. J. 638 wurde auf der sechsten Synode von Toledo für Spanien und die (damals unter König Chintila stehende) Gallia Narbonensis die Feier der Rogationen auf den 14. 15. 16. Dezember festgesetzt (Hefele III[2] S. 90). Im Jahre 694 wurden dann auf dem 17. Konzil von Toledo Anordnungen getroffen, welche die Feier der Rogationen so verallgemeinerten, dass auch bei dieser Sachlage die Anfangsworte unserer Homilie nicht gesprochen sein können. 4) Unser sermo unterscheidet sich durch die Einfachheit und Natürlichkeit seiner Sprache vorteilhaft von den Reden des Avitus über die Rogationen. Dabei verrät namentlich der Schluss nicht geringe rhetorische Kunst und Kraft. Konnte man schöner aus der Busstimmung der Bittgänge zur Festfeier der Himmelfahrtsfreude überleiten, als durch die Worte, mit denen die Rede endet? Sie lauten nach unserer Handschrift: de sepulchro rediit ad coelum. Et nos adhuc tendamus, ut ad illum pervenire mereamur et cum illo sine fine gaudere atque regnare mereamur. quia videbimus eum. Beati qui parati sunt occurrere ei! — Kurz diese Rede ist nicht von Augustinus verfasst, sondern bald nach 511 in Gallien gehalten, von einem Manne, der dem Cäsarius von Arles an rednerischer Begabung und Eigenart sehr ähnlich war — oder von diesem selbst.

Die meisten der noch übrigen Stücke unserer Handschrift übergehen wir und wenden uns zu dem angehängten letzten, No. 20, dem breve vocabularium vocum teutonicarum. Ausführlich hat darüber gehandelt P. Piper „Aus St. Gallener Handschriften" in der Zeitschr. f. deutsche Phil. von Höpfner u. Zacher XI (1880) S. 265 in dem Kapitel: „Deutsches Vocabular aus dem achten Jahrhundert in longobardischer Schrift". Das dort Gebotene ist z. T. rektifiziert durch Steinmeyer und Sievers, Die althochdeutschen Glossen II (1882) S. 81 no. DLXXXI. Wenn Piper bemerkt: „das Vocabular schliesst sich an die orationes pro intrantibus usw. an", so könnte man dies so verstehen, als beziehe sich das Glossar auf diese Stücke (auf diese orationes folgt übrigens in der Handschrift noch als 19. Stück 'scti Augustini psalmorum orationis commendatio'). Aber das Vocabular ist vielmehr zu dem ersten Abschnitt der Handschrift angefertigt, den sermones Sancti Caesarii ad monachos. Es ist deshalb für den, welcher den Einfluss des Cäsarius von Arles auf das frühere Mittelalter verfolgen will, von nicht ge-

ringer Wichtigkeit. Es zeigt nämlich, wie ungemein intensiv das Studium seiner Werke in einem so einflussreichen Kloster wie das St. Gallener betrieben wurde. Man kann nicht behaupten, dass die anderen in der Handschrift enthaltenen lateinischen Stücke geringere sprachliche Schwierigkeiten böten, als die Predigten des Cäsarius. Und doch schrieb man gerade zu ihnen das Glossar, sie wollte man sich ganz besonders zu eigen machen. Ein doppelter Zweck dieses Vocabulars ist denkbar, entweder ein pädagogischer, indem die Klosterschüler an diesen Reden des Cäsarius Latein lernen sollten — vielleicht so, dass man sie ins Deutsche übersetzen liess — oder ein propädeutischer: dann wurden diese Predigten des Cäsarius in deutscher Sprache gehalten, und das Glossar diente zur Einübung. (Im Mittelalter sind viele lateinisch konzipierte Predigten in deutscher Sprache vorgetragen.) Doch wie dem auch sei: das Vocabular wie es vorliegt, zeigt einen ausserordentlichen Fortschritt gegen das s. g. keronische Glossar „den ersten Versuch einer deutschen Übersetzung lateinischer Wörter überhaupt, von dem wir wissen" (R. Kögel über das Keronische Glossar, Halle 1879), welches etwa 60 Jahre früher angefertigt ist. Dort finden sich z. T. lächerliche Versehen (fama = hungar), hier zeigt sich eine sichere Beherrschung der Sprache. Leider sind nun bei Steinmeyer und Sievers die Stellen der sermones des Cäsarius nicht angegeben, welche durch die Glossen erläutert werden. Worauf sich die Glossen der zweiten Hand — jüngeren Ergänzungen in feineren Zügen, aber von ganz ähnlichem Schriftcharakter — beziehen, ist mir nicht gelungen zu ermitteln, auch die Beziehungen einiger Bemerkungen erster Hand sind mir nicht klar geworden. Aber von der zehnten Glosse an haben wir festen Boden unter den Füssen bis zur 26. (tuti—kesunti). Sie erläutern der Reihe nach Ausdrücke des zweiten, dritten und vierten der sermones ad monachos, welche sich am Anfang unserer Handschrift finden (sie hier einzeln aufzuführen ist wohl überflüssig). Der zweite und der vierte sermo sind am ausführlichsten behandelt, schwerlich deshalb, weil sie der Erläuterung am meisten bedürftig waren, sondern weil man ihnen besondere Wichtigkeit beilegte (auch die althochdeutschen Glossen des cod. Sangall. 558 — Steinmeyer und Sievers DLXXXII — beziehen sich auf die zweite und die vierte Homilie des Cäsarius). Dabei ist nun noch bemerkenswert, dass die lateinischen Wörter mehrfach nicht in den Lesarten aufgeführt werden, wie sie sich in unserer Handschrift selbst finden; bei der Verfertigung des Glossars hat also der Schreiber ein anderes Exemplar vor sich gehabt.

Wir bezeichnen den cod. Sangall. 193 im folgenden mit 𝔊.

5. und 6. Zwei St. Gallener Cäsarius-Handschriften aus dem neunten, resp. dem Anfang des zehnten Jahrhunderts.

Die codices Sangall. 558 (G) und 579 (g), deren Inhalt Scherrer S. 176 f. und 188 angiebt, sind vor allem als Quellen für die merkwürdige Schrift des Martin von Bracara († 558) de correctione rusticorum bekannt geworden. Über ihre Beschaffenheit und Verhältnis zu einander (g Abschrift von G) handelt ausführlich Caspari (Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum, Christiania 1883 S. LVI, S. LXIII bis LXV). Da die Handschriften von St. Gallen meistens an diesem Ort selbst entstanden sind, sollte man erwarten, dass die in cd. 558 an fünfter, cd. 579 an sechster Stelle befindlichen Omeliae sci Cesarii epi Arelatensis numero duodecim aus cd. 193 (𝔊) stammten. Aber schon eine flüchtige Vergleichung zeigt, dass dies nicht der Fall sein kann. Die letztgenannte Handschrift hat einige von Cäsarius hintereinander angeführte Bibelstellen umgestellt (wie es scheint, mit Bedacht, weil die ursprünglich an zweiter Stelle befindliche sich enger an das Vorhergehende anzuschliessen schien). In G und g aber finden wir die in den anderen Handschriften, z. B. N und F, überlieferte ursprüngliche Reihen-

folge. Auch andere Besonderheiten von 𝔊 teilen G und g nicht. Die drei genannten St. Gallener Handschriften gehören indessen sonst zusammen und repräsentieren eine besondere Form der Überlieferung. Die in G enthaltenen althochdeutschen Glossen zu der 2. und 4. Homilie des Cäsarius sind schon oben erwähnt. Auf die übrigen Bestandteile der beiden Handschriften hier einzugehen, liegt keine Veranlassung vor.

7. Die Würzburger Handschrift Mp. q th. 28b (im folgenden mit H, cod. Herbipolitanus, bezeichnet).

Nürnberger (A) Die litterarische Hinterlassenschaft des h. Bonifacius und des h. Burchardus. Neisse 1888. S. 34—37.

G. Schepss in den Blättern für das bayerische Gymnasialschulwesen Jahrgang XXVI (1890) S. 472.

K. Koeberlin Eine Würzburger Evangelienhandschrift (Mp. th. f. 61 s. VIII). Programm der k. Studienanstalt bei St. Anna. Augsburg 1891.

Bessel im chronicon Gotwicense II, 40.

Eckhart Francia orientalis I, 837 ff.

Oegg Jos. Ant. Versuch einer Korographie der Erz- und Grossherzogl. Haupt- und Residenzstadt Würzburg, oder historische Entwickelung ihrer Erbauung und Kultur usw. Erster Band (1808) S. 437—440 (vergl. auch S. 395—404).

Die Pergament-Handschriften der K. Universitäts-Bibliothek Würzburg in alphabetischer Reihenfolge verzeichnet. Würzburg 1886.

Die in mehrfacher Hinsicht höchst interessante Pergament-Handschrift enthält im ganzen 64 Blätter in 8 Quaternionen (Höhe 21 cm Breite 18,5 cm). s. VIII Drei Hände lassen sich deutlich unterscheiden f. 1—25 f. 26—42 f. 43—64; aber sie tragen denselben Schriftcharakter des alt-angelsächsischen Halbcursivs. Der mittlere, für Cäsarius wichtige Teil zeigt eine ausserordentlich schöne Handschrift, deren Kraft und Rundung, sanfter Schwung und Weichheit das Auge erfreut. Die Tinte ist vortrefflich, das Pergament aber unausgesucht. Manches legt den Vergleich mit irischen Manuskripten nahe. Ein Vergleich mit den Schriftproben bei Ferd. Keller (Mitteilungen der antiquar. Gesellsch. in Zürich VII, 1853 „Bilder und Schriftzüge in den irischen Mscr. der Schweizerischen Bibliotheken“ (bes. S. 73 und Tafel XI) ergiebt entschiedene Vorzüge der Schrift in dem Würzburger Codex. Die Malereien aber, welche sich auf Bl. 43, Bl. 60b und Bl. 61a befinden, stehen bei aller Ähnlichkeit der Vorwürfe an Feinheit der Ausführung bedeutend hinter den Kellerschen Proben zurück. Die allergrösste Ähnlichkeit im Schriftcharakter zeigt aber die 35. Tafel bei Wilh. Arndt (Schrifttafeln zur Erl. der lat. Paläographie I, Berlin 1887). Diese Probe stammt nach Arndt aus Tours (Schreibschule Alcuins). Die Orthographie unserer Handschrift stimmt im wesentlichen überein mit dem von Köberlin behandelten Würzburger Codex; die Schrift ist dem älteren Stück desselben, welches den Evangelientext enthält, verwandter als dem dort eingehefteten etwas späteren Kommentar des Hrabanus Maurus. Erwägt man diese Kennzeichen, so liegt es nahe, mit Oegg anzunehmen, dass wir in H ein Schriftprodukt des ersten Salvatorhauses zu Würzburg vor uns haben (vorausgesetzt, dass H eine ursprüngliche Einheit bildet, worüber später). Die dortige Schule erfreute sich schon um d. J. 772 hohen Ansehens. Unmittelbar nach dieser Zeit schickte Karl d. Gr. vornehme Sachsenknaben dorthin zur Erziehung, u. a. auch den jungen Hathumar, welcher später der erste Bischof zu Paderborn wurde († 815/16). Die erste Blüte der Schule dauerte bis zu dem grossen Brand am 5. Juni 854. Unter dem 7. Bischof von Würzburg, Humbert (832—842, vergl. Hauck, K. G. D. II, S. 725) bestand eine enge Verbindung mit Hrabanus Maurus,

welcher dem Bischof Humbert u. a. seinen Kommentar über die Bücher der Richter und Ruth widmete.

Über die einzelnen Bestandtteile des Ms. vergl. besonders Nürnberger S. 34—37.

A. f. 1—25.

1) f. 2a Drei Stücke über Maria, von Ruland als Homilia de S. Maria bezeichnet. Die Initiale endet in einen Kranichkopf. Deus per angelum admariam protulit [unrichtig Nürnb.: pertulit] uerbum et cunctis saeculis uitam effudit angelus sermonem adicit et χρm uirgo concoepit. Im folgenden wird Maria als Himmelsfenster und Himmelsleiter gepriesen und die drei Güter Mariae zu den drei Übeln Evas in Vergleich gestellt, die Frauen werden aufgefordert, in allen Lebenslagen zu ihr zu eilen. Die Rekapitulations-Idee des Irenäus wird auf Maria ausführlich übertragen (vergl. bes. Iren. V, 19, 1). Der Schluss: Ideo omnes istos cursus naturae uirgo maria in dno nro iesu χρō suscepit. Ut omnibus ad se confugientibus faeminis subueniet et sic restauraret omne genus feminarum ad se uenientium noua eua seruandam uirginitatem sicut omne genus uirorum adam nouus recuperat Dns nō iēs χρs qui cū patre et spū sčo unus deus uiuit et regnat in saecula saeculorum Amen.

2) f. 3a Maria quae interptatūr dominata siue inluminatrix stirpis dauid uirga [unr. Nürnb. uirgo]iesse ... Interessant ist folgender Passus: hanc quidam corporalis necis passione asserunt ab hac uita migrasse pro eo quod iustus simeon complectens brachiis suis χρm profetauerit matri dicens: et tuam ipsius animam pertransiet gladius. Quod quidem incertum est utrum pro martiriali gaudio dixerit. an pro uerbo di ualido et acuto omni gaudio [!] ancipiti specialiter nulla docet historia mariam gladi[o] animadversione peremptam quia nec obitus eius [? dies Nürnb.] uspiam legitur dum non repperiatur sepul[h]crum. — Damit bricht das Stück ab.

3) f. 3 Exsaecrantes malum adherentes bono tota puritas debet esse in χρ̃ano sicut ds pura lux est. Damit beginnt eine Reihe von Ermahnungen, welche der Verfasser an „fratres mei" richtet. Von Maria ist hier keine Rede mehr. Der Schluss fehlt. Die Homilie bricht ab mit den Worten: optantes scilicet conuersionem eorum atque conuersionem si ex uobis ut fieri possit. — Ohne Interesse.

4) f. 5 Ohne Überschrift folgt die passio der h. Cäcilia. Sca Caecilia uirgo carissima = Surius de probatis sanctorum vitis November (22). Colon. Agripp. 1618 p. 478—483. Die hier vorliegende Rezension ist weit kürzer. Dort umfasst sie 375 Zeilen à ca. 36 Silben, hier 161 Zeilen à 20 Silben. Auch die Ausdrücke sind in H weit einfacher, sodass schon eine oberflächliche Vergleichung erkennen lässt, dass hier ein früherer und besserer Text vorliegt. Besonders zeigt sich die Altertümlichkeit desselben aber, wenn man nicht nur die Vulgata, sondern auch die von de Rossi mitgeteilte ältere Rezension zur Vergleichung herbeizieht. S. de Rossi Roma sotterranea Christiana II (1867) p. XXXV.

Testo volgato secondo la stampa di Bosio [Rom 1600]:	de Rossi: Testo dei codici antichi:	cod. H 7 fb l. 14 ss.:
Almachius praefectus scam Caeciliam sibi praesentari iubet quam interrogans ait Quod tibi nomen est, puella? Respondit: Caecilia; sed apud homines. Quod autem illustrius est: christiana sum. Almachius dixit: cuius conditionis es? Caecilia respondit: civis	Almachius Caeciliam sibi praesentari praecepit quam interrogans ait: Quod tibi nomen est? Respondit: Caecilia. Almachius dixit: cuius conditionis es? Caecilia respondit: ingenua, nobilis, clarissima. Almachius dixit: ego te de religione interrogo. Cae-	Almachius Caeciliam praesentari iubet, quam interrogans ait: quod tibi nomen est? respondit: Caecilia. Almac[h]ius dī, cuius condicionis es? Caecilia respondit: Ingenua, nobilis, clarissima. Almac[h]ius dī ignoras cuius potestatis sum?

Romana illustris ac nobilis. Almachius dixit: Ego te de hac religione interrogo, nam nativitate scimus te nobilem. Sca Caecilia dixit: interrogatio tua stultum sumpsit exordium, quae duas responsiones una putat inquisitione concludi. Almachius praefectus dixit: Unde tibi tanta praesumptio respondendi? Caecilia sca dixit: De conscientia bona et fide non ficta. Almachius dixit: Ignoras cuius potestatis sim ego? Beata Caecilia dixit: Et tu ignoras, cuius sponsa sim ego? Almachius dixit: Cuius? Sca Caecilia dixit: Domini Jesu Christi. Almachius dixit: Ego te conjugem Valeriani scio. Caecilia sca dixit: tu praefecte te ipsum ignoras cuius sis potestatis; nam si me interrogas de tua potestate verissimis tibi adsertionibus manifesto. Almachius praefectus dixit: Si nosti, dic, delector ex ore tuo audire sermonem. Sca Caecilia dixit: qualiter delectaris, taliter iudicaris; tamen audi: Potestas hominis sic est etc.

cilia respondit: interrogatio tua stultum sumpsit initium, quae duas responsiones una putas inquisitione concludi. Almachius dixit: unde tibi tanta praesumptio respondendi? Caecilia dixit: de conscientia bona et fide non ficta. Almachius dixit: ignoras, cujus potestatis sim ego? Caecilia dixit: tu ignoras, cuius sis potestatis; nam si me interroges de tua potestate, verissimis tibi adsertionibus manifesto. Dicit ei Almachius: dicito, si quid nosti. Caecilia dicit ei: Potestas hominis est quasi uter etc.

Caecilia respondit: tu ignoras cuius [illegible] potestatis sis, nam ego si me interroges de tua potestate veris tibi assertionibus manifestem. Almachius d⁊ ei: dic si quid nosti. Caecilia dicit: Omnis potestas sic est quasi uter etc.

Schluss f. 9a: Domum autem eius in aeternum sanctae ecclesiae tradidit, in qua beneficia dei exuberant usque in hodiernum diem et benedicitur ibi Christus qui cum patre etc. — Es mag erwähnt werden, dass Venantius Fortunatus der erste Schriftsteller ist, welcher d. h. Cäcilia erwähnt, dass im gallischen Missale und in der mozarabischen Liturgie ihrer besonders ausführlich gedacht wird.

5) f. 9a folgt die Passio S. Julianae ohne Überschrift, beginnend: Temporibus Maximiani imperatoribus(!). Dies Stück erschien später als eins der wichtigsten in der Handschrift. Der Einbanddeckel trägt in neugothischen Charakteren die Aufschrift Legenda de Scā Juliana Sermo bti augustī de fide et Dyalogus et alii sermones. Über die Legende der h. Juliana (Verherrlichung der Jungfräulichkeit) vergl. besonders [Beda] Martyr. (M. 94, 834;) XIV Kal. Mart. Ein Vergleich des Textes unserer Hdschr. mit A. S. Boll. Febr. II (1658) p. 873—877 zeigt, dass auch hier eine verhältnismässig sehr frühe Rezension der Legende vorliegt. cap. I p. 873 uxor vero bis miscebatur: fehlt. — p. 874 A bis D: fehlt. p. 874 D bis 875 B (langes Gebet): fehlt. Der seltsame Schluss dieses Gebetes: „et fac ipsum praefectum participem daemoniorum a me derideri et ipsum consumptum a vermeribus magno dolore torqueri, ut ostendatur virtus tua super me ancillam tuam“.

cap. II p. 875 B den Namen des Dämons, welchen die A. S. Boll. im Mischtext bieten, giebt H so an: ego sum Jofer niger. p. 875 C Ego bis meis fehlt. Vor allen Dingen fehlt die bis zum Wahnwitz gesteigerte Glorifizierung der Virginität in dem Bekenntnis des Dämons: Nemo apostolorum manum meam tenuit, tu autem ligasti me. Nemo martyrum me cecidit, nemo mihi prophetarum iniurias fecit, quas a te sustineo.... Nam et ipsius filii Dei experimentum cepi in deserto et feci illum ascendere in montem excelsum, et nihil mihi fecit, et tu me sic tormentis consumis! O virginitas, quid contra nos armaris! usw. Schluss: Passa est autem S. Juliana XIIII Kal. Marti a praefecto Elesio regnante domino n. J. Chr. cui erit gloria in s. s. a.

6) f. 12 Passio sci(!) agnē Servus Christi Ambrosius ad aedificationem uirginum qualiter passa sit agnes beatissima ad memoriam revocamus. Schon dieser schlichte Eingang ist A. S. Boll. Jan. II, 351 ausserordentlich erweitert. Ebenso enthält die Passio in den A. S. § 2—4 nicht weniger als 48 Halbzeilen, die in cod. H fehlen (von offerre plurima et plura — cod. H: plura offerre, pluriora promittere — bis p. 351 b Z. 4 Abnegat Agnes. In den späteren Partien wiederholt sich dasselbe Verhältnis: kurz, die romanhafte Ausschmückung der Legende steht in H noch auf einer früheren Stufe. Die Episode von der Katechumenin Emerentiana findet sich in H noch nicht. Ebenso die Heilungsgeschichte der Constantia am Schluss, sowie die angebliche Nachschrift des Ambrosius, er habe die Geschichte „in voluminibus abditis“ gefunden und nicht ungenutzt lassen wollen. Die Rezension bei H schliesst mit § 14 der A. S.: hec uisio puplice ab omnibus qui uiderunt uulgabatur. (A. S.: quotidie vulgabatur).

7) f. 14 de obitu scãe agathae. Die Bollandisten haben nach A. S. Febr. I, p. 599 no. 28 eine ganze Anzahl deutscher Handschriften benutzt; die unsrige befindet sich nicht darunter. Die Rezension schliesst sich an die jüngere Form der Legende an, welche das Martyrium unter Diocletian (bei den älteren: unter Decius) setzt. Verwendet sind die Darstellungen im Martyr. Bedae, bei Hraban, Aldhelm usw. — Anfang: In sicilia urbae cathennensium sub dioclitiano imperatore decio tertio consule [sic!] diae nonarum febr̄ qui////ntianus proconsul audiens scãe opinionem. Schluss: ut conprobaret dns ies. quod a periculo mortis et incendi eos liberaret Cui est honor et gloria in s. s. a.

In bezug auf diese Heiligenlegenden macht Nürnberger auf Bonifaz ep. 16 aufmerksam. Die englische Äbtissin Bugga schreibt dort an B.: Simulque sciat caritas tua, quod passiones, quas petisti tibi transmitti, adhuc minime potui impetrare. Sed dum valeam, faciam. Darin scheint mir gar kein Anhalt betreffs Herkunft der Texte zu liegen. Richtig ist aber, dass in der Auswahl der Stücke des Cod. H auf das weibliche Geschlecht überwiegend Rücksicht genommen wird, sodass die Herkunft des Grundstocks der Sammlung aus einem Nonnenkloster wahrscheinlich ist. Auf angelsächsischen Ursprung deutet hin, dass in Bedas Hymnus auf Etheldritha die h. Cäcilia und die h. Agnes, deren Passionen in H vereinigt sind, zusammen besungen werden:

Laeta ridet gladios ferro robustior Agnes
Caecilia infestos laeta ridet gladios.

8) f. 16 lectio sci aeuangeli sacundū matheū incipit. id est s. praedicatio Capitolii. Es ist keine Predigt, wie Nürnberger annimmt, sondern eine allegorische Erklärung der Passionsgeschichte. Dabei ist entweder Beda oder Hieronymus benutzt, vergl. die Weisung des Notker Balbulus, Bischofs von Lüttich † 912: „In Matheo Hieronymus tibi sufficiat, in Marco pedissequo Matthaei Beda pedissequus Hieronymi“. Mit den Worten der Hdschr.: hic erubescentes, qui dicant Christum pro timore mortis effugisse vergl. Hieron. (M. 26, 190): Erubescant qui putant Salvatorem timuisse mortem etc., was Beda M. 92, 110 C wiederholt. — Schluss: Vespere est nicodimus et joseph, en ipsi (?) sepelerunt dnm iem.

9) f. 21 lectio evangelii saecundum matheum incipit. Uespere autem sabbati etc. (= Mtth. 28, 1). In ortu fuit monumentum nouum. Am Ende ein 11 maliges hodie. Schluss: humilitatem, innocentiam, pietatem Finit. Deo gratias. Wahrscheinlich von dems. Verf. wie das vorige Stück.

10 u. 11) f. 24. 25. Stücke aus Osterpredigten.

B. Mit f. 26 beginnt der zweite Teil des Codex mit grösseren, deutlicheren, sehr schönen Schriftzügen. Dieser Schreiber setzt 21 Zeilen auf die Seite, während die frühere Hand 23 hinaufpresste. Ursprünglich hatten die beiden Bestandteile nicht dasselbe Format. Die jetzt beginnenden Pergamentblätter sind an der Seite und besonders oben stark beschnitten. Man sieht bei dem ersten Stück noch deutlich die unteren Spitzen der alten Überschrift hervorragen.

13) f. 26. Das erste Stück der neuen Reihe ist = [Augustini] app. s. 245 de mysterio Trinitatis et incarnationis I „Legimus sanctum Moysen" (M 39, 2196), eine polemisch-dogmatische Predigt gegen Juden und Manichäer. Sie findet sich in erweiterter Gestalt, mit dem Anfang: „Exhortatur nos dominus deus noster pariter et admonet" als angebliche Predigt des Hildefonsus M. 96, 280. Die Art der Behandlung lässt an Vigilius von Thapsus als Verfasser denken. Infolge eines Versehens giebt A. Nürnberger „populo dei" als Schluss an. Die Schlussformel „qui vivit cum Patre in unitate Spiritus sancti Deus in saecula saeculorum Amen" fehlt zwar im cod. H. Hiervon abgesehen endigt die Predigt aber ebenso wie M. 39, 2198 mit dem Citat Kol. 1, 20 .... „quae in coelis sunt et quae in terris".

14) f. 28. Hinter terris stehen, von einer etwas späteren Hand, schräg nach oben geführt, die Zeichen ....., ..., ..., dann folgt mit kleinerer Schrift explicit Incipit epistola cesari epis de humilita[te]. Die letzte Silbe ist übergeschrieben, weil der Rand zu Ende war. Diese Einfügung ist mit sehr ähnlichen Schriftzügen als der Text der Epistel geschrieben. Dann folgt der Anfang: Dominis sanctis et in Christo desi[de]randis fratribus in Blandiacensi [unrichtig Nürnberger: Blaudiacensi] monasterio constitutis Cessarius episcopus. Sanctus ac uenerabilis pater uester Arigius religiosa quidem humilitate/// sed prope indiscreta su[g]gestione post[o]ulat etc. Wir haben hier also dieselbe Epistel des Cäsarius, auf welche L. Delisle i. J. 1884 in den Notices et extraits (Notice sur un manuscrit Mérovingien de la bibliothèque royale de Belgique) hingewiesen, auf welche S. Löwenfeld ZfKG. 1884, S. 61 aufmerksam gemacht hat, und von der C. P. Caspari an einer versteckten Stelle seines letzten Universitätsprogramms (1890) S. 389 handelt. Dieser Brief fehlt bei Migne und ist bis jetzt nur in einem höchst verderbten Text gedruckt, oder vielmehr es ist davon nur die schlechte Überlieferung einer Predigt-Überarbeitung bekannt, die ihm Cäsarius selbst hat zu teil werden lassen. M. B. P. VIII, 837, fehlt bei Migne und bei Aumer. Es wird Aufgabe der Kritik sein, die ursprünglichen Texte des Briefs und der Predigt herzustellen und das Verhältnis beider zu einander zu untersuchen. Dazu wünschte ich in der Neuausgabe einen Beitrag zu liefern. — Schluss: et praesumptioni meae ueniam tribuatis.

15) f. 33. Hinter tribuatis steht wieder das Zeichen . . . , (in aufsteigender Linie). Daran schliesst sich in der folgenden Zeile Incipit sermo in natale dni seu χρi Fratres ad memoriam reducimus quod sacrae paginae in cordibus uestris radiant. = Caesarii Arelatensis homil. XVII M. 67, 1079 (Fratres charissimi, ad memoriam revocemus quae per sacras paginas ... audiuntur). Die Überschrift in natale domini in cod. H ist falsch. Besser in den Homiliae Toletanae f. 215v Incipit sermo exortaturius a populum. Germain Morin bemerkt über diesen Sermo mit Recht (Anecdota Maredsolana I, 421): „Est in Bibliotheca Patrum homilia Caesarii 42, sed interpolata, quandoquidem in ea citantur multo Caesario recentiores Gregorius et Isidorus". Das letzte Citat aus Augustinus (M. 67, 1081 B)

fehlt in cod. H. Statt dessen folgt ein Hinweis auf 1. Kor. 2, 9 (ebenso in den Homiliae Toletanae), woran sich die Schlussformel schliesst adiuuante (H. T.: Ipso praestante) dno nro etc.

Der Text dieser Predigt an der Stelle M. B. P. VIII, 858 — M. 67, 1080 A giebt keinen Sinn: „Videte fr. quam caros nos Dominus habuit, non auro, non argento, sed de suo sancto sanguine nos redemit. Peccatores, ut cum carne descendant in infernum, iusti, ut cum carne percipiant regnum.“ Cod. H zeigt, dass hier eine grosse Lücke klafft. f. 33ᵛ Z. 6 steht redemit mundum. Dann folgen 49 Zeilen à 38 Buchstaben, und f. 35ᵃ l. 4 setzt der Text wieder ein: ut descendant in infernum. Das ausgefallene Stück hat wahrscheinlich in der Vorlage ein Blatt eingenommen, und dies ist ausgefallen. Uidete, fr. heisst es am Schluss des Stücks in unserer Handschr.: sicut dominus noster in XXX annorum aetate de sepulchro resurrexit, ita et nos omnes peccatores et iusti in XXX annorum resurgemus ad iudicium. omnes peccatores et iusti, omnes homines in quacunque aetate (fol. 35) mortuus fuerit aut senex aut paruus aut in utero matris suae uiuificatus et mortuus fuerit, in XXX annorum etate resurgere habet ad iudicium, peccatores ut discendant in infernum, iusti ut in carne percipiant regnum. Die ausgehobene Stelle (aber auch nur diese) findet sich mit geringen Abweichungen in den Dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus (Caspari Kirchenhist. Anekdota S. 185 vergl. S. 286) ebda.; und sermo Augustini 147, vergl. Augustin de civ. Dei XXII, 13.

16) f. 36ᵛ Incipit sermo de resurrectione domini Hodie sacratissimam resurrectionem filii Dei = Augustini s. 91 bei Mai, nova P. P. Bibl. I, 174. Bemerkenswert ist, dass cod. H die von Mai p. 175 Solöcismen seiner Handschrift nicht teilt. Hinter uinxerunt fehlen in H 23 Zeilen. Die Lesart tertia hora hat H nicht, sondern das richtige VI. Der Schluss bricht früher ab. Der ganze Passus von Haec vobiscum, fr. mei sollicite cogitate an fehlt. Den Schluss bildet die kurze Mahnung: Nulla uos s̄cli inlecebra uoluptas (uoluptatis) seducat.

17) f. 38. Hinter seducat stehen wieder in aufsteigender Linie die Zeichen: . . . , . . . , ... , Dann folgt ohne Überschrift Vanitas vanitatum dixit Ecclesiastes. Am Rande steht von späterer Hand Hir. Es ist nämlich ein Auszug aus dem Kommentar des Hieronymus zum Qoheleth (Hier. opp. ed. Vallarsi IX, 1335 = M. 23, 1014). Schluss: libenter suscipit penitentiam deus. Über die Zeilenordnung und die Malereien auf der letzten Seite dieses Teils s. A. Nürnberger S. 37.

C. Der dritte Teil des Codex f. 43—64. Das Pergament ist von besserer Beschaffenheit als in den früheren, die Handschrift trägt zwar auch angelsächsischen Charakter, ist aber weit unansehnlicher als in B. Auffallend ist die grosse Vorliebe für Buntmalerei und Bilderschmuck. f. 43 steht: explicit prologus incipit scti Isidori epsci. f. 46 am Schluss des Fascikels steht eine grosse Buntmalerei von Schnabeltieren. f. 60: explicit liber primus, incipit liber secundus. Von Interesse müsste es sein, die 4 Abschriften von Teilen der Synonyma Isidori Hispal. in den Würzburger cdd. Mp. th. f. 79 saec. VIII ex. Mp. th. q 28ᵃ s. VIII ex. und Mp. th. f. 33 s. IX und unserer Handschriften zu vergleichen, weil alle aus derselben Zeit und wahrscheinlich alle aus dem Salvatorhaus zu Würzburg stammen.

8. Der langobardisch-Würzburger Codex (W).

Der Pergamentcodex Mp. th. O 1 (Höhe 20, 5 cm, Breite 16 cm) saec. VIII besteht aus 6 Quaternionen von 40 Blättern. Der grössere Teil bis f. 35 ist in geraden longobardischen Minuskeln, welche häufig mit Uncialen und Abkürzungen untermischt sind, von einer ausgeschriebenen Hand ausgeführt. Die Buchstaben

sind klein, aber deutlich. Das erste Blatt ist stark defekt und nur stellenweise lesbar. Am Schluss des ersten Stückes steht amen explicit. Dann folgen bis f. 3v zwei kurze Traktate de disciplina psallendi und de reverentia orationis. Dieselben waren ursprünglich für ein Nonnenkloster bestimmt, wie die Anfangsworte der Unterschrift zeigen: Uegeatis in χpo scē uenerabiles filiae. Cu quale disciplina debeat psalli .,. † Der Traktat selbst beginnt: Tanta debet esse reuerentiae grauitas (fehlt bei Aumer). Er findet sich ebenso in dem oben beschriebenen cod. 𝔊 und in dem noch zu beschreibenden cod. 𝔚. Die Vorschriften, welche hier gegeben werden, erinnern stark an die, welche sich in der epistola Caesariae abbatissae ad Richeldem et S. Radegundam finden (Martène Thesaur. nov. anecdotorum I Paris 1717 p. 3) und dürften auf Cäsarius von Arles zurückgehen. Im Text selbst, der häufig verlesen wurde, sind überall die Maskulinformen an Stelle der weiblichen gesetzt. Mit sicut apostolus ait: orate simul et mente et spiritu. explicit enden die Traktate. Dann folgt f. 4 l. 9 numero XII INCiPiVNT HVMIL SCI CESARI-ARE Inter reliquas beatitudines quas in evangelio = M. B. P. VIII, 845 und M. 39, 2317. Schluss: ad aeterna praemia mereamur pervenire .,. prestante usw.

(2) fol. 7 INCIP humilia secunda Sicut a nobis dn̄s pro suscepti officii = M. B. P. VIII, 846 = M. 67, 1056 Schluss: iudicaturus etc. (Doxologie am Rande).

(3) f. 10v Incipit humil. tertia (wie oben) Ad locum hunc karissimi non ad quietem = M. 67, 1060 C. Schluss: iam resurget.

(4) f. 14b Incipit humilia quarta. Scimus quidem spiritali militiae = M. 67, 1062. Hier ist von nicht geringem Interesse, dass die Stelle M. 67, 1064 B (und ebenso M. B. P. VIII, 849 D) Nec hoc nobis sufficere putemus ad plenam salutem, quod inter servos Dei vel habitatione censemur, vel nomine computamur, quod in salute vivere, quodque inter monachos psallere jubemur in cod. W (und ebenso 𝔚) lautet: quod in insola vivere atque inter monachos psallere videmur. Wer sieht nicht, dass die Predigt ursprünglich auf einem Inselkloster gehalten ist, dass aber später beim erbaulichen Gebrauch in andern Klöstern die Stelle geändert wurde! Bei dem Inselkloster ist nicht einzig an Lérins zu denken; auch das Arelatenser Mönchskloster befand sich auf einer Flussinsel. — Schluss: consummationis perseverandum pervenerit; die Doxologie nur angedeutet.

(5) f. 19 Incipit humil. quinta Fratres krmi. Ad hoc istum locum convenimus, ut domino nostro M. 67, 1066 B. In der zweiten Hälfte der Homilie lesen wir M. 67, 1067 A (und ebenso M. B. P. VIII, 850 E) Pro hac ergo misera vita, . . . in qua usus brevis est et ipsa brevitas semper incerta, contendimus in obsequiis homini placere, et pro illa, ubi jam nihil laboraturi sumus, non contendimus modo Deo devotum servitium impendere, quam utique vitam . . . continuo a nobis est exactura lex mortis. Was zwischen den Worten incerta und quam steht, ist nicht nur in den codd. W und 𝔚, sondern auch in der uralten Hdschr. N ausgefallen. Alle drei gehören also einer Familie an. Schluss: ipso (fehlt M. 67, 1067 C; steht aber M. B. P. am Rande) inuitante ueniamus: prestante dno nostro usu χpo. qui cum patre et spiritu sco uiuit et regnat in s. s.

(6) f. 21 Incipit humil sexta Uidete vocationem vestram frr. kmi Venire quidem ad heremum summa perfectio est. Bald nach diesem Anfang fährt M. 67, 1067 D (= M. B. P. VIII. 850) fort: . . . consumpsisti. Illum tantum diem vixisse te computa in quo voluntates proprias abnegasti, quem sine ulla regulae transgressione duxisti. Illum tantum diem vixisse te computa in quo voluntates proprias abnegasti, in quo desideriis restitisti, quem sine ulla regulae transgressione duxisti. Illum diem vixisse te computa quem non malitia etc. Die cc. W und 𝔚 lassen das Gesperrte fort und schieben vor desideriis das Wort malis ein. M. 67, 1068 A fehlt das Glied qui diabulo repugnavit, was 𝔚 und W bieten. So finden sich noch manche einzelne Abweichungen,

in denen meistens das Brüsseler Ms. mit den Würzburgischen übereinstimmt. Schluss: ornamentum et in futurum praesidium Amen.

(7) f. 18v. Incipit humil. septima. Scus ac uenerabilis pater uester religiosá quidē humilitatē fehlt bei Migne. Barrali p. 289 hom. 7 vergl. M. B. P. VIII, 837 Bearbeitung der epistola de humilitate zu einer Predigt. Die Lesarten werden unten mitgeteilt. Schluss wie in M. B. P. VIII, 838.

(8) f. 27v Incipit humil. octaua Quod supplecanti et quodadmodum cum caritate iubenti scō patri uestro fraternitate uestre qualicunq. sermonem profero .,. facio hoc non ex aliqua praesumptione etc. = M. 67, 1069 C. Diese Predigt ist von A. Engelbrecht aus Handschriften des XII. und XIII. Jahrhunderts als ein Werk des Faustus herausgegeben. CSEL XXI, 318—322. Wie wenig der dort mitgeteilte Text taugt, zeigt schon der sinnlose Anfang daselbst: Quod supplente et quodam modo cum caritate iubente deo et uestra fraternitate qualemcunque sermonem profero etc. Schluss: saltim uobis orantibus peccatorum uenia tribuatur.

(9) f. 31 Incipit humil. nona. Miror frī dilectissimi dnō meo patri uestro tanta se humilitate deiecere, ut a me imperitissimo sanctis et eruditis auribus uestris exortationis uellit proferre sermonem (fehlt bei Aumer) = M. B. P. VIII, 844 Caes. hom. 25. Schluss: ut cum in illa aeterna beatitudine uob; data fuerit gloria nobis uel peccatorum ueniam concedatur praestante dno nostro Jesu χρo qui regnat in saecula saeculorum Amen. Eine sehr interessante Predigt. Der Gedanke liegt nahe, dass sie Cäsarius für einen andern aufgesetzt hat, der erst Anfänger war. Ein derartiges Verfahren wurde nicht allein in Athen von den rednerischen Logographen geübt (Lysias), sondern auch von christl. Rhetoren für kirchliche Gelegenheitsreden (Ennodius).

(10) f. 35 Das 35. Blatt unserer Hdschr. ist offenbar erneuert. Die 3 letzten Zeilen von hom. 9 sind von einer anderen Hand geschrieben, und die Orthographie der Überschrift weicht von der früheren ab: I T HOMIL decima Scūs ac uenerabilis pater ūr dum se ut cum uenia sui dixerim prope indiscreta humilitate submittit mihi (fehlt bei Migne und Aumer) = M. B. P. VIII, 855 Caesarii hom. 36. Schluss: Quid enim cogitare et dicere et facere debiatis per assiduam lectionem Deo insinuante (das letztere Wort auf Rasur) cognoscitis. Hinter cognoscitis Rasur bis zum Ende der mit diesem Wort beginnenden Zeile. Auch die folgende Zeile steht auf radiertem Pergament, welches schwache Spuren früherer Buchstaben zeigt.

(11) f. 37v IN lectione quae nobis recitata est frr. dilectissimi (ebso. cod. 𝔊; 𝔚: carissimi) audiuimus dominum dicentem similem esse regnum coelorum = M. 88, 1071 als Anonymi sermo de decem virginibus = Augustini append. s. 228 M. 39, 2164 Note (b): „nomen Caesarii in veteri codice Carthusiae Portarum et in Germanensi praefert." (vergl. unten cod. 𝔚) Schluss: cum sapientibus ad spirituales nuptias intromisi audire merebimur Euge serve bone et fidelis, intra in gaudium Domini tui.

Damit schliesst der Codex. Er enthält also nicht 12 Predigten des Cäsarius, wie f. 4 angekündigt war, sondern nur 11. Ursprünglich werden 12 vorhanden gewesen sein: wir sahen, dass f. 35 eine neue Blattlage an Stelle einer verloren gegangenen eingeheftet ist.

Wie der Anfang, so scheint auch der Schluss ursprünglich auf Leserinnen berechnet gewesen zu sein.

9. Die Würzburger Handschrift mit der altdeutschen Beichtformel (𝔚).

Mp. th. f. 24 (vergl. Oegg S. 485—487 Eckhart commentarii de rebus Franciae orientalis (1729) II p. 940. Chronicon Gotwicense I (1732) p. 41). Der Pergamentcodex in Folio Mp. th. f. 24 (Höhe 25,8 cm, Breite 16,5 cm) s. IX besteht aus 6 Quaternionen, 49 Blättern und ist in geraden Minuskeln geschrieben,

mit Uncialen und Capitalen vermischt, mit sehr wenig Abkürzungen. Er hat in der germanischen Philologie durch die s. g. Würzburger Beichte einige Berühmtheit erlangt.

1) f. 1 Die althochd. Würzburger Beichte, auf dem urspr. leer gebliebenen Anfangsblatt von jüngerer Hand nachgetragen, vergl. Müllenhoff und Scherer Denkmäler d. Poesie u. Prosa a. d. 8.—12. Jahrh.[3] 1873 No. LXXVI S. 190 und S. 560: „Eine vage Vermutung könnte das Denkmal auf die Zeit zurückführen, in welcher nach Sturms Tode die Heidenmission in Sachsen von Fulda auf Würzburg überging. Sicherer ist, dass der Verf. nach lat. Vorlage arbeitete, die mit der von Wasserschleben (Bussordnungen der abendl. Kirche S. 437) veröffentlichten des Othmarus Abt v. St. Gallen † 761 ad discipulos überschriebenen Beichtanweisung aus cod. Sangall. 916 saec. IX nahe verwandt oder identisch war." Der Dialekt ist vorwiegend ostfränkisch,

2) f. 2 INCIPIUNT OMEL SCI CESARII EPI ARELATINS NUMERO DUODECIM.

Hier folgen zunächst dieselben 11 Homilieen, welche W bietet, und zwar in einer nahe verwandten Textesrezension. Aber keine der beiden Handschriften ist aus der andern abgeschrieben. W stammt nicht aus 𝔚: das ergiebt sich freilich nicht aus einer Lücke der letzteren Hdschr. im Text der 4. Homilie. Der Passus zwischen fructus M. 67, 1062 A und blandiatur M. 67, 1063 C hat genau 4 Seiten eingenommen. Es ist ein Doppelblatt, welches früher zu 𝔚 gehörte, mit der Zeit verloren gegangen. Aber eine grosse Zahl von Sonderlesarten und kleineren Lücken zeigen, dass 𝔚 nicht Vorlage von W gewesen ist. So fehlen z. B. in der 3. Homilie (= M. 67, 1059 C) die Worte: fine hostis iste sine, welche W hat. Ähnlich fehlt hom. 7 (= M. B. P. VIII, 837 D) ein enim, was W mit allen übrigen Handschriften hat, ebenso (= ibd. 837 D) ein quidem, was alle Codices dieser Klasse bieten, und (= 838 A) ein pro te. Ferner hat nur 𝔚 am Anfang derselben Predigt inferre statt ingerere (= 837 B). Endlich ist (= 838 B) von 𝔚 (und 𝔊) ein Satzgefüge umgestellt, gegen das Zeugnis aller übrigen Handschriften usw. In allen diesen Fällen ist W unabhängig von 𝔚. Aber 𝔚 kann auch nicht aus W abgeschrieben sein. In der 7. Homilie fehlt in W und 𝔊[1] et lumen (= M. B. P. 838 A). An einer andern Stelle haben nur 𝔊 und W statt scandali procella surrexerit die Lesart: scandali processerint. Nur 𝔊 und W lassen (= 837 D) ein se zwischen Christo und coaedificare fort. Bei W allein endlich fehlt (= 838 CD): „merebuntur praemia pervenire. Nam si laicus homo in" usw.

Beide Handschriften sind mit dem älteren Codex 𝔊 verwandt, stammen aber nicht von diesem selbst, sondern von dessen Architypus. W kann nicht aus 𝔊 stammen wegen der erwähnten Umstellung (M. B. P. VIII, 838 B). 𝔚 kann nicht aus 𝔊 stammen wegen der schon erwähnten Besonderheiten, die 𝔊 und W allein haben. Mit N zeigen die 3 genannten Hdschr. keine so nahe Verwandtschaft, dass wir in dieser alten Merovingerhandschrift den Urtypus sehen könnten. (N allein lässt z. B. hom. 7 [838 A] debemus fort usw.)

Nach den 11 cäsariensischen Homilieen, welche 𝔚 und W gemeinsam haben, folgt in 𝔚, der Ankündigung auf f. 2 entsprechend, noch eine zwölfte. Während die elfte in W[2] keine Überschrift trug, lesen wir an der Spitze derselben f. 32v l. 6 in 𝔚: SERMO SCI CESARII EIII DE DECEM UIRGINIBUS. Als Überschrift der zwölften findet sich bei 𝔚 f. 35: ITEM SCI CESARII DE DECEM UIRGINIBUS In lectione evangelica quae nobis de decem virginibus recitata est fr. car. = M. 67, 1160 (= M. B. P. VIII, 865) Aug. app. s. 76 M. 39, 1892 und Anonymi sermo de decem virginibus M. 88, 1075. Der letztere Text = Holsten-Brockie cod. regul. I, 499. — Bei M. 67, 1163 A (ebso. M. B. P. VIII, 866 E) ist eine Lücke angedeutet. Diese wird in unserer Hdschr. genau so ausgefüllt, wie wir bei Holsten l. c. p. 500 lesen. Die ganze Rede hat mit den Klosterregeln des Cäsarius und mit der epistola de

humilitate die grösste Verwandtschaft. f. 89 schliesst die Predigt. Der Schluss (=Holst.) zeigt Verbesserungen einer späteren Hand. Das folgende Stück trägt die Überschrift: INCIP SERMO AD MONACHOS Instruit nos atque hortatur sermo diuinus qualiter nos accingere = M. 50, 836 als Predigt des Eucherius, M. 58, 888 als Homilie des Faustus von Riez. Es gab von dieser Rede verschiedene Rezensionen, deren eine (Barrali) auf Cäsarius zurückzuführen sein dürfte.

Dann folgt, ebenso wie cod. St. Gall. 193 De reuerentia orationis; denselben Traktat fanden wir am Anfang von W.

Überblicken wir noch einmal die in N, 𝔚 und W erhaltenen Stücke, so fällt uns zweierlei auf: 1) Es sind zum grossen Teil ursprünglich Gelegenheitsschriften, die bei bestimmten Anlässen auf Bitten einzelner Äbte und anderer Personen verfasst sind. Diese sind später gesammelt und z. T. überarbeitet worden. Der Brüsseler Codex weist auf Nordfrankreich als Ursprung der Sammlung. Der Abt Nomedius, welcher das Prachtexemplar des Brüsseler Codex um 700 anfertigen liess, leitete das Kloster des h. Medardus zu Soissons. Der h. Medardus selbst stand in nahen Beziehungen zu der h. Radegunde (Boll. A. S. Juni II, 78. 79). In seinem Kloster wurde diese Tradition gepflegt. Noch in späterer Zeit, wahrscheinlich unter Ludwig d. Frommen, hat ein anonymer Mönch seiner Abtei die Prosaschrift des Venantius Fortunatus über Radegunde ergänzt (vergl. S. W. s. v. Medardus). Es scheint mir sehr beachtenswert zu sein, dass der Nachfolger des Medardus Faustinus hiess. Wo man bei Homilieen den Namen Faustinus findet, darf man nicht, wie häufig geschieht, frischweg den Faustus von Riez darunter verstehen, sondern es kann sehr wohl der Abt Faustinus als Redaktor von Reden des Cäsarius gemeint sein. Die Begeisterung, welche in den Kreisen der h. Radegunde für Cäsarius herrschte, ist aus Gregor v. Tours bekannt. In diesen Kreisen werden die Gelegenheitsschriften gesammelt sein. 2) Wir nehmen in den Sammlungen der Cäsarius-Handschriften vorwiegend Beziehungen auf das weibliche Geschlecht wahr. Die h. Agnes und die h. Cäcilia werden von Venantius Fortunatus, dem Freund der h. Radegunde, besungen, er ist der früheste Schriftsteller, der die h. Cäcilia erwähnt. Die Vermutung liegt nahe, dass der Grundstock der Sammlung in dem Kreise der h. Radegunde, in dem Nonnenkloster zu Poitiers angelegt ist.

10. Amplon. Duodez 21. saec. XIII/XIV.

Schum Beschreibung der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887. S. 781.

Der aus Italien stammende Codex enthält als 16. Stück Moniciones s. Cesarii de certamine monachorum. Anfang: Ad locum hunc fratres karissimi non ad quietem. Ende: in futura presidium qui vivit. = M. 67, 1060 C = 8. Homilie der Sammlung.

Als 18. Stück Bl. 157—160 Lamentacio Cesarii pro desiderio solitudinis amissae Rubr.: Lamentacio cuiusdam monachi pro desiderio solitudinis admissae(!) Anf.: O casta et munda solitudo, sedes pacis. Schluss: eorum consorcio feliciter copulari. Es folgt: als No. 19 Tractatus beati Anselmi de deploracione virginitatis amisse (fehlt bei Aumer). No. 18 ist gewiss nicht von dem Arelatenser verfasst. Eher von Cäsarius von Spira oder dem Heisterbacher.

III. Caesarii Arelatensis Epistola de humilitate.

Vorbemerkung.

Der Brief des Cäsarius de humilitate gehört zu seinen interessantesten Schriften. Dies Gelegenheitsschreiben ist bisher nur in überarbeiteter Form als Predigt, dazu interpoliert und entstellt, gedruckt. Über die hier benutzten Handschriften vergl. den vorhergehenden Abschnitt.. — Mit B ist M. B. P. VIII, 837 s., mit 𝔅 ist Barrali p. 298 ss., mit V. der Bibeltext der Vulgata bezeichnet. — Die ursprüngliche Orthographie wiederherzustellen habe ich nicht versuchen wollen. Die erklärenden Anmerkungen sollen den Text durch Parallelstellen erläutern und zugleich den Beweis liefern, dass es einen Cäsariensischen Sprachgebrauch giebt. In der Bezeichnung des prosaischen Rhythmus folge ich Léonce Couture (Le cursus ou rythme prosaique dans la liturgie et la littérature de l'église latine du IIIe siècle à la renaissance RQH XXVI (1892) p. 253—261).

pl = cursus planus·
t = cursus tardus
v = cursus velox.

Man wird bemerken, dass Cäsarius in der Anwendung dieses Kunstmittels, seinem Lehrer Julianus Pomerius folgend, mit dem grössten Geschick die verschiedensten rhetorischen Effekte zu erzielen weiss.

Epistola Sancti Caesarii episcopi de humilitate ad monachos.

Dominis sanctis et in Christo desiderandis fratribus in Blandiacensi monasterio constitutis Caesarius episcopus.

I. Sanctus ac venerabilis pater vester Arigius religiosa quidem humilitate sed prope indiscreta suggestione postulat, ut ad sanctam Caritatem vestram exhortatorium debeam proférre sermónem[pl], et dum vobis

---

Epistola — monachos om. N𝔊Gg𝔚WB𝔅H[1] Sancti om. H[2]T Cessari H[2] Cesarii T de humilitate om. F ad monachos om. H[2] haec epistola ponitur pro omelia septima inter omelias sancti Cesarii T[2]///////sancti Effrem diaconi T[8] Omil VII N Incipit homelia septima Gg Incipit hum septima W Omelia septima 𝔅 Homil. XVIII Sancti Caesarii

---

Überschrift M. G. H. a. a. VIII, 274 Z. 5 ff. Domino sancto, meritissimo, in Christi luminaria praeferendo et plurimum in Christo desiderando piissimo domino Ruricio Caesario episcopus. — 39, 2240, 1 (Aug. app. s. 266) Gaudemus, fratres charissimi, et Deo gratias agimus, quia vos secundum desideria nostra incolumes invenire meruimus. .— Prolog der Nonnenregel 67, 1105 C ... sororibus in monasterio .... constitutis.

Kapitel I vergl. über den Briefeingang G. Kaufmann N. Schw. Mus. V (1865) S. 18. — Anfang des Briefes des Cäsarius ad Caesariam abbatissam eiusque congregationem 67, 1125 CD: Coegisti me, famula Dei ac venerabilis in Christo soror, et crebris petitionibus extorsisti potius quam rogasti, ut qualemcunque sermonem

quo prope non indigetis desíderat providére[v], nobis verecundiam vidétur ingérere[t]. § 2. Quid enim nos dicturi sumus verbo, quod vos iam glorioso implétis exémplo[pl]? § 3. Num quid debemus vobis dicere: Nolite mundum diligere, quem vos cognoscimus cum omnibus (1 Joh. 2, 15)

---

exhortatoria ad Fratres B Dominis — episcopus om. N[1]𝔖GgW𝔚B et om. N[2] desiderantibus B Blandiacensi om. B Blantia Cinsae F Plandiacensi T Cesarius F Cessarius N[2]H Sanctus uenerabilis F et venerabilis 𝔅 Arigius om. N[1]𝔖Gg𝔚WB𝔅 Aregius F relegiosā quidem humilitatem F relegiosam quidem humilitatem 𝔚 relegiosā quidem humilitate W indiscretam suggestionē F ut om. 𝔅 ad om. H exortatorium 𝔚 exhortaturium F quod iam prope 𝔖Gg𝔚W quo////iam prope N quo iam prope B quod prope FHT𝔅 uirigundiā F iracundiā (!) W uerecundia 𝔚 inferre W

§ 2. quid nos dicturi H quid uobis dicturi T quid enim dicturi B dicturi miseri 𝔚 glorioso adimpletis HT𝔖Gg𝔚W glorioso////impletis N glorioso non implestis B glorioso non adimpleatis 𝔅

§ 3. quem uos agnoscimus HT quem uos cognovimus 𝔅 quos cognoscimus N𝔖Gg𝔚W quos eundem cognoscimus B fidei deuotione F𝔖 Gg𝔚W fide et deuotione N fide ạ̊ deuotione T

---

exhortatorium tibi scribere deberem; non quod ad scientiam vel ad perfectionem tibi quidquam conferre possim, sed in quo magis providentiam meam facile deprehendere queas. Quod ego diu multumque renisus facere distuli, verens jactantiae simul impudentiaeque notam incurrere; praesertim cum sciam te divinis voluminibus assidua meditatione vacare, nihilque quod ad perfectionem tuam attinet te penitus ignorare. Sed quid faciam? Negare non audeo, quod implere nequeo. Tanta est enim petendo et jubendo fides simul et auctoritas atque extorquendo perseverantia, ut tibi quidquam negare irreligiosum videatur. Tamen si das fidem nulli te lecturam alii, nec ad legendum edituram, secundum quod Deus vires dederit faciam quae hortaris. Danda mihi venia est, si opus injunctum digne implere nequivero; tibi potius imputandum, quae ut hoc aggrederer imperasti. — Ähnlich epist. II ad easdem 67, 1128 C vergl. die captatio benevolentiae des Predigtanfangs 67, 1069 C. — Gedankenreicher und tiefer empfunden der Eingang 67, 1185 D.

§ 1. Sanctis et plurimum in Christo venerandis sororibus 67, 1105 C. — famula Dei ac venerabilis in Christo soror 67, 1125 C. sanctis ac iustis operibus 39, 2224, 2 (Bal. 8); aber 67, 1185 C sanctae et venerabiles feminae. — verecundiam] 67, 1069 C etiam quod optime vos implere novimus, suggerere et admonere cum vera humilitate et perfecta charitate praesumimus, non tamen sine verecundia. — ingerere] ohne Wunsch und Willen vergl. 39, 2318, 2 (Bar. 1. B. P. 26) volentibus audire verbum Dei offerendum est, fastidientibus ingerendum.

§ 2 nos—vos] vergl. 67, 1056 CD (B. P. 27) Sicut a nobis — ita a vobis... nam si nos — quanto magis vos. — verbo—exemplo] cf. 39, 2028, 4 B. P. s. 2. Haec fideliter audientes etiam ut alii teneant et impleant, verbo pariter et exemplo doceamus.

§ 3 Numquid fünfmal wiederholt; 39, 2257, 3 (Bal. 7) zweimal 67, 1074 AB quando fünfmal 39, 2304, 3 (Bal. 5) inde dreimal. — 1. Joh. 2, 15.] 39, 2019, 3 nolite diligere mundum (= Vulg.) glorioso] 67, 1062 B (B. P. 29) gloriosae pau-

desidériis suis tota fide et devotíone contémnere[t]? § 4. Numquid vobis (Phil. 3, 8) dicturi sumus despicere saeculi ornamenta, quae iam Deo propitio velut purgamenta ac stércora respuístis[v]? § 5. Numquid dicere possumus, ut de substantia vestra eleemosynas tribuatis, qui non solum facultates, sed etiam vos ipsos Dómino obtulístis[v]? § 6. Numquid admonendi estis gulae vel ebrietati minime deservire[v], cum vos videamus ieiuniis et

---

§ 4. numquid dicturi sumus uobis 𝔅 numquid om. F𝔖Gg𝔚W dicturi uobis sumus FB dicturi sumus uobis 𝔖Gg𝔚W dispicere FTN𝔖GW despicite 𝔅B saeculi om. N𝔅 propicio χρο F uelud 𝔚

§ 5. u[t]//// N ut substantiā urām in elemosinas G ut substantiam uestram in elemosinas g elimosinas 𝔖W elemisinas 𝔚 aelymosinas N elimoysinas H elymosynas T aelimosinas F vosmet ipsos 𝔅 domino fideliter optulistis N (B. 𝔅) domino obtulistis fideliter 𝔖Gg𝔚 domino obtullistis fideliter W obtullistis F

§ 6. ammonendi 𝔚 gulae l aebrietate F ebrietatem 𝔚 uigiliis et ieiuniis 𝔅 ieiuniis ac uigiliis F

---

pertatis sufficientiam cum timore Domini possidere. impletis] Vergl. Nonnenregel c. 14 pensum suum implere. — 67, 1077 C ego implevi quod iussisti. — Nonnenregel c. 11 quae aliquid ex iis quae iubentur implere noluerit. — 39, 2196, 3 si haec quae suggessi implere volueritis cf. 39, 2317, 1 (B. P. 26. Bar. 1) bis. — 39, 2218, 2 (Bal. 2). — 39, 2217, 1 (Bal. 2). — 39, 2020, 5. — § 4. fidei devotione] bei Ambrosius de Josepho I, 1 (M. 14, 641): cum in Abraham didiceritis impigram fidei devotionem. Cäsarius trennt beides Casp. An. p. 215 fides et devotio vestra. — despicere] 39, 2003, 4 dedignari debetis atque despicere opera diaboli. — saeculi] 39, 1919, 5 werden die sectatores saeculi den amicis Dei gegenübergestellt. — 67, 1062 A magnus vitae fructus est, saeculum potuisse despicere et Deo servire potuisse. — 67, 1132 B facultates simul et voluptates saeculi istius contempsistis. — ornamenta] 67, 1188 A praeparant sibi ornamenta saecularia, saeculum diligentes. — 39, 2320, 4 Gegensatz der terrena et temporalia ornamenta und der aeterna animarum ornamenta. — vergl. auch 67, 1069 B. — Deo propitio] so Cäsarius gewöhnlich. Aber auch propitio Christo findet sich: 39, 2303, 1 (Bal. 5). — Christo propitio: 67, 1132 B. — 39, 2266, 1. — Phil. 3, 8] von Cäsarius citiert Recap. der Nonnenregel c. 4 Dort „ut stercus“ Vulg. und It: ut stercora.

§ 5 fideliter oft mit implere verbunden, z. B. 39, 2217, 1. — offerre benigno animo 39, 1747, 3. indesinenter] 39, 2221, 4 (B. P. 13). — 39, 2219, 4 (Bal. 2). — ut lectioni et orationi frequenter insistant 39, 1784, 4.

§ 6 gulae vel ebrietati servire ad pompam diaboli certe est pertinere 39, 2235, 4 (Bal. 12). — 39, 2002, 4 gulae vel luxuriae deservire et ebrietatibus insanire. — 39, 1920, 6 ebrietatem velut inferni foveam fugiant. — 39, 1974, 4 ebrietatem ante omnia fugite (in den kirchlichen Festzeiten, bes. Weihnachten). — 39, 2303, 1. (Bal. 5) Licet propitio Christo, fratres charissimi, credam, vos ebrietatis malum velut inferni foveam expavescere. — 67, 1129 B respuistis gulam et abstinentiam elegistis. — Vergl. die Bestimmungen der Konzilien von Tours (461) und Vannes (465) über Trunkenheit der Kleriker Löning I, 284 n. 1. — Hefele CG. II^{2} 588. — Vergl. app. Aug. s. 294 und 295 contra ebrietatis malum (39, 2303 = Bal. 5 und 2307 = Bal. 6).

vigiliis indesinénter insístere[t]? § 7. Numquid praedicare possumus, ut lites et scandala debeátis effúgere[t], quos videmus de periculoso et nimiis fluctibus inquieto saeculi huius pelago ad portum monasterii felíciter convolásse[v]?

II. Et licet de omnibus quae vobis Deus cóntulit, gaudeámus[v], et ad ea, quae Deo propitiante fidéliter exercétis[v], admonere vos mínime praesumámus[v]; est tamen, quod non incongruenter vestrae

---

§ 7. litis 𝔚 fugire FN𝔖W effugere H ut lites et scandala debeatis effugere — periculoso übergeschr. T quando uidemus 𝔚 quos uidemus de sclo et nimiis fluctibus inquietos scli huius pelago F quos uideamus de periculoso et nimis fluctibus inquieto saeculi huius pelago HT nimis 𝔚 periculo et 𝔅 pericoloso N periculosu 𝔖 periculosum 𝔚 inquietoque B monastirii N fideliter ac feliciter N𝔖Gg𝔚WB𝔅.

II. de his omnibus N𝔖Gg𝔚WB𝔅 quem 𝔚 dns contulit 𝔚 nobis H in vobis B [con]tulit — incongruen[ter] om. H que uob ƀ.....
dš conter uestrae H[1] ƀ contulit gaudeamus est tamen quod non incongruenter H[2]T gaudeamus et quia illa Deo propitiante fideliter exercetis, admonere vos minime praesumamus, est tamen quod non incongrue N𝔖 (exercitis, praesumamus) ebenso 𝔚GgW𝔅 et tamen 𝔚 gaudeamus et quia do propitiante fideliter exercetis admonere uos minime praesumamus sed tamen quod non incongruent̃ uestrae caritate ē debemus sugerere F praesumamus: est tamen quod nos filii rapiamus. Unusquisque quod possumus de bono intestati parentis, hic de hereditate eius assumat fidei holosericam, gestorumque varietatem preciosam. Hic mansuetudinis ac simplicitatis occupet talentum, ille decus pectoris, benevolentiae ac sapientiae monile sibi vindicet. Hic margaritam compunctionis et thesaurum castitatis inuadat. Licet enim ille locupletissimus Dei amicus quicquid habuit integrum, secum tulerit, et nobis tamen, si volumus, totum reliquit. Ita ergo agamus bona illius sectantes, ut qui in aeterna gloria suscitandus, sub fine seculorum rediturus est, nam Ecclesiae per se de vestro in filiis merito iam resurg at. Est tamen usw. B. —

---

§ 7 nolite lites et scandala concitare 39, 2238, 3. — cum in pelago mundi huius innumerabilibus fluctibus fatigemur 39, 2220, 2 (B. P. 13). — qualiter stare poterit in fluctu atque in ipso colluctantium tempestatum impetu, qui tam graviter periclitatur in portu? 67, 1066 A. — Das Kloster als portus quietis et religionis 67, 1129 A.

Cap. II § 1 vergl. 67, 1117 B (Recap. der Nonnenregel) Et licet credam, quod ea, quae superius scripta sunt, sancta pietas vestra . . . Christo auxiliante non solum fideliter sed etiam feliciter implere contendat, tamen ut ea quae constituimus sancto cordi vestro tenacius valeant inhaerere, istam parvulam recapitulationem . . . fieri volumus. — 67, 1128 D 1129 A Nos enim Deo propitio, licet nihil sinistrum de vestra conversatione sanctissima sentiam, tamen . . . sanctam vestram conscientiam qualibuscunque etsi tepidis sermonibus admonemus. — non incongruenter] Cäsarius sagt sonst incongrue 39, 2217, 1 (Bal. 2) non incongrue potest credi. An folgenden Stellen werden symbolisch-typische Deutungen durch

caritati debeámus suggérere[t]; ut quod Deo inspirante fideliter coepistis, ipso adiuvante usque ad finem gloriosum virîliter compleátis[v]. § 2. Non enim qui coeperit, sed qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit in perpetuum. § 3. Et quia spiritalem fabricam aedificare Christo adiuvante coepistis[pl], fundamentum verae religionis supra petram profunda humilitate collocáre debétis[pl]. § 4. Quaelibet enim fabrica, quamvis sublimis et ampla sit[pl], si firmum non habuerit fundamentum[v], cito dilá-

(Matth. 10, 22) (1 Petr. 2, 5)

debeamus uestrae caritati 𝔚 (caritate) W𝔊GgN (urspr.: caritatem) sugere H (nicht T) sugerere 𝔊G (ursp.) W fediliter N cepistis 𝔊𝔚 ad finem — usque om. 𝔊[1] in finem HT § 2. sed — finem om. g[1] in perpetuum om. N𝔊Gg𝔚W𝔅B § 3. et qui HTB cepistis H caepistis 𝔚 fundamenta H relegionis F profundā humilitatē F fondata humilitate N fundata humilitate 𝔊Gg𝔚W𝔅 supra petram humilitatis collocare B conlocare 𝔚WG (urspr.) debitis N debeatis 𝔅 § 4. Quaelib & enim aedifitiū quāuis sublimis F enim om. 𝔚

non incongrue eingeleitet (ebenso wie von Tertull. de bapt. 19, 1, der aber incongruenter schreibt): 39, 2318, 4. (B. P. 26. Barr. 1). — 39, 1779, 1. — 39, 1834, 1. — 39, 1832, 1. — Die B. P. VIII, 837 C eingeschobene Stelle: est tamen quod nos filii rapiamus etc. unterbricht den Zusammenhang. Sie findet sich fast buchstäblich am Schluss der Homil. VII Caesarii Arelatensis „Ad locum hunc charissimi, properantes" Migne 67, 1061 D 1062 A = Faustus ed. Engelbrecht p. 318, Z. 6 ff., steht aber auch da nicht im urspr. Zusammenhang, sondern ist entnommen aus Eusebii Gallicani Homil. de S. Maximo et episcopo et abbate B. P. VI, 655 DE. — Übrigens sind die Worte unserer Epistel hier schon früh in Unordnung geraten. vestrae caritati] Die Anrede caritas vestra ist für Cäsarius charakteristisch. 39, 1939, 1 ist das Augustinische sanctitas vestra der Vorlage in caritas vestra geändert. Vergl. noch 39, 2217, 1 (Bal. 2) breviter caritati vestrae volo suggerere. — 39, 2290, 5 rogo et admoneo caritatem vestram usw. usw. — inspirante ... adiuvante] Überschrift der Nonnenregel: Monasterium quod Deo inspirante et iuvante condidimus. — ibd. praefat. init.: Quia nobis Dominus pro sua misericordia inspirare et adiuvare dignatus est ... vergl. 39, 2306, 8 (Bal. 5). —39, 2347, 5.

§ 2 Matth. 10, 22 wird 39, 1821, 8 nach der Vulg. citiert: ut impleatur in nobis illud quod scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Viermal (respektive fünfmal) mit demselben Anfangszusatz wie hier. 39, 2235, 3 (Bal. 12) quia non qui coeperit, sed qui perseveraverit usque in finem hic salvus erit, ebenso 39, 1894, 6 (= 67, 1163 A), am Schluss der Mönchsregel und 67, 1117 B. — Doch wage ich trotz dieser Parallelen in perpetuum nicht zu streichen. Wie Cäsarius es liebt, mehrere Bibelstellen zu kombinieren, so kann das salvus erit in perpetuum Reminiscenz desselben aus Hebr. 7, 25 sein: salvare in perpetuum. — Verkürzt 67, 1129, C quia non qui coeperit, sed qui perseveraverit, salvus erit.

§ 3 spiritalem fabricam. Dieser Ausdruck findet sich nach Sabatier III, 948 in keinem alten Citat von 1 Petri 2, 5. — Die Wahl des Wortes fabrica ist durch Augustin (s. 69) veranlasst (s. zu § 5). Die Wortverbindung ist echt Cäsariensisch: 39, 2227, 1 (Bal. 1) ut vinea cordis sui ... dulcedinem spiritalis vini incipiat exhibere. — 39, 2277, 3 (B. P. 12) quare de spirituali et divino convivio cito discedimus? 39, 2077, 3 (B P. 37) spirituales epulae. — 39, 1772, 6 spirituali igne. — 39, 1819, 8 und 39, 1820, 7 spiritualis Goliath. — 39, 1877, 5 (Bal. 13) und 39,

bitur in ruínam[v]. § 5. Sic est, fratres carissimi, etiam constrúctio spiritális[v]: Quaelibet bona quis habeat, si verae humilitatis fundamentum habere noluerit[t], firmiter stáre non póterit[t]. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, sicut dícit apóstolus[t], praeter id quod positum est, quod est Jesus Christus. (1 Kor. 3, 11)

III. Duo enim aedificia et duae civitates a mundi inítio construúntur[v]: unam aedificat Christus, alteram diabolus; unam aedificat

---

delabitur 𝔊B ad ruinam HT § 5. Si est 𝔅 sic eni̅ ē F fratres dilectissimi FNGgWB𝔅 et constructio N𝔊Gg𝔚WB𝔅 spi^ri^talis G Quaelibet — poterit om. T Quaelibet — habeat om. HF potuerit H uirae N humitatis 𝔚 fundatum (m) Gg enim om. 𝔊Gg𝔚W dixit B ne quis HT propter id quod 𝔚 χρς iēs N𝔊Gg𝔚W Christus Dominus B

III. § 1. Duae G due W duae (o) 𝔚 una edificat N edificat Gg alteram aedificat diabolus HT unam humilis aedificat 𝔅

2076, 1 medicamenta spiritualia. — ebenso 39, 2005, 4. — 39, 1808, 4 spiritualis medicus. — 39, 2253, 1 (B. P. 11) spirituale antidotum. — 39, 2077, 4 spiritualia mella. — 67, 1162 B velut spirituales apes. — 39, 2077, 2 (B. P. 37) spiritualem dulcedinem. — 39, 2254, 5 (B. P. 11) spiritualis calor. — 39, 2018, 2 lux spiritualis. — 39, 2076, 2 spiritualia castra. — 39, 2021, 2 spirituale titricum. — 67, 1162 D de spirituali armario i. e. de corde bono. — fundamentum usw.] 39, 2234, 2 (Bal. 12) (qui fidem vult integram custodire, hoc sine dubio debet facere), in quo fundamentum christianae religionis firmissime continetur, ut et quod promittit Deus et quod minatur, toto corde verum esse confidat. — 39, 2235, 3 (Bal. 12) abrenuntiatio . . . primum est et in quo fundamentum christianae religionis consistit. — 39, 2311, 4 (Bal. 11) si forte est aliquis, qui sine humilitate de religione vel quibuscunque bonis operibus gloriatur, diligenter attendat et contremiscat, quia ipsum archangelum superbia de coelo deposuit. — 39, 2311, 6 (Bal. 11) fundamentum verae humilitatis in se collocare festinent. — 67, 1129 D (ep. II) abiecta superbia cui Deus resistit, profundae humilitatis iaciat fundamenta. 67, 1155 D profundum humilitatis iaciat fundamentum.

39, 2312, 6 (Bal. 11) fundamentum verae humilitatis in se collocare festinent.

1 Kor. 3, 11 Vulg: Christus Jesus.

Mit diesem Kapitel des Briefs ist folgende Stelle aus einer der grossartigsten Predigten unter den aus dem kirchlichen Altertum auf uns gekommenen zu vergleichen. Aus der strömenden Gedankenfülle des s. 69 Augustins hat Cäsarius' offenbar die Grundzüge seiner Epistel entnommen. August. opp. ed. Benedict. V (Paris 1683) p. 380 F Magnus esse vis? A minimo incipe! Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis. Et quantam quisque vult et disponit superimponere molem aedificii, quanto erit maius aedificium, tanto altius fodit fundamentum. Et fabrica quidem cum construitur, in superna consurgit; qui autem fodit fundamentum, ad ima deprimitur. Ergo et fabrica ante celsitudinem humiliatur, et fastigium post humiliationem erigitur.

C. III Augustinus de civitate Dei l. XIV c. 13 (ed. Bened. VII, 365 CD) Pia humilitas facit subditum superiori. Nihil est autem superius

humilis, alteram superbus; una humiliatur, ut firmiter surgat, altera erigitur, ut infeliciter cadat. § 2. In fabrica quidem Christi, qui aedificantur de imis[pl], elevantur ad summa[pl], in fabrica vero diaboli de summis praecipitantur ad ima[pl]. § 3. Attendat ergo unusquisque fratres carissimi conscientiam suam, et si in se viderit dominari superbiam, in civitate diaboli se infeliciter aedificari, immo praecipitári non dúbitet[t] [ad ruinam][v]. § 4. Si vero in illo vera humilitas regnat, Christo se coaedificare et feliciter adhaerére congáudeat[t].

---

alteram aedificat superbus HT aliā superbus 𝔖Gg𝔚W alia eregitur N𝔖GgW alia erigitur 𝔚FHT erigitur alia 𝔅 § 2. quidem om. 𝔅 de himis NGF de he^i^mis W diabuli NG𝔖g ad summā WF praecipitantur ad ima T

§ 3. Adtendat 𝔚 ergo om. B dilectissimi N𝔖Gg𝔚WB𝔅 uiderit N𝔖Gg𝔚WB𝔅 uidet FHT dominare FN𝔖 superbia 𝔚W ciuitatem H ciuit̂ F diabuli H𝔖 aedificare N𝔖Gg𝔚WB immo et N𝔖Gg𝔚WB praecipitare N𝔚W dubita 𝔖 ad ruinam om. N𝔖Gg𝔚WB𝔅 § 4 illo illa uera H Christum secum aedificare F se co////aedificare H se coaedificari TH Christo se aedificare ac 𝔅 se om. 𝔖𝔚 se quoedificare W coedificare G coedificari g fideliter 𝔖Gg𝔚 adherere N𝔖 congaudiat N

Deo; et ideo exaltat humilitas quae facit subditum Deo . . . Quapropter quod nunc in civitate Dei et civitate Dei in hoc saeculo peregrinanti maxime commendatur humilitas, et in ejus rege, qui est Christus, maxime praedicatur; contrariumque huic virtuti elationis vitium in eius adversario. qui est diabolus, maxime dominari, sacris literis edocetur: profecto ista est magna differentia, qua civitas unde loquimur utraque discernitur, una videlicet societas piorum hominum, altera impiorum.

§ 1. Cäsarius 39, 1877, 2 Duae sunt civitates, fratres charissimi, una est civitas mundi, alia est civitas paradisi. In civitate mundi bonus Christianus semper peregrinatur, in civitate paradisi civis esse cognoscitur. Ista est civitas laboriosa, illa quieta; ista misera, illa beata. — 39, 2311, 5. — 2312, 5. (Bal. 11) Et quia duae partes hominum et quasi duo populi, humilium scilicet et superborum, ab initio mundi in duabus civitatibus construuntur, et una earum dicitur Jerusalem, quod interpretatur Visio pacis, altera Babylonia, quod interpretatur Confusio, unam aedificat Christus, alteram diabolus vergl. 39, 2255, 7. — 39, 2022, 3. — surgat] 39, 2312, 6 (Bal. 11) ut per humilitatem surgere mereantur ad gloriam, qui per superbiam ceciderunt in ruinam. — erigitur] 39, 1758, 2 genus piorum ad coelum erigitur per humilitatem, genus impiorum ad infernum demergitur per elationem.

§ 3. 39, 2024, 5 Ego in hac sententia neminem iudico; unusquisque attendat conscientiam suam. — 39, 1779, 2 unusquisque currat ad conscientiam suam. — 39, 2312, 5 (Bal. 11) unusquisque recurrat ad conscientiam suam, et si in se radicem superbiae dominari cognoverit, . . . quanta potest velocitate cum Dei adiutorio exstirpet superbiam et plantet humilitatem. — 39, 2235, 4 (Bal. 12) unusquisque recurrat ad conscientiam suam: et dum quidquid de supra dictis malis esse cognoscit . . . — 39, 2235, 3 (Bal. 12) Consideret unusquisque conscientiam suam, et si se . . . viderit . . . — 39, 2166, 2 ideo unusquisque consideret

IV. Non enim discernuntur filii Dei et filii diaboli nisi humilitate átque supérbia[t]. § 2. Quemcunque superbum videris, diaboli filium ésse non dúbites[t]. Quemcunque humilem conspexeris, Dei filium esse, confidenter credere debes. § 3. Et ut hoc verum ésse cognóscas[pl], audi Scriptúram dicéntem[pl]: Initium apostatare a Deo ómnis supérbia[t]. Et Omnis qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat,

Eccli 10, 14. Matth. 23, 12. (Luc. 14, 11. — 19, 14).

IV. § 1. fili F diabuli F nisi p humilitatē atque superbiā F humitate W (H) § 2. Quaēcūque N Quemcunque enim 𝔅 uideris diaboli filium 𝔚𝔅 uideris superbum esse diaboli filium esse H uideris superbum esse diaboli filium non T dubites et quēcūque humilem esse F quēcūque N Dei esse filium N𝔖Gg𝔚𝔚B𝔅 filium Dei esse F debis F𝔖W § 3. ut om. 𝔅 audis W apostare corr. in apostatare N apostetare omnes superbia W apostata[e] H (das e von späterer Hand) apostetare omne superbia F omnis superbia et om. 𝔅.

---

conscientiam suam, et quando se aliquo crimine vulneratum esse cognoverit . . . — 39, 1964, 3 unusquisque conscientiam suam ante conspectum interioris hominis constituat. — cf. 39, 1764, 4 diligenter aspiciamus arcellas conscientiae nostrae, perscrutemur latibula cordis nostri. — ad ruinam] 39, 2312, 6 Bal. 11 per superbiam ceciderant in ruinam. — Christo se coaedificare] schreibe ich, obwohl die Lesart, welche F bietet, einen guten Sinn giebt. Cäsarius betrachtet die humiles als adiutores Christi. — 39, 2345, 1 (B. P. 10) quem superbia destruebat, humilitas reaedificat.

IV. § 1 filii diaboli] Cäsarius verwendet diese Schriftstelle häufig. 39, 1776, 1 schiebt er eine Erörterung über sie in seine Vorlage, Origenes homil. II in Exod. (Migne XII, 308) ein. Vergl. 39, 1745 und 39, 1742, 3. Gegen eine manichäische Auffassung: 39, 1776, 1 Patrem diabolum habuimus, non ex eo nascendo, sed nequitias illius imitando. — 39, 1777, 2 Deus pater admonet, ut diabolum patrem debeat derelinquere. — 67, 1126, D Principaliter his duobus vitiis humano generi diabolus dominatur, i. e. per superbiam mentis et luxuriam carnis.

§ 2 quicunque mit folgendem Perf. Conj. überaus häufig bei Cäsarius. Ähnliche Satzform wie hier 39, 2306, 8 (Bal. 5) quicunque hoc in suo convivio aut alieno fieri acquieverit, diabolo se sacrificasse non dubitaverit vergl. 39, 2225, 3 (Bal. 3) 39, 2281, 2 (B. P. 33). — 39, 2294, 9. — 39, 2306, 8 (Bal. 5) bis. — 67, 1090 C (bis). — Caspari Anecd. p. 222. — 39, 2845, 2 (B. P. 10). — 39, 2271, 5.

§ 3 audi Scripturam dicentem 39, 2227, 3 (B. P. 17). — 39, 2317, 1 (B. P. 26 Bar. 1) vergl. 39, 2322, 3 (B. P. 15) audi de talibus Scripturam dicentem. — Eccli 10, 14 Vulg: Initium superbiae hominis apostatare a Deo B. Gr. (10, 12) ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἀνθρώπου ἀφισταμένου ἀπὸ τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἀπέστη ἡ καρδία αὐτοῦ.

§ 3 Es wird nichts anderes übrig bleiben, als die Worte Initium apostatare a Deo omnis superbia zu halten, und weder nach der Vulg. oder im Anschluss an H zu ändern, so nahe das läge. apostatare muss als Genitiv gefasst werden = apostatandi. Entscheidend ist die Parallelstelle 39, 2348, 2 (B. P. 28) de erepto energumeno, von dem cod. Colbertinus und dem cd. Carthusiae portarum als Cäsariensisch bezeugt. „Sed forsitan dicit aliquis: Quomodo potest fieri, ut qui per luxuriam peccaverit in carne sua, diabolum habeat in anima sua? Nos, fr. d., quod diximus, sanctarum Scripturarum testimonio approbamus. Nam quod qui

exaltabitur. § 4. Nam quod diabolus per superbiam deiecit, Christus per humilitátem eréxit[pl]: quia vulneri superbiae medicamentum verae humilitátis exhíbuit[t]. § 5. Si ergo volumus venenum superbiae fugere

---

et qui se humiliat exaltabitur om. HT & q' se humil F § 4. diabulus 𝔖 per om. T eiecit 𝔖𝔚W corr. in deiecit G quia uulnus N quia ad uulnus 𝔖Gg𝔚WB𝔅 uulnerae F superbie G medicamentum ^humilitatis^ exhibuit G verae om. N𝔖Gg𝔚W uere F exibuit W superbiefugire F effugere HT fugire N𝔖W a^n^thydotum N aurire FN𝔖 und wahrsch. urspr. 𝔚 audire (am Rande:

---

superbus est, daemone plenus est, audi Scripturam dicentem: [wo?] Immundus est ante Deum omnis qui exaltat cor suum, et iterum: Initium apostatare a Deo omnis superbia. Quid est apostatare nisi a Deo discedere? Et utique qui a Deo disiungitur, diabolo sociatur. Vergl. zu dem ganzen Citat und der Art, wie es beide Male von Cäsarius eingeführt wird, die merkwürdig ähnliche Stelle bei Julianus Pomerius, dem Lehrer des Cäsarius, de vita contemplativa III, 2 (M. 59, 476). Das Kapitel trägt die Überschrift: Quod superbia sit malorum omnium causa und beginnt mit den Worten: Est quidem hoc caput valde perplexum. Dann wird nach einigen einleitenden Sätzen fortgefahren: Quod ut credibilius audiatur (so drei Handschriften), non hoc a me prudentia vestra perquirat; sed vobis et mihi vel omnibus Scriptura divina consulta respondeat: quae velut si iam quaeremus ab ea, immobilem sententiam protulit, dicens: Initium omnis peccati superbia (Eccl. 10, 15=V.), ut evidenter ostenderet quod ipsa sit peccatorum omnium causa: quoniam non solum peccatum est ipsa, sed etiam nullum peccatum fieri potuit, potest aut poterit sine ipsa usw. — Denselben 15. Vers citiert Cäsarius 67, 1126 C Nec est ad ruinam facilior lapsus (als durch die superbia), de qua Scriptura dicit: „Initium omnis peccati superbia." Recte namque usw. — Matth. 23, 12] Vulg. und It. (Sabatier III, 139) qui autem se exaltaverit, humiliabitur, et qui se humiliaverit, exaltabitur. Aber ebenso wie hier Cäsarius führt Lucifer von Calaris die Stelle an de moriendo pro Dei filio (c. 12 ed. Hartel p. 311 l. 9) Omnis qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur. Vergl. übr. noch (Cäsarius) 39, 2167, 2 quia sicut qui se exaltat humiliabitur, ita e contrario qui se humiliat exaltabitur.

§ 4 diabolus—erexit] 67, 1126 D diabolus mentem per superbiam erigit. — vulneri—medicamentum] 67, 1073 D ad vulnus superbiae humilitatis medicamentum apponere. — 39, 2223, 4 (B. P. 14) medicamentis poenitentiae humilitatis vel compunctionis ad sanitatem pristinam revocatus. — 39, 2273, 6 medicamenta sibi contriti et humiliati cordis in aeternum profutura provideat. — Vergl. 39, 2212, 1.

§ 5 venenum superbiae] 39, 2248, 4 venenum invidiae fugiant. — antidotum humilitatis] in der ursprünglichen und prägnanteren Bedeutung gebraucht Augustin den Ausdruck antidotum (= Gegengift) weit wirkungsvoller als Cäsarius sermo 163 über Gal. 5, 16. Er spricht dort über 2 Kor. 12, 7 (Paulus vom Satansengel geschlagen, damit er sich nicht überhebe) und ruft aus: O venenum, quod non curatur nisi veneno! O antidotum, quod quasi de serpente conficitur, et propterea theriacum nuncupatur!" Cäsarius 39, 2253, 1 (B. P. 11) (die Liebe) unicum ac singulare remedium, tanquam spirituale antidotum. — 39, 1894, 6 = 67, 1162 D animae sanctae, quae velut armaria Christi spiritualibus antidotis plena esse probantur, quidquid illi vulneraverint, coelestibus medicamentis appositis curare non desinunt.

antidotum humilitatis iugiter debémus haurire[pl]. § 6. Audi Dominum dicentem: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. § 7. Non enim dixit: Discite mundum fabricare, mortuos suscitare et virtutes reliquas facere, sed quia, inquit, mitis sum et humilis corde.

Matth. 11, 29.

V. Humilitatem ergo, fratres carissimi, ante ómnia teneámus[v]: non illam quae aliquotiens foris tantum ostenditur, sed illam, quae in consciéntia retinétur[v]. § 2. Sunt enim aliqui, qui, quando aliqua tranquillitas fuerit, humilitatem et in ore et in corpore sólent osténdere[t]; et si aliqua, ut adsolet, tribulationis vel scandali procélla surréxerit[t], effrenato ore et erecta cervice superbia, quae in corde tegebatur,

---

alias haurire) g (!!) — quare mitis 𝔅 § 6. audiamus 𝔚𝔅 § 7 dixit om. 𝔅 a me om. T humiles 𝔚𝔅 suscitare uirtutes FHT sed quare inquit 𝔅 sed inquid quia H sed inquit quia T inquid 𝔖𝔚𝔅W

V. § 1. dilectissimi 𝔚𝔅 illa que 𝔖W illā tantū quae aliquando F foris ostenditur F sed illa quae 𝔚𝔅 sed quae intus in 𝔅 in om. T conscientiā F constientia N retenetur W § 2. Sunt etenim nonnulli qui Gg Sunt etenim qui 𝔚𝔅 Sunt enim qui N𝔖W Sunt enim alii qui T tranquillitas aliqua HT tranquilitas Gg et in corde et in ore 𝔖G𝔚𝔅W et in ore et in corde Ng (!!) humilitatem in ore et in corde 𝔅 sol ostendere 𝔖 (ostendere) et in corde superbiam occultare add. B sed si 𝔅 aliquas ut F assolet B tribulatione uel scandala F scandali processerint 𝔖𝔚𝔅 (!!) surrexit 𝔅 surrexerint F ore erecta HT ericta W superbiae H que in corde tegebatur Wg quae in corde detegebatur H corde Rasur T quem in corde tegebat multis cum uitiis profertur ex ore T tegebantur 𝔅

---

§ 6. Mtth. 11, 29] = V. und It. — 39, 2311, 4 (Bal. 11) audiant Dominum dicentem: Discite—corde 39, 2161, 2 Audi non me, sed ipsum Dominum generi humano clamantem: Discite—corde. — Dasselbe Citat: 39, 1875, 6. — 39, 2195, 2. 39, 2257, 3 (Bal. 7) vergl. 39, 2243, 4. — Matth. 11, 28. 29 citiert 39, 2225, 3 (Bal. 3).

§ 7. Vorlage ist wieder Augustin (sermo 69 opp. ed. Bened. 1683 p. 380 F): Tollite iugum meum super vos et discite a me, non mundum fabricare, non cuncta visibilia et invisibilia creare, non in ipso mundo miracula facere et mortuos suscitare; sed, quoniam mitis sum et humilis corde . . . . . . quia magnum fastigium est, de fundamento cogita! Quo, inquis, fundamento? Disce ab illo, quoniam mitis est et humilis corde. Hoc in te fode fundamentum humilitatis . . .

Vergl. Cäsarius 39, 2257, 3 (Bal. 7) Quod exemplum Domini secuturi sumus? numquid ut mortuos suscitemus? numquid ut supra mare pedibus ambulemus? Non utique, sed ut simus mites et humiles corde.

V. § 1. foris] 39, 2195, 2 multi sunt, qui foris se videntur humiliare, intus autem pleni sunt tumore superbiae.

§ 2. et in ore et in corpore] 67, 1074 C fictam humilitatem habitu corporis demonstrare. — 67, 1074 C ibd. quia aliud proferebatur in ore, aliud abscondebatur in corde.

ut adsolet] Nonnenregel 40 ut assolet s. z. d. St. — erecta cervice] 39, 2284, 1 cervicem humiliare. — 39, 2312, 6 (Bal. 11) omnes superbi cervicati sunt.

multis conviciis profértur ex óre[pl]. § 3. Quare hoc factum est, fratres? Quia fundamentum verae humilitatis non habuit, quia humilitatem, quam prius promittebat in corpore, non habébat in corde[pl]. § 4. „Ex abundantia enim cordis os loquitur.“ Sine causa quaeris adtingere[t], quod cum possis Deo adiuvante noluísti recóndere[t]. § 5. Pectora nostra, fratres carissimi, sic sunt, quomodo vasa, quae vacua esse nullatenus possunt. Nam aut de bono aut de malo unusquisque plenus ésse cognóscitur[t].

Matth. 12, 34 (Luc. 6,45).

---

quae in corde tegebatur ex ore profertur N𝔖Gg𝔚WB multis conviciis om. 𝔅 § 3 quare fundamentum 𝔅 quare humilitatem 𝔅 qui humilitatem B habebit W quam prius promittebat in ore non habebat in corde 𝔅 quam prius promittebat in corde, postmodum non adimplevit opere B (!!) § 4. habundantia F𝔚 potuisti 𝔚 adiuuante te HT Deo adiuuante om. 𝔚 recondire N recordare H § 5. dilectissimi fratres N𝔖Gg𝔚W𝔅B que HT vacua nullatenus esse possunt 𝔖Gg𝔚 quod vacua nullatenus esse possum W Nam ^{a}ut W Nam ut HT de pono T quisque N𝔖Gg𝔚 unusquisque aut de malo quisque. Die letzten vier Worte durchstrichen H cognuscetur𝔖 cognoscetur𝔚 vas aliquod N𝔖Gg𝔚B𝔅 aliqu$\overset{o}{i}$d W conuentilatur N cum uentilatur 𝔖Gg𝔚WB𝔅 fu$\overset{n}{e}$rit T qualis sit FN (quales) 𝔖𝔚W quid est intus 𝔅 quod est intus N𝔖Gg𝔚WB ostendit 𝔅 homo om. HT homo aut N casticationem W aliqua districtione FG fieri fuerit ventilatus N𝔖Gg𝔚W fieri om. 𝔅 ut solet fieri om. HT solit W statim om. HT plenus quare 𝔅 habundantia FHT𝔖W enim cordis H

---

§ 3. corpore—corde] 39, 2169, 4 videamus, ne in nobis duo sint altaria constituta, corporis scilicet et cordis nostri. — Vergl. 39, 2170, 4. — 39, 2260, 2 (Bal. 9) absque ullo labore corporis, si toto corde dimittimus fratribus nostris. — 67, 1132 B facultates saeculi istius non solum corde sed etiam corpore contempsistis.

§ 4. Matth. 12, 34 (Luc. 6, 45)] ebenso angefügt 39, 1777, 4. — sine causa] „vergebens“ (oft Augustin) 39, 2166, 4 sine causa clamabunt.

§ 5. In der Belagerungspredigt 39, 2316, 2 ist die Augustinische Herkunft des hier ähnlich wie dort ausgeführten Bildes in dem Ausdruck vasa irae noch deutlich erkennbar. Diese Predigt muss eher gehalten sein, als unser Brief geschrieben wurde. Das Bild von den Wohlgerüchen und dem Gestank steht dort an seiner ursprünglichen Stelle, während es § 9 unseres Kapitels unvermittelt auftritt. Cäsarius hat sich selber, wie so oft, auch hier nachgeahmt, was im Altertum häufiger vorkam (cf. A. Lüneburg „de Ovidio sui imitatore“), als man es bei den Schriftstellern der Gegenwart wahr haben will. — 39, 2315, 1 (derselben Predigt) Sic sunt boni et mali, quomodo si duo vasa sint plena, et unum habeat putredinem, et aliud aromata pretiosa: cum uno ventilabro ventilata fuerint, illud vas, ubi aromata, odorem desiderabilem, aliud autem fetorem intolerabilem reddit .... Quoties aliqua tribulatio in mundum venerit, qui boni sunt, velut sancta vasa, gratias agunt Deo, qui eos castigare dignatur; illi vero, qui sunt superbi, ... blasphemant et murmurant contra Deum etc. cf. 67, 1059 A vasa iniquitatis. — 39, 1834, 5 vasa misericordiae. — 39, 1894, 6 vasa diaboli und vasa Christi. — 39, 1774, 4 u. 5. — 67, 1123 C die Seelen als vasa sancta. —

Et quomodo vasa plena cum ventilata fuerint, tunc quale sit quod intus est ostenditur, sic unusquisque homo, cum aut per castigationem aut per aliquam districtionem, ut solet fieri, ventilatus fuerit, statim ostendit, unde sit plenus, quia sicut dixi: ex abundantia cordis os loquitur. § 6. Nam humilitas, quam prius promittebat, in ore tantum erat, in conscientia vero non erat. Cum autem pro iustitia castigatus fuerit, tyrannico furore amarissima vérba respóndet[pl]. § 7. Superbia illa non tunc nascitur, sed tunc in veritáte monstrátur[pl]: quia non illum disciplina vel castigatio sancta superbum fecit, sed qualis iam diu ésset, osténdit[pl]. § 8. Sicut e contrario anima humilis et sancta etiamsi aliquotiens, ut fieri solet, iniustas increpationes audiat, amplius se Christo inspirante humiliat et minus se audire quam meretur Spiritu Sancto compellénte proclámat[pl]. § 9. Ac sic et ille, qui superbiam tegit in corde, cum fuerit ventilatus, fetorem teterrimum emittit: et ille, qui est humilis et mitis, odorem suavissimum reddit.

---

§ 6. humilitatem F humilitatis 𝔚 prius foris promittebat F in ora 𝔚 in conscientia — erat om. H T sed in conscientia F erat, in conscientia non B cum vero F H T respondit N F H T W § 7. sed tam T, verlesen aus sed tc̃ in H Blatt 30[b] Z. 3 (!!) munstratur 𝔖 W quare non illum 𝔅 facit G quales N iam om. N 𝔖 G g 𝔚 W B 𝔅 qualis intus sit G und durch Corr. g diu apud se essit F § 8. Sic e c̃trario F humelis 𝔖 sanctam F aliquoties B alicotiens 𝔖 ut solit fieri F solet aliquas iustas aut iniustas G g solet iniustas aut iustas 𝔅 solet aliquas iniustas aut iustas N 𝔖 𝔚 W B menus G//////𝔚 Spũ sc̃o operante proclamat N 𝔖 G g 𝔚 W B (am Rande) Spiritu sancto cooperante 𝔅 Spiritu Sancto proclamante subclamat B (Text) compelente F § 9. Sic et H T B At sic 𝔅 illi W superbia F teget G g tegebat 𝔅 ventilatus fuerit N 𝔖 G g 𝔚 W B 𝔅 faetorem N foetore F fetorem 𝔖 deterrimum G g teterrimum reddet H T mitis et humilis N reddet H T 𝔖 G g 𝔚

67, 1161 D Vasa autem illa, ubi oleum reservatur, conscientiae bonae [significantur del.].

§ 6. tyrannico furore] 39, 2312, 6 (Bal. 11) qui superbiae tyrannidem in se dominari cognoscunt.

§ 7. castigatio sancta] 67, 1070 C ut per spiritualem castigationem ita corrigatur in hoc saeculo, ut non pereat in futuro. — 67, 1074 C serpentem vel viperarum more tamdiu .. humilitatem habitu corporis demonstrare videntur, quamdiu nulla castigatione corripiuntur.

§ 8. ut fieri solet,] diese und ähnliche Wendungen gebraucht Cäsarius, wenn von solchen Vorkommnissen die Rede ist, die eigentlich nicht eintreten sollten, die aber doch bei der fragilitas humana nicht selten sich ereignen, sodass man mit ihnen rechnen muss. — z. B. 39, 2169, 3 etiamsi nobis aliqua ut solet fieri, peccata subrepunt (von Übereilungssünden).

compellente] Nonnenregel 38 inaequalitate aliqua aut infirmitate vel occupatione compellente. — 67, 1072 C diabolus animas—desides—sibi servire compellit.

§ 9. siehe oben zu § 5. — 39, 2315, 1 (Belagerungspredigt) fetorem intolerabilem reddit. — cf. 39, 2346, 3 (B. P. 10) incomparabiliter graviorem fetorem

VI. Humiles ergo simus, fratres dilectissimi, non solum senioribus, sed etiam coaequalibus et iunioribus nostris, ne Deus supérbis resístat[pl], ne se exaltántes humíliet[t], ne inflati per superbiam angustam viam transíre non póssint[pl]. § 2. Quicquid vobis a senioribus fuerit imperatum[v], sic accipite, tamquam si de coelo sit ore Déi prolátum[pl]. § 3. Nihil reprehendas, nihil discutias, in nullo penitus murmurare praesumas, quia in monasterium servire venisti non imperare, oboedire potius quam iubere: totum sanctum, totum iustum, totum utile iudica, quicquid aut tibi aut aliis videris imperari. § 4. Et non solum tuam linguam stude a murmuratione mortifera prohibere[v], sed etiam murmurantem alium non debes libénter audíre[pl], sed magis, quantum potes, contende tuo

---

VI. ff. kmi F solum solum G urspr. etiam om. FHT sed et Gg sed quoequalibus H quoequalibus W coequalibus 𝔚 sed — iunioribus om. N[1] sed etiam quoequalib; N[2] senioribus et coaequalibus sed etiam iunioribus Gg sed etiam coaequalibus et minoribus nostris 𝔅 ne nobis ds̃ resistat et H ne nobis ds̃ superbis resistat et T ne humiliet om. HT exaltantes se Gg ac se exaltantes F humilet 𝔊 ne superbis resistat neve se exaltantes humiliet Deus 𝔅 superbiam FHT om. rell. per in superbiam per uiam angustam F per superbiam angustam HT possunt 𝔚 poss̃: F possvm' T possimus 𝔅 § 2. Quidquid N quicquid enim HT si om. B Dei ore HT caelo NH celo GW prolatum. § 3. Idcirco nihil diiudicis nihil dispicias nihil reprehendas F nihil reprehendas nihil dispicias H und T (despicias) in nullum W paenitus NGg𝔚 poenitus 𝔊 monasterio NFH[1]𝔊𝔚 oboedire N𝔊g𝔚 iuberi N utilē F iudicans HT § 4. tuam debis linguā F aut tibi aut aliis linguam tuam debis HT linguam tuam stude 𝔅 murmoratione FN𝔊G mortifera murmuratione HT non debes HT non debis F om. N rell. audire libenter 𝔊Gg𝔚W quantum potes om. FHT potis 𝔊W con-

---

reddunt cogitationes luxuriosae quam cloacae, quia illae fetores animarum sunt, istae corporum. — odorem suavissimum] 39, 2170, 5 flamma cupiditatis in corde peccatorum . . diabolo odorem suavitatis exhalat, in anima vero sancta . . flamma caritatis . . Deo odorem suavitatis exhibet.

VI. senioribus—coaequalibus—iunioribus] 67, 1071 D Iterum atque iterum rogo et admoneo vos, fratres, ut oboedientiam, humilitatem atque charitatem non solum senioribus et coaequalibus, sed etiam iunioribus exhibere iugiter studeatis.

inflati per superbiam] Nonnenregel 19 fügt Cäsarius seiner Vorlage (Augustin) hinzu: ne diabolica infletur superbia. — Das non vor possint steht pleonastisch.

§ 3 murmurare praesumas] 39, 2270, 2 contra Deum murmurare praesumunt vergl. zu Nonnenregel c. 9. — c. 11.

totum—totum—totum) ähnlich 11, 59 tam sancte, tam iuste, tam pie.

murmuratione mortifera] 39, 2339, 2 (B. P. 16) mortifera peccata deserere. — libenter audire] 39, 2305, 6 (Bal. 5) libenter salubre consilium audientes. — 39, 2303, 5 si consilium malum libenter audieris. — 39, 2020, 5 haec si secundum vestram consuetudinem et libenter auditis et fideliter implere contenditis. — 39, 1748, 4 fügt Cäsarius zu seiner Vorlage Origenes-Rufin (Migne XII, 183) ein

sancto et salubri consilio furorem illius mitigare. § 5. Sunt enim, quod peius est, adiutores diaboli, qui statim ubi viderint aliquos nimia iracundia commoveri[v], venenosum consilium, unde amplius irascantur[v], conántur ingérere[t]. § 6. Isti enim de parte sinistra sunt et in illa ruinosa civitate diáboli construúntur[v]. § 7. Sunt vero alii, Christo propitio, de quibus áit apóstolus[t]: Dei sumus adiutores. Sunt ergo adiutores Christi, qui statim ubi viderint in corde cuiuscunque fratris venenum superbiae serpere, omni celeritate illud medicamento verae humilitatis 2 Kor. 6, 1.

---

tende om. FHT salubre 𝔖𝔚 § 5. etenim Gg diabuli N𝔖W moveri N uiderent W nimiā iracundiā cōmouere W commouere 𝔚 uenenoso consilio N𝔖GgW uenenosa 𝔚𝔅 consilia 𝔅 et inde 𝔅 explius F illi F § 6. enim om. B de parte diabuli s̃ F diaboli sunt adiutores HT diabuli ciuitate F constituuntur 𝔅B § 7. χρο propitio alii F alii Christo propitiante Gg𝔚 alii///χρo propitiante N uero et alii Christo propitiante 𝔖W𝔚𝔅B dic̄ ap F d-t aplo HT apostulus N apostolut ait 𝔚 di sumus FHT Christi sumus rell. Sunt enim 𝔅 ergo adiutnres χρi FHT dei rell. statim uiderint 𝔚 statim ut F cuiusque B alicuius F cuiuscunque hominis HT sepe͏̊re (ra) 𝔚 ser-

---

libenter hinzu (cf. M. 67, 1088 C). Überhaupt gebraucht er das Wort sehr häufig, was mit seinem Dringen auf Innerlichkeit zusammenhängt. — tuo sancto et salubri consilio] Cäsarius 39, 1894, 5 sancto ac salubri consilio ad humilitatem vel mansuetudinem revocare (ähnliche Allitteration: 67, 1132 D: mentem ab oratione sancta et sacra suspendit). — 39, 2002, 3 vestro salubri consilio. — 67, 1089 C salubri consilio definire. — quantum potes] diese Redewendung ist echt Cäsariensisch. Besonders häufig findet sich die Verbindung: quantum possumus cum Dei adiutorio laboremus z. B. 39, 2223, 4 (B. P. 14). — 39, 1800, 4. — 39, 1885, 1. — 39, 1925, 4. — 39, 2166, 1. — 39, 2169, 3. — 39, 2241, 3. — quantum possumus Christo adiuvante laborare debemus 39, 1774, 7. Strenger augustinisch: 39, 2076, 1 (B. P. 37): quantum Domino largiente possumus. — Aber auch, wie hier, ohne Zusatz: 39, 1820, 8 quantum possumus laboremus 39, 2004, 3 pro illis miseris Deo, quantum possumus, supplicemus 39, 2231, 1. (Bal. 4) nisi quantum potuerit, etiam illa, quae sunt bona, compleverit. — Zweimal: in quantum possumus 67, 1066 A. — 39, 2161, 1. — Dass die Formel nicht semipelagianisch gemeint ist, zeigt die wichtige Stelle 39, 2257, 2 (Bal. 7) Nemo quantum possumus melius novit, quam qui nobis ipsum posse donavit.

§ 5 quod peius est] „was recht schlimm ist", sehr oft bei Cäsarius. — adiutores diaboli] 39, 1775, 2 sicut omne quod bonum est per bonos homines agit Deus, ita omne quod est crudele et impium per malos homines suevit exercere diabolus.

§ 6 de parte sinistra] 39, 2218, 3 est enim a dextris quodammodo praecipiens Deus, a sinistris seducens satanas, homo in medio constitutus. — vergl. 39, 1865, 2 in dextera intelligitur (nämlich Matth. 6, 3) amor Dei, in sinistra vanitas et cupiditas mundi. — vergl. de vobis sinistrum aliquod credens 39, 2024, 6. — 39, 2077, 2 (B. P. 37). — 39, 1898, 2 illos qui in sinistra sunt, sola avaritia condemnabit. — 39, 1878, 5 relinque sinistram et spatiosam viam, quae trahit ad mortem, et tene dexteram et angustam usw.

§ 7 adiutores Christi] 39, 1893, 5 (Bibl. Patr. Colon., cd. Carth.) = 67, 1162 C Isti tales non adiutores Christi, sed defensores diaboli esse probantur. — 39, 1894, 5

(2 Macc. 4,1 Vulg.) conántur extínguere[t]. § 8. Et sicut illi incentores malorum et pro sua perditione et pro aliorum subversione duplicem poénam meréntur[pl], ita isti humiles et benigni duplicem glóriam consequéntur[v]. § 9. Illi enim per mala consilia sua non solum in suis sed etiam in aliorum cordibus Chrístum occídunt[pl], sancti vero et humiles et in se et in aliis diábolum persequúntur[v].

VII. Et ideo, fratres, sicut iam súpra suggéssi[pl], de vera et non de falsa humilitate debémus praesúmere[t] et omnibus nos velut (Matth. 5, 14) medicamentum et lumen splendidum debémus osténdere[t], ut impleatur

---

pere uere humilitatis omni celeritate medicamento illud conantur HT omnem celeritatem 𝔚 illum medicamentu N illum medicamento W illum medicamentum 𝔖𝔚 § 8. illi alii N𝔖G𝔚WB𝔅 alii illi g inantores 𝔖[1] malorum et pro sui perditione multiplici poena 𝔖W multiplicā corr. in multiplici 𝔚 et pro aliorum subuersione om. 𝔚 malorum pro sui perditione multiplicem poenam N et pro suis perditionibus FHT et aliorum HT subuersionē F incensores malorum et sui proditores multiplicem poenam merentur, iti ista humiles et benigni duplicem gloriam 𝔖𝔚 (aber incentores — pro sui perditione multiplicam poenam) und W (aber multiplici poena) consequuntor N consecuntur FW consequentur HT𝔅 consequunturr ell. § 9. enim om. Gg in aliorum bei 𝔚 übergeschr. pro malo consilio suo HT etiam om. F in suis cordibus F sancti uiri N𝔖GgW humiles in se WB diabolum N𝔖 secuntur W χρo occidere conantur 𝔚.

VII. fratres carissimi HT supra om. HT sugessi W debemus humilitate Gg et non falsa N𝔅B debemus om. N debem' F

---

adiutores Christi blanda adhortatione et sancto ac salubri consilio ad humilitatem vel mansuetudinem revocare contendunt. verae humilitatis] 67, 1127 B fictam humilitatem fugiens illam sectare quae vera est.

§ 8 aliorum subversione] 67, 1072 C diabolus animas quas desides — effecerit, etiam in aliorum subversione sibi servire compellit.

benigni duplicem gloriam] 39, 2004, 3 et de nostra benignitate et de illorum correctione dupliciter, donante Deo, gaudeamus. — 39, 2309, 6 (Bal. 6) ut dum et ipsi sobrietatem diligitis et alios ... ab ebrietatis perditione revocatis, non solum pro vestra sed etiam pro aliorum salute duplicia vobis praemia in aeterna beatitudine praeparetis. — 39, 2285, 3 ut et de vestra et illorum salute duplex gaudium habere possimus. — 39, 2003, 4 ut non solum pro vobis sed etiam pro illorum correctione, qui vestro exemplo proficient, duplicia vobis a Deo praemia repensentur. — 39, 2004, 2 ut de vestro salute et de aliorum correctione duplicem mercedem possitis .... percipere. — 39, 2258, 4 (Bal. 7) Consilium qui libenter audierit et fecerit, maiorem gloriam habebit.

VII § 1 sicut iam supra suggessi 39, 2283, 3. — 39, 2004, 2. — sicut supra suggessi 67, 1070 C. — sicut iam supra suggessimus 39, 2312, 6 (Bal. 11). — 39, 1875, 2 (Bal. 13). — 39, 2322, 5 (B. P. 15). — sicut iam supra dixi 39, 2339, 2 (B. P. 16). — 39, 1897, 6. — sicut iam supra diximus 39, 2239, 4. — sicut supra dixi 39, 2300, 7. — sicut iam supra dictum est 39, 2339, 2 (B. P. 16).

de vera humilitate praesumere] ein Oxymoron; vergl. Jacob. 1, 9. 10. Glorietur autem frater humilis in exaltatione sua, dives autem in humilitate sua. — Cäsarius

in nobis illud, quod Dominus dixit: Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videntes vestra opera bona glorificent Patrem vestrum qui est in coelis. § 2. Si caritas et humilitas vera non fuerit, de solo habitu religionis praesumere non debemus[v], ne simus velut sepulchra dealbata. § 3. Nemo se circumveniat, fratres, quia nemo sibi soli vivit et nemo sibi

Matth. 5, 16. (Matth. 23, 27) (Röm. 14, 7)

---

et lumen om. G¹W (!!) ut sit in nobis HT nobis id 𝔅 dicit B luciat 𝔖W quorā W hominibus et videntes — bona gloriᶠficent N hominibus &c &˜r F ut videant — et glorificent — qui in 𝔅B ut uideant opera uestra bona — et glorificent — qui in HT ut uideant — et glorificent — qui est in Gg𝔚W est om. g caelis N|𝔖GgH celis 𝔚W § 2. Nam om. FHT humilitas uestra W relegionis NF𝔖HW𝔚 praesumere uel confidere alle ausser FHT ut sepulchra 𝔅 sepulcra 𝔚 §. 3 fratres carissimi HT soli sibi F

39, 2270, 5 de Dei adiutorio semper praesumamus. — 39, 2229, 1 (Bal. 8) de honore vel sanctitate praesumens dissimulat poenitentiam.

Matth. 5, 14] Vulg: Vos estis lux mundi. Nach Sabatier III, 23 hat cod. Cantabrig. „vos estis lumen mundi". Ebenso Iren. Tertull. Iuvenc. Hilar., und fast immer Augustin.

Das Citat Matth. 5, 16 hat einzig und allein N in der ursprünglichen Form erhalten, während es in allen anderen Handschriften nach der Vulgata korrigiert ist. Vielleicht hat Cäsarius aber nicht glorificent, sondern magnificent geschrieben. cf. Leo M. serm. 34 und 42 p. 90ᶜ 108ᵉ ut videntes opera etc. Auctor de voc. gent. I, 8 p. 5. — Auct. l. de sing. Cleric. p. 523. Aber Concil. Arvern. t. 4 1806 ᵈ ut videntes vestra bona opera, glorificent. Genau wie in N citiert Fulg. Rusp. ad Monimum I, 14 Migne 65, 163, mit einer ganz minimalen Abweichung: Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videntes vestra bona opera glorificent Patrem vestrum, qui in coelis est. — (vergl. Sabatier III, 23). — Wenn übrigens 39, 1865, 1 der Herrnspruch „sic luceat lumen vestrum" citiert wird, so bezeugt diese Form nur das hohe Alter des sermo 63 app. Aug., denn der Ambrosiaster stets, und fast immer Augustin, bedienen sich dieser Form; keineswegs aber ist er deshalb dem Cäsarius abzusprechen. vergl. M. Petschenig Cassiani opera I, p. LXXVIII—XCV.

§ 2] de solo—debemus] 67, 1072 D diabolus de solo habitu religionis persuadet gloriari. — 67, 1129 C putant quod illis sufficiat vestem mutasse, et religionis tantum habitum suscepisse. — 67, 1074 C foris religioso habitu quasi pellibus ovium contingunter.

§ 3 1 Kor. 3, 18 Vulg. & It. Nemo se seducat. Cyprian: Nemo se decipiat fr. c., nemo se falsa spe circumveniat (Sabatier III, 667) Cäsarius: 39, 1896, 5 nemo se decipiat, fratres carissimi, nemo se falsa spe circumveniat. — 39, 1877, 2 nemo se circumveniat, fratres dilectissimi, Christianorum civitas vel patria non est hic. — 39, 2159, 2 nemo se circumveniat, fratres, non est in hoc mundo tempus ridendi. — 39, 2240, 5 audivimus, quod aliquos viros vel mulieres ita diabolus circumveniat, ut quinta feria nec viri opera faciunt nec mulieres lanificium. — Röm. 14, 7] Vulg. & It. nemo enim nostrum sibi vivit et nemo sibi moritur. — Cäsarius 67, 1072 A evidenter agnoscite, quod nullus hominum sibi soli vivit et nullus sibi soli moritur. Quod etiam Paulus apostolus similibus verbis confirmat, dicens: „Quia nemo sibi vivit, et nemo sibi moritur".

soli moritur. § 4. Quantis enim exemplum verae humilitatis et perfectae caritatis te ostenderis, cum tantis et pro tantis aeterna práemia possidébis^v. § 5. Si vero, quod absit, superbiae, iracundiae, murmurationis vel inoboedientia formam ad imitandum te aliis ostenderis, non solum pro te sed etiam pro illis quos destruxeris, gehennae supplícium sustinébis^v. § 6. Sed dicis fortasse: Nimium dura sunt et inepta, quae nobis a nostris senióribus imperántur^v. § 7. Non legisti: Propter verba labiorum tuorum ego custodivi vias duras? § 8. Non legisti, quia arcta

Psalm 16, 4. Matth. 7, 14.

---

et ñ sol sibi mort F § 4. In quantis HT te fehlt bei allen ausser FHT te ad imitandum HT cum tantis — te aliis dederis om. 𝔖[1] exemplo W perfecti 𝔖𝔚 (Rasur) possedebis N superbia Gg𝔚 et iracundiae g iracundia 𝔚 murmurationes 𝔖 murmorationis NG murmorat F ad dimittandum W aliis dederis alle ausser FHT pro te om. 𝔚 pro allis FHTB distruxeris NFW instruxeris 𝔚 destruxeras HT supplicia 𝔚 supplicio 𝔖W supplitium sustenebis N § 6. nimis alle ausser FHT quod nobis W uobis (a über u) g senioribus nostris HT § 7 ist in 𝔖 nach § 8 gestellt, ebenso in 𝔚, aber nicht in W § 8. Non legistis W arcta uia et angusta est 𝔖Gg arta uia et angusta est 𝔚W uia om. W arcta est et

---

§ 4 quanti und tanti für quot und tot Cäsarius regelmässig (vergl. z. B. 39, 2219, 4 (Bal. 2). — 39, 2265, 4 (B. P. 21). — 67, 1072 B omnis enim homo quantiscunqne exemplum sanctae conversationis praebuerit, cum tantis et pro tantis ad praemia aeterna perveniet. — quod absit] 39, 2241, 1 si vero, quod Deus non patiatur, . . . ibd. quod absit.

ad imitandum] 39, 2311, 4 (Bal. 11) si usque ad exitum vitae suae in superbia voluerit perdurare, necesse habet cum diabolo, cuius imitator est, inferni supplicia sustinere. — 39, 2313, 7 (Bal. 11) ut non superbiae principem diabolum imitando descendamus in infernum. — gehennae supplicium sustinebis] 39, 2308, 4 (Bal. 6) und 39, 2269, 1 aeterna supplicia sustinere. — 67, 1048 A perpetuis gehennae vix expianda suppliciis.

§ 6 Sed dicis fortasse] 39, 2206, 1 sed forte aliquis dicit. — 67, 1123 A und 67, 1131 A sed forte diçit aliqua. — 67, 1128 B dicas forsitan. — 39, 1802, 2 sed dicit aliquis. — Nach Casim. Oudin comment. I, 418 gebraucht Faustus v. Reji vorzugsweise die Wendung: „sed dicis". — nimium dura] 39, 2206, 1 Sed forte dicit aliquis: Quare nobis tam dura assidue praedicantur. — cf. 39, 2224, 2 (Bal. 3) agnoscite, quia non est durum nec laboriosum quod suggero.

§ 7 Psalm 16, 4] = V. Dies Citat steht, als den Adressaten des Briefes sehr bekannt, voran. Es findet sich nämlich, in der Form gleichlautend, am Schluss der Mönchsregel des Cäsarius (vergl. auch Cassian conlatio XXIV, 22, ed. Petsch. II p. 698, 10).

§ 8 Mtth. 7, 14] V und It: quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam. Cäsarius citiert noch zweimal ebenso wie hier: M. 39, 1875, 2 (Bal. 13) und 39, 2078, 1. Diese Übereinstimmung ist um so auffallender, da nach Sabatier III, 41 nur noch bei Ambros. l. 4 in Lucam col. 1344 c (= Migne 15, 1623 B) die Form vorkommt: „Arcta enim et angusta via, quae ducit ad vitam" und bei Gaudentius Brixianus († ca 411) sermo 18 p. 971 g (= Migne 20, 976 A) quoniam vero arcta et angusta via est, quae ducit ad vitam.

et angusta via est, quae dúcit ad vítam[pl]? § 9. Non audisti apostolum dicentem: Per multas tribulationes oportet nos intrare in régnum coelorum[pl]? § 10. Non audísti Prophétam[pl]: virga et flagello castigaberis filia Sion, ut non discedat zelus meus a te? § 11. Et illud: Ego quos amo, arguo et castigo. Et alibi: „Flagellat Deus omnem filium quem recipit". § 12. Et si ea, quae tibi praecipiuntur, dura sunt, numquid murmurando illa facere poteris molliora? § 13. Si praevales implere, quod tibi praeceptum est, cum omni humilitate contende implere omnem oboedientiam. § 14. Si vero non praevales, impossibilitati tuae cum omni

Act. 14, 21. ? Apocal. 3, 19. Hebr. 12, 6.

---

angusta uia 𝔅 arta FHT que H quod W § 9. non legisti 𝔊Gg𝔚W𝔅 tribolationes N intrare intr 𝔚 caelorum HT𝔚 celorum 𝔊W ire in regnū di F § 10. audistis W aud F non prophetam legisti 𝔅 dicentem virga alle ausser FHT propheta 𝔊 flagellaͦ g flagillo H castig F ut//// discedat G ut non discedat g ut non . discedat angelus HT sion et illud F Ego om. N𝔅B e///go (urspr. ergo) 𝔚 et castigo wiederholt und durchstrichen arguo & cš & al flagell dš et si ea qu & ibi F flagillat H omnem om. 𝔚 recepit 𝔊W § 12. ea qud W nunquid 𝔅 murmorando 𝔊GW meliora B leviora HT poteris facere 𝔊Gg𝔚𝔅. § 13. Si p̄ualis F Si — est om. N𝔊Gg𝔚W𝔅B molliora. (resp. meliora.) Cum humilitate praebe oboedientiam, si N𝔊Gg𝔚W𝔅B leuiora. Si p̄uales implere quod tibi p̄ceptum est, cum humilitate. cum oboedientia imple omnia si T contende implere om̄ oboed̃ F § 14. si autem 𝔊Gg𝔚 impossibilitati N impossibilitatem tuam Gg𝔚W impossibilitate//// tua//// G

---

§ 9 Act. 14, 21] Vulg.: quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. — It: quia per multas tribulationes oportet nos introire in regnum Dei (so auch Ambros. in psalm. 118 col. 1234 (= Migne 15, 1497 B) Per multas enim tribulationes oportet nos introire in regnum Dei). Bei Cäsarius erscheint die Stelle in der Form der Vulgata: am Schluss der Nonnenregel (67, 1104 B), 39, 2160, 3. — 39, 1771, 4 und 39, 1796, 3. — Deshalb ändere ich an unserer Stelle nicht, obgleich man in der Lesart i r e, die F bietet, einen Rest von introire vermuten könnte.

§ 10 Trotz vielen Suchens habe ich dies Citat nicht finden können.

§ 11 Apocal. 3, 19] = V. Ebenso Cäsarius 39, 2322, 3. (B. P. 15). — 39, 1787, 3. — (39, 1772, 5). — Hebr. 12, 6ᵇ] V. Es ist beachtenswert, dass Cäsarius die hier nebeneinander stehenden Bibelstellen auch sonst zusammen anführt. 39, 2322, 8 (B. P. 15) secundum illud quod scriptum est: Flagellat Deus omnem filium quem recipit, et iterum: Ego quos amo, arguo et castigo et iterum: Quem enim diligit Dominus corripit (Prov. 3, 12 V., vergl. aber auch Sabatier III, 929 zu Hebr. 12, 6ᵃ) 39, 1771, 4 et illud: flagellat Deus omnem filium quem recipit et illud: Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei.

§ 13 Si praevales — si vero non praevales] Änliche Redeform 67, 1153 D qui potest implere, Deo gratias agat; qui vero non potest implere, charitatem veram teneat. — vergl. ferner: 39, 2004, 3 exceptis illis qui prae infirmitate abstinere non praevalent, ieiunemus. — 67, 1128 A in quantum praevales, cave, ne recorderis faciem viri, nisi in oratione pura. — 39, 2022, 1 qui ieiunare non praevalet. — 67, 1153 C non dicitur: vigilia plus quam praevales. — ibd. D et si forte non

humilitate postula veniam. *§ 15. Dura tibi videntur praecepta senioris? quanto tibi duriora erunt consília deceptóris**? *§ 16. Aspera tibi videntur, quae tibi a senióribus imperántur**: *quanto duriora sunt quae avaritia imperat cultoribus suis? § 17. Quam laboriosa et quam periculosa itinera illos sustinere compellit! § 18. Et cum illud totum patienter excipiant, propter pecuniam temporaneam, tu quare non aequanimiter pertuleris propter vitam aeternam**? *§ 19. Non legisti:* Prov. 27, 6. *Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis**? Psalm 140, 5. *§ 20. Et illud: Corripiat me iustus in misericordia, et increpabit me:*

prevales H postola N𝔖 tuae om. HT § 15. seniores 𝔖 quantum 𝔖Gg𝔚W duriora tibi G quantum duriora sunt 𝔖GgW § 16. que W § 17. itenera N illosustinere conpellit //// Et N § 18. conpellet Gg pericula (os) g temporariam N temporaniā W temporalem B𝔅 equanimiter ptulleris W fraudolenta oscola N fraudolenta W odientis oscula 𝔖Gg𝔚W § 20. corripiet 𝔅 in-

praevalet esse perfectus, non cogitur vendere omnia sua et dare pauperibus. — Caspari Anecd. 218: unusquisque quod praevalet, pauperibus erogando exhibeat. implere omnem oboedientiam] vgl. Mtth. 3, 15. sic enim decet nos implere omnem iustitiam.

§ 15—§ 24 fehlen in den Epistel-Handschriften. Sie können nicht ursprünglich in diesem Zusammenhang geschrieben sein, denn 1) schliesst sich das Nam § 25 an § 14 an, wogegen die logische Verbindung mit § 24 fehlt; 2) enthalten § 15 ff. eine Wiederholung des Vorhergehenden. Der Einwurf Nimium dura sunt et inepta quae nobis a senioribus nostris imperantur ist schon c. VII § 5 ff. widerlegt, und zwar z. T. mit denselben Gründen. — Da aber der ganze Passus entschieden Cäsariensisches Gepräge trägt und in sehr alten Homilieen-Handschriften sich findet, so ist anzunehmen, dass Cäsarius selbst, als er den ursprünglichen Brief (der aber zum Vorlesen bestimmt war und sich deshalb der Form der Predigt näherte) zu einem sermo umarbeitete und verschickte, ihn eingefügt hat. Möglicherweise ist er einer anderen Predigt oder einem andern Brief entnommen — ein Verfahren, das Cäsarius mehrfach befolgt hat (siehe oben S. 385 f. S. 410).

§ 16 aspera] 39, 2321, 1 (B. P. 15) aliqua dura vel aspera praedicare. 39, 2316, 3 (Belagerungspredigt) Sed, quod pessimum est, multi sunt, qui durissimum et amarissimum avaritiae iugum cum multis laboribus volunt ferre. — deceptoris] 39, 2207, 4 deceptorem sequi quam Deum maluisti?

§ 17 compellit s. oben zu V, 8 (S. 479).

§ 18 patienter excipiant] 39, 1834, 6 qui pro nobis flagella et opprobria et reliquas iniurias patienter excepit. — temporaneam] schreibe ich mit 𝔖Gg und im Anschluss an W. 39, 1827, 8 lesen wir in einer aus inneren Gründen dem Cäsarius zuzuschreibenden Predigt (de Elisaeo): bene administrasti vitam temporaneam. vergl. Claudian. Mamertus de statu animae I, 3 (ed. Engelbr. p. 30, 24 f. omne temporaneum mobile atque mutabile ibd. II, 12 p. 148, 14 ante omne temporaneum cf. ibd. I, 18 p. 64, 21 temporaneum motum stabilitas sempiternae voluntatis includit. Für temporariam würde sonst Cassian Conl. II, 11, 7 p. 52 Z. 1 ed. Petschen. sprechen: uitae huius temporariae, für temporalem 67, 1185 D und 39, 2161, 1. — aequanimiter pertuleris] 39, 2257, 2 (Bal. 7) flammas et bestias pro Christo aequanimiter pertulerunt.

§ 20] Psalm 140, 5 Vulg. Corripiet me iustus in misericordia, et increpabit me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum.

oleum autem peccatoris, id est adulatio assentatoris, non impinguet caput meum? § 21. Senior enim castigat ut corrigat: diabolus autem blanditur ut perdat. § 22. Consilium enim diaboli (sicut propheta dicit) ad tempus impinguat fauces, postea felle amárior invenitur[v]. *§ 23. Ipse enim brevissimo tempore per viam latam et spatiosam superbientes vel luxuriantes ducet ad mortem*[pl]; *sicut e contrario Christus Dominus noster per arctam et angustam viam humiles et obedientes perdúcet ad vitam*[pl]. *§ 24. Ambae istae viae, et lata et angusta, finem habent et brevissimae sunt. Nec in angusta via diu laboratur, nec in lata diu gaudetur*[pl]*: ac sic quos lata via et luxuriosa delectat*[pl], *post breve gaudium habebunt sine fine supplicium*[t]*: et e contrario illi qui Christum per viam arctam sequuntur post breves angustias ad aeterna merebuntur praémia pervenire*[v]. § 25. Nam si laicus homo in saeculo constitutus superbiam habet, peccatum est: monachus vero si

---

crepauit NGg𝔚W oleo N𝔊𝔚 adolatio N𝔊Gg[1]𝔚W assentatoris non mulceat mentem meam 𝔅 inpinguit NW capud N § 21 corregat NG § 22 consilium autem 𝔅B profeta N inpinguit W faucis W fel 𝔊W𝔚 amarius 𝔅B postea wiederholt g[1] § 23. Ipsi 𝔊𝔚 tempore übergeschr. G spaciosâm G𝔚 luxoriantes N ducit 𝔊Gg𝔚𝔅B dicit W Dominus Deus noster 𝔅 artam Ng𝔚W per viam artam et angustam 𝔊Gg𝔚W oboedientes N𝔊GgW𝔚 perducit Gg𝔅B𝔚W § 24. Ambe iste uię W uiae lata N?B ui///ae et lata/// (et angusta) habent finem 𝔅 nec in illà diu quis gaudet B diu gauditur N𝔊GgW nec diu in lata gaudentur 𝔅 ac quos B at si quos 𝔅 ac g(?) si quib; Gg ac sic quibus N𝔊W hac sic quibus 𝔚 luxoriosa 𝔊W brevem N e contrario |𝔅 e contra rell. artã secuntur N breves labores et B angontias N merebuntur — in om. W aeternam 𝔊 aeterna///// 𝔚 premia G § 25 laicus om. 𝔅 et in B con-

---

Cäsarius 39, 2214, 7. Ergo sic ait: Emendabit me iustus in misericordia et arguet me; oleum autem peccatoris non impinguet caput meum. Quid est autem oleum peccatoris, nisi blandimentum adulatoris?

§ 21. diabolus blanditur] 39, 2076, 1 (B. P. 37) diabolus nos non solum per dura, sed etiam per blanda contendit elidere.

§ 23 ff. Viae arctae et angustae praesidet Christus; viae latae et spatiosae praeest diabolus. 39, 1874, 2. — relinque sinistram et spatiosam viam quae trahit ad mortem, et tene dexteram et angustam, quae te feliciter ducet ad vitam. Non te ... delectet sinistra. Illius latitudo ampla quidem est et plana, et diversis floribus ornata .... Ampla est, sed non longa .... E contrario dextera via non te contristet aut terreat: arcta quidem est, sed non longa. Nec in illa lata diu gaudetur, nec in ista angusta diu laboratur. Illa post brevem latitudinem ad aeternas angustias trahit; ista post breves angustias ad aeternam beatitudinem ducit. — (39, 1875, 5 s. 69 app. Aug., nach Mss. Corb. von Cäsarius).

§ 25 Der laicus homo wird hier offenbar dem monachus entgegengesetzt (man kann nicht übersetzen: „ein solcher Laie, der noch in der Welt lebt"). Rechtlich

habuerit sacrilegium est. § 26. Taliter vos exhibere debetis, fratres, tam sancte, tam iuste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere[t], sed etiam peccantibus aliis in hoc saeculo possint véniam impetráre[v]. § 27. Nam Jac. 1, 26. si linguam non frenemus et superbiae infelicia colla submittimus, non est

---

stitutos W constitus 𝔚 habeat N𝔖Gg𝔚WB𝔅 habit F est ei HT monachus — est T am Rande (est)ei add. HT (Rand) § 26. Tales HT exhiberi N fratres om. 𝔖Gg𝔚W tā scē T übergeschr. et tam iuste B uestra ñ tā F sufficere quam F laborantibus aliis HT[1] ñ laborantibus T[2] possent W inpetrare N𝔖H § 27. linga W refrenemus N𝔖GgW𝔅B refrenamus 𝔚W et — submittimus HT om. N𝔖Gg𝔚W𝔅B frenam̄ gulam ñ submittim̄

---

sind die Mönche freilich auch Laien, vergl. die Bestimmung der dritten Synode von Arles (1. Jan. 455), wonach die Laienschar des Klosters Lérins, d. h. die Nichtkleriker unter den Mönchen, nur dem Abt, nicht aber dem Bischof unterworfen sind. Mansi VII, 90.

(Vergl. Hefele C—G II[2] S. 584.) So unterscheidet auch Cäsarius oft Laien und Kleriker, wobei die Mönche zu den ersteren gehören, z. B. 39, 2308, 4 Et hoc quidem non solum laicis, sed etiam clericis dicimus cf. 39, 1786, 1. — Im ganzen wird ein doppelter Gegensatz festgehalten, ein kirchenrechtlicher zwischen clerici und laici, und ein praktisch-moralischer zwischen homines saeculares und religiosi. Aber die Hochschätzung der Askese führt dazu, die beiden Gesichtspunkte zu vermengen, oder vielmehr den ersteren in dem letzteren aufgehen zu lassen. So bei Cäsarius 39, 2221, 4 (B. P. 13) Haec ergo fratres carissimi, tam viri quam feminae, tam religiosi quam laici, tam pueri quam puellae, attentius cogitemus. — 67, 1130 B nec laici unquam, nec religiosi suscipiantur. — 39, 2165, 2 sive religiosus sive laicus. — Sehr merkwürdig ist eine Stelle, welche die Mönche über die Laien und den gewöhnlichen Klerus hinaushebt und den Bischöfen an die Seite stellt. 39, 2224, 1 (Bal. 3) bieten die Handschriften: (poenitentiam quotidianam) non solum laici et clerici, sed etiam ipsi monachi et sacerdotes (d. i. Bischöfe s. Löning, G. d. KR. I, 271) debent iugiter exercere. Baluze in M. B. P. XXVII p. 341 BC wollte umstellen: quam rem non solum laici et monachi, sed etiam clerici et sacerdotes debent iugiter exercere. Aber wenn er sich dafür auf den achten Kanon des Konzils von Chalcedon beruft, so ist ja gerade dieser Kanon im Abendland nicht befolgt worden, und seine Ausdrucksweise kann daher für Gallien, wo eine andersartige Anschauung herrschte, nicht massgebend sein.

sacrilegium] die schwerste Sünde. 39, 2289, 2. sacrilegia et crimina nutriunt ac sine ullo timore et verecundia perpetrant. — cf. Caspari Anecd. 223 sacrilegia nefanda committere.

§ 26 Die merita der Frommen gelten dem Cäsarius als wirksam auch für andere. Cäsarius an Ruricius (diesen oberflächlichen Lebemann!) M. G. A. A. VIII, 274 rogo ut me sanctis et inlustribus precibus simul ac meritis domino commendetis. — M. 67, 1069 B ut nos vicissim vestris meritis adiuvetis, nobisque sitis et in praesenti saeculo ornamentum et in futuro praesidium. — Vergl. 67, 1052 A.

§ 27 Jacob. 1, 26 Vulg. und It. Si quis autem putat, se religiosum esse, non refrenans linguam suam sed seducens cor suum huius vana est religio. — Cäsarius 67, 1127 D unde pie admonet (Jacobus apostolus) dicens: Si quis putat se religiosum esse, non refrenans linguam suam, sed seducens cor suum,

vera sed falsa religio nostra. § 28. Et melius fuerat non vovere, quam post votum promíssa non réddere[t]. Eccl. 5, 4.

VIII. Et haec, fratres, non ideo suggero, quod vos tales esse cognóscerem[t]. § 2. Timentis magis animo quam reprehendentis loqui praesumo, propter illud quod apostolus dixit: Cum metu et tremore vestram salutem operamini. § 3. Non ideo dixi, quia illud facitis, sed Phil. 2, 12.

Non ē F relegio 𝔊𝔚W § 28. quam uouere et non reddere HT quam p uotū promis̄ non sol̃ F promissa reddere W

VIII. Am Rande T[3]: pulch̃ capiti beniuol sugero HW su[g]gero G esse om. g tales esse cognouerim uos T tales esse cognoscerim uos H cognouerim alle ausser H § 2. sed timentis B timentis enim 𝔚 timentes N repraehendentes NH repraehentis 𝔊 illud om. T id quod B quod id 𝔚 apostolos N dicit gB § 3. sugessi GH su[g]gessi g subrepente B suggerente 𝔚 dia-

---

huius vana est religio. — superbiae infelicia colla submittimus] 67, 1074 A qui non humilitati sed superbiae infelicia colla submittunt. Cäsarius hat Augustins enarrationes in psalmos so vielfach benutzt (unter anderm in dem s. 270 app. Aug. 39, 2248 auch die enarr. in ps. 111), dass wir in der auffallenden Prolepsis an der zuletzt angeführten Stelle eine Reminiscenz an Aug. enarr. in ps. 112 § 6 zu sehen haben: difficile obtinemus, ut possint et ipsi iam humiles dici, qui nondum suavi iugo domini pia colla iunxerunt.

Eccles. 5, 4 V. multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere. Cäsarius citiert 39, 2286, 5 (Bal. 12) diesen und den vorhergehenden Vers übereinstimmend mit der Vulg., lässt aber die Schlussworte von v. 3 „sed quodcunque voveris, redde" fort.

VIII. §§ 1. 2] Sed absit, fratres carissimi, ut de vobis talia suspicemur. Unde timens hoc potius, quam de vobis sinistrum aliquid credens, praesumo suggerere; magis enim de vestra devotione confidens etc. 39, 2077, 2 (B. P. 87). — 67, 1142 A haec quidem ego, ut timori meo satisfacerem scripsi. — Vergl. 39, 2115, 4 haec ergo. fratres carissimi, pro paterna sollicitudine suggero.

§ 2 Timentis magis] 39, 2024, 7 (B. P. 2) Haec, fratres, timens magis quam de vobis aliquid sinistrum credens, admoneo. — 67, 1074 D Haec omnia timentes potius quam de vobis sinistrum aliquid sentientes — charitati vestrae suggessimus.

Phil. 2, 12 = V. vergl. 39, 1875, 2 (Bal. 18) haec non transitorie sed cum grandi timore et tremore considerantes . . . — 39, 2219, 4 (Bal. 2) cum timore et tremore audiamus Dominum per prophetam dicentem. — 39, 2255, 6 (B. P. 11) Et illud, fratres carissimi, cum grandi tremore considerare debemus, quod in psalmo terribiliter Spiritus Sanctus dixit . . . — 67, 1064 A sine quotidiano timore et tremore diem nostrum debemus transigere? — 67, 1119 B hoc enim ego cum grandi non solum timore sed etiam tremore cogitans. — An allen diesen Stellen folgt Cäsarius der Versio antiqua (s. Sabatier III, 819) „cum timore et tremore usw." sodass man zweifeln kann, ob der Text unserer Epistel nicht nach der Vulgata korrigiert ist, besonders da der Anfang des § Timentis und nicht Metuentis lautet.

§ 3 subripiente] wahrscheinlich ist subrepente zu lesen; vergl. 39, 2220, 2 B. P. 13 cum forte etiam capitalia nobis crimina et peccata subrepunt. — 39, 2207, 3 si peccata forte subrepserint. — 39, 2162, 6 aut nunquam vobis animarum vulnera ingerentur, aut si forte subrepserint. — 67, 1119 B ne vobis

ideo suggessi, ne forte subripiente diábolo faciátis[v]. § 4. Nos enim tale iudicium de vóbis habémus[t], ut magis nos credamus vestris orationibus adiuvári[v], et inter procellas vel tempestates huius saeculi ad portum verae felicitatis, supplicantibus vobis et Christo adiuvante crédimus perveníre[v]. § 5. Salutem vero uberrimam dicens precor ut me sanctis orationibus vestris Domino commendetis[v] et praesumptioni meae veniam tribuatis[v], adiuvante Domino nostro Jesu Christo, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat, Deus per omnia saécula saeculórum[v].

---

bulo N § 4 talem iuditium N talem iudicium 𝔖(𝔚)W talē iuditiū F talem fiduciam B de uos W orationibus uestris HT adiuuare N ut inter NB s(a)eculi huius N𝔖Gg𝔚WB possimus ad N𝔖g𝔚WB𝔅 possemus G ad portum usque felicitatis H ad portum uenire felicitatis Gg𝔚W ad portum pervenire 𝔅 § 5. uob χρō FN vobis adiuvante Domino nostro 𝔅B credimus FN[2] om. rell. — saluberrimā F in scis orationib: F dn̄o cōm͂d&is F rell. Christo p̄sūptione meę pro caritate ueniā F Mit tribuatis schliesst H supplicantibus uobis adiuuante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria 𝔖Gg𝔚W𝔅B in secula seculorum GgW Amen 𝔖Gg 𝔚W𝔅B Am. W.

---

vel aliqua peccata minuta subrepant. — 39, 2169, 3 etiamsi nobis aliqua, ut solet fieri, peccata subrepunt. — 39, 1764, 4 quantum possumus cum Dei adiutorio studeamus, ut ianuae cordis nostri semper aperiantur Christo et usque ad finem claudantur diabolo. — 67, 1129 A propter multiplices laqueos inimici, de quo dicitur: „cui sunt nomina mille, mille nocendi artes". — 39, 2240, 5 quia audivimus, quod aliquos viros vel mulieres ita diabolus circumveniat. — Vergl. noch Augustin II, 549[b] und VI, 366.

§ 4. Anfänglich wollte ich possimus beibehalten, vor inter mit N ut lesen und credimus mit den meisten Handschriften streichen. Aber auch an dieser Stelle bietet F das Richtige. credimus pervenire ergiebt den Rhythmus des cursus velox.

IV. Kritische Übersicht der Quellen
unserer Überlieferung von dem Leben und Wirken des Cäsarius von Arles.

A. Über die Inschriften C. I. L. XII no. 968. no. 969 s. oben Anm. 11). — Das am Ende des 9. Jahrhunderts*), nach Zerstörung des Grabmals durch die Saracenen (i. J. 738), gesetzte Epitaph ist nicht in monumentaler, sondern nur in handschriftlicher Überlieferung auf uns gekommen.

B. I) Bei den Schriftwerken, welche als Cäsariensische gedruckt sind, hat man diejenigen, welche unter seinem Namen handschriftlich überliefert sind, zu unterscheiden von solchen, welche ihm aus inneren Gründen zugeschrieben werden. Zu den ersteren gehören folgende:

1) Die Mönchsregel,

2) die Nonnenregel mit den verschiedenen Zusätzen (vergl. unten),

3) drei Briefe an Äbtissinnen und deren Nonnenklöster, ein Brief an Papst Symmachus, ein Brief an Ruricius, die epistola de humilitate, (die exhortatio ad tenendam vel custodiendam caritatem).

4) Eine grosse Anzahl von Predigten des Cäsarius. Mindestens 50 gehören nach hdschr. Überlieferung ihm an, während mindestens ebensoviel, wahrscheinlich aber eine doppelte Anzahl ihm aus innern Gründen zuzuschreiben sind.

a) Die i. J. 1669 von Stephan Baluzius aus dem cod. Reg. Paris. edierten 14 Homilieen. Sie sind sämtlich auch unter Augustins Namen überliefert und im Anhang zu den Predigten Augustins gedruckt.

Bal.		Aug. serm. app.	M. 39,		M. B. P. XXVII,
Bal. 1	=	Aug. serm. app. 269	M. 39, 2227	=	M. B. P. XXVII, 324
„ 2	=	„ „ „ 256	„ „ 2217	=	„ „ „ „ 325
„ 3	=	„ „ „ 259	„ „ 2224	=	„ „ „ „ 326
„ 4	=	„ „ „ 263	„ „ 2231	=	„ „ „ „ 327
„ 5	=	„ „ „ 294	„ „ 2308	=	„ „ „ „ 328
„ 6	=	„ „ „ 295	„ „ 2307	=	„ „ „ „ 329
„ 7	=	„ „ „ 273	„ „ 2256	=	„ „ „ „ 330
„ 8	=	„ „ „ 282	„ „ 2278	=	„ „ „ „ 332
„ 9	=	„ „ „ 274	„ „ 2259	=	„ „ „ „ 333
„ 10	=	„ „ „ 269	„ „ 2245	=	„ „ „ „ 334 und VIII, 861
„ 11	=	„ „ „ 296	„ „ 2310	=	„ „ „ XXVII, 335
„ 12	=	„ „ „ 264	„ „ 2233	=	„ „ „ „ 336
„ ·13	=	„ „ „ 68	„ „ 1875	=	„ „ „ „ 338
„ 14	=	„ „ „ 275	„ „ 2262	=	„ „ „ „ 339.

b) In einer grossen Zahl von Handschriften sind 12 (10) Klosterpredigten, überall in derselben Reihenfolge, unter dem Namen des Cäsarius überliefert.

I.	Aug. serm. app. 299	M. 39, 2317	M. B. P. VIII, 845
II.		M. 67, 1056	„ „ „ „ 846

*) Nach A. S. Boll. Aug. VI p. 64 B (= M. 67, 1284 D) ist es i. J. 878, nach dem Mscr. von Montmajour aber i. J. 883 verfasst. Die letztere Angabe scheint richtig, denn nur bei dieser stimmt die Indiction XV. — Gellert I, S. 48 ist das Versehen begegnet, das Epitaph als Schlussbestandteil der Vita zu betrachten, weil es bei Mabillon Ann. I p. 654 derselben angefügt ist. Genauere Nachrichten bei Villevieille p. 325 s.

III.		M. 67, 1059	M. P. B. VIII	847
IV.		M. 67, 1062	„ „ „ „	848
V.		M. 67, 1089 (1066)	„ „ „ „	850
VI.		M. 67, 1067	„ „ „ „	850
VII.			„ „ „ „	837
VIII.		M. 67, 1069	„ „ „ „	851
IX.			„ „ „ „	844
X.			„ „ „ „	855
XI.	Aug. serm. app. 228	M. 39, 2164 M. 88, 1071 (Holsten. cod. Reg. I, 497)	„ „ „ XXVII,	842
XII.	Aug. serm. app. 76	M. 39, 1892 M. 67, 1160	„ „ „ VIII, „ „ „ XXVII,	865 843

c) Ausserdem fanden die Mauriner Coustant und Blancpain folgende 21 Homilieen des appendix sermonum Augustini in den von ihnen benutzten Handschriften unter dem Namen des Cäsarius überliefert und schrieben sie diesem zu.

(serm. Aug. app. 56 (zweite Hälfte) M. 39, 1851.)

„ „ „ 69	M. 39,	1877		
„ „ „ 77	„ „	1895		
„ „ „ 83	„ „	1906		
„ „ 116	„ „	1975		
„ „ „ 173	„ „	2076	M. B. P. VIII,	855
„ „ „ 257	„ „	2219	„ „ „ „	832
„ „ „ 258	„ „	2221	„ „ „ „	833
„ „ „ 260	„ „	2226	„ „ „ „	836
„ „ „ 262	„ „	2229	„ „ „ „	819
„ „ „ 273	„ „	2256	„ „ „ XXVII,	830
„ „ „ 276	„ „	2264	„ „ „ VIII,	841
„ „ „ 283	„ „	2280	„ „ „ „	852
„ „ „ 286	„ „	2285	„ „ „ „	853
„ „ „ 288	„ „	2288	„ „ „ XXVII,	845
„ „ „ 299	„ „	2317	„ „ „ VIII,	845
„ „ „ 307	„ „	2334	„ „ „ „	843
„ „ „ 308	„ „	2336	„ „ „ „	828
„ „ „ 309	„ „	2338	„ „ „ „	835
„ „ „ 313	„ „	2344	„ „ „ „	829
„ „ „ 314	„ „	2347	„ „ „ „	843

Dazu kommt: (cod. Monac. lat. 12612) M. 67, 1082 M. B. P. VIII, 859.

d) Während wir uns in betreff der handschriftlichen Überlieferung der genannten 48 Predigten des Cäsarius auf sicherem Boden bewegen, ist dies mit denen, welche die editio princeps bietet, nicht der Fall. Sie führt den Titel: Caesarii Arelatensis episcopi homiliae XL a Gilberto Cognato Nozereno e tenebris in lucem reuocatae. His accesserunt Aelii Antonii Nebrissensis homiliae III Item, una Joannis Atrociani ad bonas litteras exhortatio. Basileae, per Henrichum Petri anno MDLVIII mense Maio. Cum gratia et priuilegio Caesaereae Maiestatis, 254 p. 8°. Von diesen 40 Homilieen befinden sich 24 unter den oben aufgezählten 48. Ausserdem erscheinen in der editio princeps noch folgende 16 Stücke:

(4)	serm. August. append. 272	M. 39, 2253	M. B. P. VIII,	830
(5)	„ „ „ 281	„ „ 2276	„ „ „ „	831
(8)	„ „ „ 301	„ „ 2321	„ „ „ „	834
(12)	„ „ „ 89	„ „ 1915	„ „ „ „	838

(13) serm. August. append. 303	M. 39 2324	M. P. B. VIII	839
(15) " " " 305	" " 2330	" " " "	842
(18) " " " 342	" " 2022	" " " "	820
(19)	M. 67, 1163	" " " "	860
(21) (vergl. M. 40, 1342)	M. 67, 1083	" " " "	860
(31)	M. 67, 1072	" " " "	854
(34)	M. 67, 1075 (vergl. M. 39, 589)	" " " "	856
(35) serm. August. append. 78	M. 39, 1897 (M. 67, 1075)	" " " "	857
(36)	M. 67, 1077	" " " "	857
(37)	M. 67, 1078	" " " "	858
(38)	M, 67, 1079	" " " "	858
(39)	M. 67, 1081	" " " "	859

Es ist fraglich, ob der Herausgeber sämtliche 16 Stücke in den Handschriften als Cäsariensisch bezeichnet fand, oder ob er einige von ihnen nur deshalb dem Arelatenser zuschrieb, weil er sie an demselben Orte mit den übrigen vorfand, sie etwa hinter denselben las. Gegen die Echtheit der Nummern 34—39 lassen sich schwerwiegende Bedenken geltend machen, und es ist auffallend, dass die verdächtigen Stücke gegen das Ende der Sammlung so dicht aufeinander folgen. Die Echtheit der früheren Nummern aber ist zweifellos. Die 4. Homilie der ed. princeps z. B. (= Aug. serm. app. 272) hängt mit dem handschriftl. vielfach als Cäsariensisch bezeugten Aug. serm. app. 273 so eng zusammen, dass beide ein Ganzes ausmachen (vergl. M. 39, 2255, 8 — 2256, 8 u. 1 mit not. b) ibd.). — Die 5. der ed. princ. stimmt so sehr mit der Vita Caes. I, 14 überein, dass man fragen muss, ob sie nicht dem Biographen als Quelle vorlag. Ebenso berührt sie sich auf das engste mit den Canones der Synode zu Agde, welche mindestens von Cäsarius revidiert, höchst wahrscheinlich aber von ihm abgefasst sind. — Die 8. der ed. princ. hat mit der Denkschrift des Cäsarius in Sachen des Contumeliosus die grösste Ähnlichkeit usw.

e) In dem unten S. 509 charakterisierten chronicon Lerinense des Vincentius Barrali finden sich, abgesehen von den genannten 64 Homilieen, folgende unter dem Namen des Cäsarius:

(11)	M. 67, 1154	M. B. P. VIII, 862
(14)	siehe in den Initia Caesariensia s. v.	Instruit nos atque hortatur
(15)	" " " " " " "	Fidelium exhortatores
(17)	" " " " " " "	Admonet nos per prophetiam
(18)	" " " " " " "	Ecce quam bonum.

Diese 5 Predigten resp. Predigt-Fragmente hat Barrali ohne Zweifel mit dem Namen des Cäsarius in Handschriften gefunden. In seiner Vorrede bemerkt der Lerinenser Mönch über sie nur so viel: „plus quam viginti dioeceses Gallicanas*), tum varia monasteria, ac eorum cartophilacia priscáque manuscripta, ubi me aliquid advenire sperabam, inquisivi, et quae Christo duce ad notitiam meam peruenere, haec scripta hic in unum congerere curaui, ut vel aliqualiter indagatoribus satisfactum foret." Ein Vergleich mit St. Gallener und Würzburger Handschriften zeigt, dass Barrali häufig sehr gute Lesarten bietet. Charakteristisch ist das Vor-

*) Andere als französische Handschriften hat Barrali offenbar nicht benutzt. Nicht bloss falsch, sondern auch unmöglich ist Gellerts Behauptung (II, S. 4), Barrali habe (i. J. 1613!) seine 18 Homilieen den 46 der Max. Bibl. Patr. VIII (i. J. 1677) entlehnt. Nebenbei bemerkt ist der Druckort dieses Sammelwerks nicht, wie Möller, KG. I, S. 22 angiebt, Leyden, sondern Lyon.

kommen südfranzösischer Provinzialismen; so besonders quare (car), bald = quia, bald im Inhaltssatz für quod gebraucht (vergl. Geyer, Beitr. zur Kenntn. des gall. Latein S. 10. S. 11 und Dietz, Gramm. d. rom. Spr.[4] S. 1009).

f) Ungefähr 70 Homilieen rühren also nach handschr. Überlieferung von Cäsarius her. Trotz J. A. Fabricius (Rivet) halte ich keine einzige von ihnen für eigentlich untergeschoben; aber das Mass der Urheberschaft des Arelatensers ist ein sehr verschiedenes. Für jeden einzelnen Fall ist dasselbe durch eine Spezialuntersuchung festzustellen.*) Auch in unzweifelhaft Cäsariensischen Stücken sind Entlehnungen aus der früheren Litteratur äusserst zahlreich. Originalität zeigt sich oft nur in der Kunst, das verschiedenartige Überlieferte zu verknüpfen, es anwendbar und fruchtbar zu machen. Damit hängt zusammen, dass viele Predigten auch unter anderen Namen überliefert sind. Das hat verschiedene Ursachen. Mehrfach hat Cäsarius ältere Predigten des Augustinus, Ambrosius, Faustus u. a. überarbeitet; oder er hat, in materialer Selbständigkeit, seine Reden nach früheren Vorbildern z. B. Effrem, gestaltet und demgemäss genannt. Sehr oft auch haben mittelalterliche Editoren den unbekannt gewordenen Namen des Arelatensers mit berühmteren, z. B. des Augustinus, vertauscht. Ein sehr häufiges Verfahren: gingen doch sogar Stücke des Pelagius unter dem Namen seines grossen Gegners! In einigen Fällen aber zeigt der Neben-Name an, dass ein Späterer die Predigt des Cäsarius neu herausgegeben hat.**) Damit war unter Umständen eine leichte Überarbeitung verbunden. (Bei Überarbeitung von Nonnenkloster-Predigten wurde z. B. die femininische Anrede in die masculinische verwandelt.) Wir dürfen uns dieselbe nicht als zu eingreifend vorstellen. Die folgenden Jahrhunderte sind so streng traditionalistisch, dass man i. a. viel lieber unpassend gewordenen Stoff mitschleppt, als dass man ihn ausschiede oder umgestaltete. (Vergl. Cruel über diesen Punkt.) Endlich sind aber einige Predigten unter dem Namen des Cäsarius überliefert, die zwar Cäsariensische Reminiscenzen enthalten, in der Hauptsache aber aus seiner Schule stammen und ihm aus Pietät beigelegt wurden. Zu ihnen gehört z. B. H. XVII, M. 67, 1079. (Weil in ihr Isidorus und Gregor d. Gr. citiert werden, liessen Trithemius u. a. den Cäsarius bis z. J. 670 leben!)

Nicht alle Predigten also, die in den Handschriften den Namen des Cäsarius tragen, haben Satz für Satz und Wort für Wort ihn zum Autor. Umgekehrt sind nun aber viele sehr originelle gallische Predigten unter denen des Augustin überliefert, die niemand anders als Cäsarius zum Verfasser haben können. Dies ist keineswegs ein blosses Geschmacksurteil, sondern folgende Kriterien kommen dabei in Betracht.

1) politisch-historische und antiquarische Gründe, z. B. bei der Belagerungspredigt aus d. J. 510;

2) wörtliche Übereinstimmungen mit den zahlreichen Canones der unter Vorsitz des Cäsarius abgehaltenen Synoden, mit Aussprüchen und Anordnungen, welche die Vita von ihm berichtet, mit den Schriften des Julianus Pomerius usw.;

3) dogmengeschichtliche Gründe, besonders in betreff der Gnadenlehre, des Fegefeuers und des Symbolums;

4) Denkart und Sprachgebrauch. Cäsarius hat eine ganz bestimmte Manier zu denken und zu sprechen, er liebt stereotype Wendungen und teilt die Neigung seiner Zeitgenossen, noch mehr sich selbst als andere auszuschreiben.

Nach diesen Kriterien haben Coustant und Blancpain 103 Homilieen des Appendix des Augustinus für Cäsariensisch erklärt. Casimir Oudin hat während

*) Die Mauriner haben hier gut vorgearbeitet. Interessant ist es, eine eingehende Vergleichung der nach origenistischen Vorlagen verfassten Cäsarius-Predigten mit dem Original anzustellen. Hier würde sie zu weit führen.

**) Einer der Editoren hiess Faustinus, ein anderer Sedatus.

der dreizehn Jahre[1], in welchen die beiden grossen Gelehrten an ihrer Ausgabe arbeiteten, viel mit ihnen verkehrt und die Cäsarius-Frage oft mit ihnen durchgesprochen.*) Er nahm daraus Veranlassung, selbst seine speziellen Studien diesem Gebiete zuzuwenden.**) Als Vorarbeit veröffentlichte er den Syllabus et ordo impressionis omnium sancti Caesarii Arelatensis archiepiscopi opusculorum et sermonum. Er kündigte u. a. eine textkritische Ausgabe der Vita an und führte die Homilieen des Cäsarius unter folgenden Rubriken auf:

1)	Homilieen über Texte aus dem A. T.		30
2)	Homilieen über Texte aus dem N. T.		16
3)	Festpredigten		37
4)	Busspredigten		13
5)	Predigten vom jüngsten Gericht		4
6)	Predigten über Glauben und gute Werke		6
7)	„ „	die Liebe	4
8)	„ „	die Feindesliebe	7
9)	„ „	das Almosen	9
10)	„ „	das Gebet	6
11)	„ „	das Verlangen Gottes Wort zu hören [u. über d. Zehnten]	8
12)	„ „	die Keuschheit	5
13)	„ „	die Trunksucht	2
14)	Die oratio in causa Contumeliosi		1
15)	Kirchenpredigten		2
16)	Über die Märtyrer		3
17)	Mönchspredigten		4
18)	Ascetica de moralibus diversis		1
			158

Oudin hat seinen Plan nicht ausgeführt. Er fand, als er aus dem Prämonstratenser-Orden ausgetreten war und sich in Holland der reformierten Kirche zugewandt hatte, keinen Verleger. († zu Leyden 1717, im 80. Lebensjahr.) Seine Arbeiten wurden von den Verfassern der hist. Lit. aufgenommen. Nach ihren Untersuchungen gehören von den Predigten des Anhangs zu Augustin 106 oder 107 dem Arelatenser an (H. l. III p. 200—213). Dazu kommen zehn in dem VIII. Bande der M. B. P. (H. l. III, p. 213—217), fünf aus Barrali und eine aus dem Sammelwerk des s. g. Eusebius Gallicanus. Die H. l. schreibt also dem Cäsarius 122—123 Predigten zu, betrachtet ferner 13 als zweifelhaft und 9 als „untergeschoben". [?] Ausserdem aber erklären sich die Verfasser für die Möglichkeit, dass in dem Sammelwerk des s. g. Eusebius Gallicanus noch mehrere Stücke dem Cäsarius zuzuschreiben seien.

In unserm Jahrhundert hat Joseph Fessler, Prof. am bischöfl. Seminar zu Brixen († 1872 als Bisch. von St. Pölten), eine Ausgabe der Schriften des Cäsarius vorbereitet. Auch dies Unternehmen ist nicht zur Ausführung gelangt. Das von

*) Oudin comment. de scriptor. eccles. antiqu. I (1722) p. 954 . . . ex quo Parisiis mansimus, ita nos singulari sua amicitia coluisse, ut me velut fratrem dilexerint, amplexi sint, nihilque non egerint, quo studium meum coeptosque a me labores paucos promoverent. — ibd. p. 955 (Thomam Blancpain et Petrum Coustant), ex quorum manibus emergentes Tomos atque ex recenti praelo madentes saepe vidimus. — Oudin verkehrte damals auch viel mit Mabillon und nahm an dessen Arbeiten teil.

**) Oudin ibd. p. 1345 . . . . Inde plurimam habui lucem ad promovendam omnium sancti Caesarii sermonum ac operum collectionem, cui ab annis aliquot insudabam. . . .

Fessler gesammelte Material befindet sich in den Händen der Benediktiner von Maredsous. Fessler nahm ca. 150 Homilieen als echt an (Patrol. II, 875). Seit Jahren bereitet Germain Morin eine neue Ausgabe vor, s. „Mes principes et ma méthode pour la future édition de S. Césaire par D. Germain Morin“(extrait de la Revue Bénédictine, février 1893). Abbaye de Maredsous 1893.

5) Als Werke des Cäsarius sind die Canones der von ihm geleiteten Konzilien anzusehen.

6) Das Pastoralschreiben cod. Ms. lat. Monac. 5515. — J—K no. 147 (M. 5, 165—168). — Martène ampl. coll. VII, 1 (M. 96, 1375—1380). J—K no. 2659 Mansi XIV, 889—898 (M. 115, 675—684). Appendix auctorum veterum am Schluss von Reginonis Prumiensis abbatis de ecclesiasticis disciplinis et religione christiana ed. Steph. Baluzius p. 602—606 (M. 132, 455). St. Udalrici Augustani episcopi sermo synodalis M. 135, 1070—1074. Ratherii episc. Veronensis Synodica ed. Ballerini M. 136, 558—564. — W. Wattenbach in N. A. VI, 192—194. P. Ewald ibd. S. 652 f. — G. Morin in Revue bénéd. 1892 p. 99 ff. — S. Bäumer N. A. XVIII (1893) S. 700.

II. Die Vita.

Die echte Vita des Cäsarius wurde zuerst ediert von Mabillon A. S. O. B. I, 637 ss., dann von Stilting A. S. Boll.

Beide Ausgaben weichen nur unwesentlich voneinander ab.

Die Überschrift in der Hdschr. von Montmaj. lautet: Incipit Prologus et vita Caesarii quam Domnus Cyprianus et beatissimus Firminus et Sanctus Viventius Episcopus (l. episcopi) et Presbyter Messianus et Diaconus Stephanus scripserunt. Diese Überschrift ist zurechtgemacht aus dem Schluss des ersten und dem Anfang des 2. Buches. Die Vita beginnt mit einer Widmung an die jüngere Cäsaria: Quia Reverenda nobis virgo Caesaria cum choro sodalium Monacharum tibi commisso petis a nobis, ut vitam et conversationem beatae memoriae sancti Caesarii institutoris vestri ab exordio repetentes comprehendere litteris debeamus; aggredi curabo, prout potero. Der Redende ist Cyprianus, Bischof von Toulon*), einer der älteren Schüler des Cäsarius, der schon 524 die Canones des 4. Konzils von Arles unterschrieb. Die letzte Unterzeichnung eines Konzils ist v. J. 541 (also vor dem Tode des Cäsarius). Er ist der Verfasser fast des ganzen 1. Buches der Vita. I, 40 (30) M. 67, 1020 C ruft er nach Beschreibung der Thätigkeit des Cäsarius bei der Leitung der bischöfl. Schule aus: Vae mihi misero Cypriano, qui tam tepidus in discendo exstiti! vergl. ibd. 43 (32) M. 67, 1022 A: Testis sum ego peccator. — Sein Bericht schliesst ibd. 44 (33) M. 67, 1022 C mit einem Kompliment an dieselbe Cäsaria, die am Anfang angeredet war. Die Lebensgeschichte des Cäsarius ist von ihm erzählt bis zum Bau des Nonnenklosters und der Kirche. Bis dahin hatte Cyprian in der Umgebung des Bischofs gelebt. — Der zweite Teil des 1. Buches reicht bis I, 47 (36) M. 67, 1023 C. Er hat Firminus, Bischof von Usez, zum Verfasser. Dieser war ein Bruder des berühmteren Ferreolus v. Usez, stammte aus einem der ersten Geschlechter Galliens und stand mit den schöngeistigen Kreisen Italiens in Verbindung († 553). Er benutzt c. 46 die Gelegenheit, seinen Vorredner Cyprianus herauszustreichen: „inter quos etiam sanctus Cyprianus Telonensis magnus et clarus enituit.“ Der von ihm verfasste Teil der Vita ist durch und durch tendenziös; die höchst wichtigen Nachrichten,

*) Hefele CG. II² S. 738. S. 739 Anm. 2 spricht wiederholt von einem Diakonen Cyprian als Biographen des Cäsarius und will ihn von dem Bischof Cyprian von Toulon unterscheiden, welcher Vita I, 46 (35) magnus et clarus genannt wird. Das Richtige hierüber hat schon Mabillon A. S. O. S. B. I, p. 636 observ. 2. — Der Biograph heisst ausdrücklich Bischof: Vita II, 1 M. 67, 1025 A.

welche er mitteilt, sind mit der grössten Vorsicht zu benutzen. — Der letzte Teil des 1. Buches ist von einem gew. Viventius oder Vincentius verfasst, von dem wir sonst nichts wissen.

Das 2. Buch giebt sich als Diktat des Presbyters Messianus und des Diakonen Stephanus. Die drei Verfasser des 1. Buches schreiben offenbar nicht in Arles (vergl. bes. I, 48 (37) M. 67, 1024 B C). Messianus und Stephanus sind Arelatenser Kleriker; sie berufen sich öfter auf Zeugen in der Stadt, II, 2 M. 67, 1025 C: Petri Diaconi, hujus Ecclesiae filia... (ibd. 3 (4) 1026 C) vivens hujus rei ipsa per se testis existit. ibd. 8 (9) 1029 A Haec paene omnis civitas novit. — 16 (15) 1033 (quem etiam subdiaconem in ipsa ecclesia vidi, und an vielen andern Stellen. Auch dieses 2. Buch enthält manche wertvolle Nachrichten, steht aber in jeder Beziehung tief unter dem ersten. Die Wundersucht überwuchert so sehr alle andern Interessen, dass wir von den wichtigsten Dingen nur beiläufig Nachrichten erhalten. Messianus hat übrigens ausserdem noch einen Bericht über eine Vision des Cäsarius geschrieben (Mabill. Annal. I, app. p. 688), und im Auftrag des Bischofs einen Brief an Papst Symmachus, der ihm wohl diktiert sein wird (ep. Arel. gen. ed. Gundl. no. 29, p. 42, l. 19: Datum petitorium ab Egidio abbate et a Messiano notario). Messianus und Stephanus scheinen das zweite Buch abwechselungsweise diktiert zu haben. Später ist dann das Ganze, wahrscheinlich von Cyprianus, redigiert. Der Redaktion gehören die rhetorischen Deklamationen an, z. B. II, 31 (33) M. 67, 1040 A. Welche Erzählung von dem einen oder von dem andern herrührt, lässt sich nicht mehr ausmachen, ist auch unerheblich. Beide waren Augenzeugen, die überall Wunder zu sehen meinten; das von ihnen beiläufig Bemerkte hat allemal den meisten Wert. Unter den fünf Biographen des Cäsarius haben nur Cyprian und Firminus schriftstellerisches Talent, und nur bei Cyprian ist dies Talent einigermassen bedeutend. Er hat auch noch ein gewisses Mass von Verständnis für die Zustände des fünften Jahrhunderts. Bei seinen jüngeren Mitarbeitern findet sich keine Spur davon. Als Quellen werden erwähnt: 1) Praef. 1. M. 67, 1001 B Cäsarius selbst. Et multa quidem ipsius beatissimi domni nobis ratione (l. relatione) comperta. 2) Augenzeugenschaft ibd. multa a nobis ipsis visa vergl. II, 15 (14) M. 67, 1032 C oculis meis vidi. 1008 C u. s. 3) Der Diener, welcher Cäsarius auf der Flucht nach Lérins begleitete I, 5 (1003 B). 4) Ein Gewährsmann in Bordeaux I, 17 (12) 1009 B. 5) Der Patricius Liberius II, 8 (9) 1029 A: quae dicimus magnificentissimo viro ipso referente. 6) Verschiedene Ungenannte, z. B. 1036 A: Retulit etiam nobis nuper quidam presbyter usw. — Wichtig ist auch, dass Cyprianus offenbar die älteren Mönche des Arelatenser Mönchsklosters befragt hat, I, 11 (8) 1006 A, und dass Messianus den Bischof auf der italienischen Reise begleitete 1, 28 (20) 1015 C. Von schriftlichen Quellen sind Predigten des Arelatensers benutzt. Auf Führung von Tagebüchern begegnet nirgends ein Hinweis.

Für die Abfassungszeit der Vita kommt besonders die Stelle I, 24 (17) M. 67, 1013 B in Betracht: „Sic deinde a Wisigothis ad Ostrogothorum devoluta est (scil. Arelatensium civitas) regnum. Sic hodieque in Christi nomine gloriosissimi Regis Childeberti subditur ditioni. — (Ähnlich II, 32 (34) M. 67 1040 B C.) König Childebert I. † 558. Hiernach bestimmt sich auch der terminus ante quem non. Weil nämlich das erste Buch bis z. J. 530 reicht, könnte man auf den Gedanken kommen, es sei um diese Zeit verfasst und später fortgesetzt. So Rice Jones S W I, 756 Cyprianus was a disciple of St. Caesarius of Arles, whose life he wrote in the year 530. Dem widerspricht, dass Arles erst 537 an Childebert I. kam (Longnon Géogr. p. 434). Übrigens gehören Buch I und II eng zusammen und sind hintereinander, nach dem Tode des Cäsarius, geschrieben. Cyprian erscheint während der Abfassung des 2. Buchs noch am Leben. Da die 34. Unterschrift des am 28. Okt. 549 abgehaltenen 5. Konzils zu Orléans lautet:

Palladius [in Christi nomine] episcopus ecclesiae Telonensis subscripsi, so muss Cyprian damals nicht mehr amLeben gewesen sein. Die Vita ist also spätestens sieben Jahre nach dem Tode des Cäsarius verfasst.

Die Echtheit der Vita ist nie beanstandet worden. Namentlich der von Cyprian stammende Teil ist eine wichtige Geschichtsquelle. Ein Zeugnis dafür, dass die beiden Bücher schon i. J. 588 gelesen wurden, giebt Baudoniviae vita S. Radegundis A. S. O. S. B. I, 315. Dort wird eine längere Stelle, Vita Caes. II, 24 und 25 M. 67, 1036 D 1037 A mit sehr geringen Abweichungen wörtlich wiederholt.

III. Briefe von Zeitgenossen an Cäsarius: 1) der Päpste Symmachus, Hormisdas, Felix IV, Bonifatius II, Johannes II, Agapitus I. und Vigilius; 2) ein Brief des Avitus von Vienne; 3) ein Brief des Ruricius von Limoges; 4) ein Brief des Ennodius von Pavia.

IV. Eine Reihe ven Zeugnissen seiner Schüler oder Jüngerinnen, sowie später Lebender, wie der h. Radegunde, des Venantius Fortunatus, des Gregor von Tours usw. Ausser den oben in den Anmerkungen besprochenen Stellen gehören hierher: die Dicta Caesariae in der Concordia regular. auct. S. Benedicto Anianae abbate ed. Menardus (1638) p. 397—400.

V. Eine heillose Verwirrung ist seit Baronius und Joh. Gerh. Vossius († 1649) durch ein apokryphes Stück in dem biographischen Werk des Gennadius von Massilia angerichtet worden. Obgleich längst bewiesen ist, dass die betreffende Partie von Unrichtigkeiten wimmelt, operiert man doch noch allgemein mit Nachrichten, welche nur in dieser schlechten Quelle bezeugt sind. Das Stück lautet (M. 58, 1110 B. 1111 A) Caesarius Arelatensis urbis episcopus, vir sanctitate et virtutibus celeber, scripsit egregia et grata et valde monachis necessaria opuscula. De Gratia quoque et Libero Arbitrio edidit testimonia, divinarum Scripturarum et sanctorum Patrum judiciis munita, ubi docet, hominem nihil de proprio agere boni posse, nisi eum divina gratia praevenerit. Quod opus etiam papa Felix per suam epistolam roboravit et latius promulgavit. Floruit hic eo tempore quo et Faustus, Anastasio rem publicam administrante. Dass hier eine Interpolation*) vorliegt, ergiebt sich aus folgenden Gründen: 1) Gennadius hat seinen catalogus de viris illustribus um d. J. 495 geschrieben. Keine einzige Nachricht über ein Ereignis des 6. Jahrhunderts findet sich in dem Werk. Dies Kapitel aber spricht von Cäsarius als einem Gestorbenen, ist also nach d. J. 542 verfasst. 2) Gennadius ist strenger Synergist, heftiger Gegner des Augustin und Prosper. (Unten wird gezeigt werden, dass alle anders lautenden Aussprüche, welche sich nach Nirschl u. a. in dem dogmatischen Hauptwerk des Massilienser finden sollen, garnicht darinstehen.) Im vorigen Kapitel hat Gennadius das Werk des Faustus de gratia et libero arbitrio ein opus egregium genannt. Unmöglich kann hier derselbe Verfasser die Gnadenlehre des Cäsarius, welche der des Rejensers direkt widerspricht, loben und empfehlen. Aber das Stück ist nicht nur unecht, sondern auch von einem höchst unwissenden Schriftsteller fabriziert. Er behandelt Faustus und den

*) In der neuesten Ausgabe des Catalogus von Herding ist das Cäsarius-Kapitel weggelassen. Vergl. p. 69 n. ad lin. 22: post Faustum Norimbergensis [s. XIV] caput continet, quod in aliis deest: de Caesario Arelatensi. Leider wiegt diese Angabe nicht viel, denn die Herdingsche Ausgabe ist liederlich gearbeitet. Der cod. Vatic. n. 2077 s. VII hat das Stück allerdings nicht, ebenso fehlt es im Veronensis n. XXII s. VII (VIII?), aber es steht im Parisiensis (Corbeiensis) 12161 s. VII (vergl. E. Jungmann Quaest. Gennad. p. 10). — J. G. Vossius hat noch die Echtheit verteidigt, ist aber von Norisius widerlegt. — J. A. Fabricius: „Hoc caput in plerisque Gennadii codicibus desideratur, et Gennadio additum ab alio fuit." — Übrigens ist auch das Faustus-Kapitel tendenziös überarbeitet, wie die LA des cod. Veronensis zeigt. Vergl. Wiggers Aug. u. Pel. II, S. 233.

„Bischof" Cäsarius als Zeitgenossen. Als der letztere Bischof wurde, war der erstere gestorben, und als der erstere „blühte", war Cäsarius ein kleines Kind. Die Blütezeit des Arelatensers fällt ferner vorzugsweise in die Regierungszeit der Kaiser Justinus und des Justinian, unter Kaiser Anastasius beginnt sie erst. Man gewinnt den Eindruck, dass der Interpolator in der Absicht, Gennadius als Verfasser seines Kapitels erscheinen zu lassen, den Cäsarius möglichst weit zeitlich hinaufzurücken suchte. Über seine Tendenz kann kein Zweifel sein: schon die Stellung hinter dem Faustus-Abschnitt deutet sie an. Der Augustinisch gesinnte Kardinal Norisius bemerkt über den Cäsarius-Artikel: additus videtur a pio quidem sed parum erudito homine, quasi voluerit Caesarium Fausto veluti veneno antidotum de proximo apponere (p. 329). Lassen wir die pietas dahingestellt, — mit der parva eruditio hat es volle Richtigkeit. Der Interpolator hat zum Zweck seiner Fälschung keinerlei Forschungen angestellt, sondern frischweg niedergeschrieben, was ihm in die Feder kam, wenn es nur dazu diente, dem Lobe des Faustus im vorhergehenden Abschnitt ein Gegengewicht beizuhängen. Er muss einerseits zeitlich und räumlich dem Wirkungskreis des Cäsarius fern genug gestanden haben, um die zahlreichen chronologischen Schnitzer begehen zu können. Anderseits hat er doch offenbar den Arelatenser viel nennen hören. Ein wirklich unterrichteter Mann würde ein Kapitel über Fulgentius oder die Scythenmönche eingeschoben haben. War aber der Fälscher Nordfranzose (worauf die Überlieferung des cod. Corbeiensis hinweist), so waren ihm die Schriften dieser Männer unbekannt geblieben. Von Cäsarius aber erhielt sich in diesen Gegenden noch in der Zeit Dagoberts I. († 638) manche Kunde, und Eligius von Noyon († 659) frischte sein Andenken auf. Die Verbindung der fränkischen Kirche mit Rom war locker; man kann sich nicht wundern, wenn einem ca. 600 schreibenden Neustrier (oder Austrasier) die Päpste der früheren Zeit durcheinandergehen. Hingegen war eine gewisse Kenntnis der Beschlüsse früherer gallischer Konzilien im Klerus verbreitet. Cäsarius hatte die Canones von Orange „de gratia et libero arbitrio" (conc. Ar. II praef. Bruns II, 176) redigiert und sich zur Bekräftigung seiner Lehre auf sanctarum scripturarum testimonia (Bruns II, p. 182 med.) sowie auf antiquorum patrum definitiones (ibd. p. 181 s. f.) berufen. Der Papst Bonifatius II. hatte diese Synodalbeschlüsse bestätigt und den Bischof von Arles beauftragt, für diese katholische Lehre zu wirken (Mansi VIII, 737 A). Daraus macht der Interpolator: Caesarius de gratia quoque et libero arbitrio edidit testimonia, divinarum scripturarum et sanctorum patrum iudiciis munita . . . Quod opus etiam papa Felix per suam epistolam roboravit et in latius promulgavit. Es liegt hier also keine Nachricht über ein verloren gegangenes Buch vor, dem Cäsarius absichtlich einen an das Werk des Faustus erinnernden Titel gegeben hätte (so Norisius p. 326). Auch hat die um d. J. 513 von Ennodius dem Cäsarius brieflich geäusserte Schmeichelei: Tibi debet quicunque ille scriptorum maximus (Augustin), quod eum dote elocutionis amplificas", welche Norisius p. 327 herbeizieht, nicht das mindeste mit dem Bericht des [Gennadius] zu thun. — Im wesentlichen richtig urteilt der Jesuit Stilting, obgleich dieser immer noch dem Zeugnis des Apokryphons zu hohen Wert beilegt (A. S. Boll. Aug. VI p. 57) vergl. Krusch in der praef. s. Faustus-Ausgabe p. LIX. — J—K. No. 876 ist mit einem Unechtheits-Kreuz zu versehen.

V. Die Nonnenregel des Cäsarius.

Die Nonnenregel des Cäsarius, wie sie in den Drucken vorliegt, zerfällt in drei Teile, die zu verschiedenen Zeiten verfasst sind: in die eigentliche Regel (im Folgenden mit R bezeichnet) M. 67, 1107 B—1116 C, in die Recapitulatio (= P), ebenda bis 1120 A, und den Appendix (ebenda bis 1120 D, vollständiger in A. S. Boll. Jan. I p. 735 s.) (= D). Dazu kommt noch ein unechtes Anhängsel, M. 67, 1121 A bis D (= B).

Diese Sachlage ist bereits im Jahre 1665 von dem Oratorianer Carolus Le Cointe in den Annales ecclesiastici Francorum klargestellt. Das genannte Werk wird überall citiert, aber, wie es scheint, wenig gelesen. Heutzutage genügt jene Arbeit freilich nicht mehr, weil manche Voraussetzungen sich inzwischen als unhistorisch herausgestellt haben. Aber auf dem Fundament, welches der gelehrte Oratorianer mit umständlicher Gründlichkeit gelegt hat, lässt sich weiter bauen, während die neueren Kombinationen mir in der Luft zu schweben scheinen.

Die Frage nach der Echtheit von B ist für die Geschichte des occidentalischen Mönchtums nicht unwichtig. Hat Cäsarius selbst es angefügt, so ist eine Benutzung der Benediktiner-Regel durch ihn erwiesen. Dann wird man auch alle sachlichen Übereinstimmungen in den früheren Partieen aus litterarischer Abhängigkeit erklären. Es lässt sich denken, dass in dem Benediktiner-Orden eine gewisse Neigung vorhanden ist, in majorem Sancti Benedicti gloriam ein derartiges Verhältnis zu befürworten. In der That haben die Mauriner, deren Verdienste um die Cäsarius-Forschung sonst unschätzbar sind, an diesem Punkt eine Verwirrung angerichtet, die bis heute fortdauert. 1661 hatte das opus posthumum des Holstenius erklärt: Postrema haec duo capitula non sunt S. Caesarii, sed postea ab alio ad Recapitulationem adjecta videntur ex Regula S. Benedicti. Vier Jahre später stimmte Le Cointe dem zu. Aber im 18. Jahrhundert (das Jahr vermag ich nicht anzugeben, da mir nur ein 1866 erschienener Neudruck vorliegt) führten die Verfasser der Histoire litér. de la France mehr advokatorisch als wissenschaftlich aus: Der Zusatz aus der Benediktiner-Regel stamme wahrscheinlich von Cäsarius selbst, da sich auch in den früheren Teilen der Nonnenregel formelle und sachliche Übereinstimmungen fänden. Il est au reste fort plausible, que saint Césaire ait pû voir la Regle de saint Benoît, et s'en servir pour la sienne; puisqu'il la retoucha peu d'années avant sa mort, et qu'il y fit l'addition dont a parlé. In einem alten Mscr. Augustodunense lese man, Cäsarius habe den 22. Juni 534 die letzte Hand an sein Werk gelegt. Damals sei sicher die Benediktiner-Regel nicht allein geschrieben, sondern sogar schon verbreitet gewesen.

Dies ist der Inhalt der Ausführungen der Hist. lit. de la France (III, p. 219 s.). Das festzustellen ist um so notwendiger, da den Abbé Villevieille sein frommer Eifer für seine Helden verhindert hat, zu lesen was dasteht. Man vergleiche die angeführten Worte mit seiner Behauptung (Hist. de St. Césaire p. 136 n. 3): Les auteurs de l'Histoire littéraire, tome III, ont comparé la règle de S. Césaire avec celle de S. Benoit . . . . . . Comme S. Benoit est postérieur de quelques années à S. Césaire, ils croient que le moine de Subiaco avait lu la règle de l'évêque d'Arles et s'en était inspiré. [!]

Bei G. Grützmacher (die Bedeutung Benedikts v. Nursia und s. Regel in der Geschichte des Mönchtums Berlin 1892) sieht man sich nach einer Äusserung über diese Fragen vergeblich um, welche doch seinem Thema nahe genug lagen. Zwar vergleicht er S. 46. 47 die Regeln des Benedikt und des Cäsarius, aber er hat nur die Mönchsregel des letzteren im Auge. Die Nonnenregel scheint ausserhalb

des Plans seiner Arbeit gelegen zu haben, weil er sich vorgenommen hatte, die Bedeutung Benedikts nur für das Mönchstum, und nicht etwa auch für das Nonnentum zu behandeln. Er schliesst das weibliche Geschlecht so streng von seiner Betrachtung aus, dass er immer nur von der Regel des Cäsarius spricht.

Mit mehr Sorgfalt hat B. F. Gellert das Verhältnis der Klosterordnungen des Cäsarius zu der Benediktiner-Regel behandelt. Er nimmt an, der Arelatenser selbst habe die Kapitel 31 und 66 der letztern wörtlich in seine Nonnenregel herübergenommen, „nur dass Cäsarius statt cellarius ‚cellaria' schreiben musste" Gellert, Cäsarius v. Arelate II (1898) S. 24 med. Der Leipziger Gelehrte nimmt ferner an, dass die sonstigen Übereinstimmungen zwischen der Nonnenregel und der Ordnung Benedikts sich durch eine Benutzung der letzteren von seiten des Cäsarius erkläre. Dies Verhältnis, und nicht etwa das umgekehrte, sei anzunehmen, da viele der entlehnten Bestimmungen solche seien, die in der Mönchsregel des Cäsarius vermisst, in der Benedikts aber genau aufgeführt und behandelt würden.

Bleiben wir zunächst bei B stehen, und besprechen wir dann die übrigen Ähnlichkeiten in R, P und D.

Gegen die Ursprünglichkeit desselben, für die Annahme von Holsten und Le Cointe, sprechen folgende Gründe, welche anzuführen die beiden genannten Gelehrten unterlassen haben, weil ihre These damals noch nicht bestritten wurde.

1) B fehlt in wichtigen Handschriften. Liest man die Hist. lit. und B. F. Gellert, so sollte man meinen, das Mskr. von Autun bezeuge das Jahr 534 als Entstehungszeit für P, D und B. Das ist aber nicht der Fall. Die Mitteilungen über diese Handschrift stammen aus Martène anecd. I p. 4f. Aus einem Vergleich der dortigen Angaben mit A. S. Boll. Jan. 1 p. 736 B a. E. geht hervor, dass diese Zeitangabe nicht hinter dem Schluss stand, den wir M. 67, 1121 D lesen, sondern hinter den Worten fieri non permittant M. 67, 1120 D. Mit andern Worten: B steht so wenig in jener alten Handschrift, wie in dem Codex, welchen Bolland benutzte. Und doch ist der letztere zwar nicht fehlerfrei, aber weit vollständiger (und in vielen Punkten zuverlässiger), als die von Holsten benutzte Handschrift.

2) Die Stellung von B am Schluss des Ganzen ist höchst verdächtig. Sie erklärt sich auf das einfachste als Zusatz von fremder Hand, hingegen lässt sich schwer denken, dass Cäsarius selbst, als er mit der Nonnenregel zu Ende war, das Bedürfnis fühlte, zwei lange Passagen über zwei immerhin untergeordnete Ämter wörtlich aus einer andern Regel abzuschreiben und mit Amen zu schliessen.

3) Die Art der Benutzung entspricht nicht der litterarischen Eigenart des Cäsarius. Gewiss schreibt er sich selbst und andere vielfach aus, aber in solchen Fällen ändert er zugleich Ausdrücke, flicht Ermahnungen ein, beruft sich auf Bibelsprüche usw. So macht er es auch in R mit Augustins Brief an die Nonnen.

4) In R, P, D und überhaupt in den echten Schriften des Cäsarius lässt sich nicht eine einzige Halbzeile aufweisen, die wörtlich aus der Benediktiner-Regel übernommen wäre; daher scheint es schwer glaublich, dass Cäsarius am Schluss 44 Halbzeilen wörtlich abschreibt.

5) Da Cäsarius selbst zu Lérins als cellarius funktioniert hatte, ist es unwahrscheinlich, dass er Vorschriften über die Führung gerade dieses Amts aus einer fremden Regel ohne jede Abänderung übernommen haben sollte.

6) Aurelianus von Arles, der Nachfolger des Cäsarius, schliesst sich in seiner Nonnenregel (Holsten-Brockie I, 370—374) auf das engste an die Vorschriften des Cäsarius an, sodass der bei ihm sich findende Wortlaut textkritisch für die Form derselben verwertet wird. Aber nicht die mindeste Spur ist dort zu entdecken, dass B benutzt sei.

7) Auch das spricht dagegen, dass Cäsarius selbst die beiden Kapitel aus der Benediktiner-Regel herübergenommen habe, dass die Thürhüterin bei ihm stets

posticiaria heisst (vergl. Le Cointe p. 478), die Form portanaria sich bei ihm nirgends findet. Auch nennt er die Verwalterin des Weinkellers canavaria, nicht cellaria.

Aus den angeführten Gründen erscheint es unmöglich, dass B von Cäsarius selbst herrührt. Wie verhalten sich nun aber R, P und D zur Benediktiner-Regel?

Hier sind zuvor einige chronologische Bemerkungen einzuschalten. Es wird allgemein angenommen, dass R um das Jahr 512 verfasst ist. P beginnt nämlich mit den Worten: Cum Deo propitio in exordio institutionis monasterii vobis regulam fecerimus . . ., und es scheint nichts der Annahme entgegenzustehen, dass wir in R die ursprüngliche Form vor uns haben, die bei der Klostergründung i. J. 512 gebildet wurde. Halten wir zunächst daran fest, so ist klar, dass von einer Einwirkung der Benediktiner-Regel auf R wohl nicht die Rede sein kann. „Bewiesen" freilich (wie Gellert meint) ist es keineswegs, dass die Benediktiner-Regel aus dem J. 529 stammt, vielmehr hat G. Grützmacher dargethan, dass dieses von Mabillon gefundene Datum der Kritik nicht stichhält. Jedenfalls müssten aber die zwingendsten Gründe vorliegen, wenn wir annehmen sollten, schon damals hätte ein Schriftwerk, dessen Existenz zum erstenmal durch Gregor d. Gr. bezeugt wird, auf die Klosterordnung eines Mannes eingewirkt, der von Jugend auf inmitten der asketischen Traditionen seiner Heimat gestanden hatte. Trotzdem will Gellert (im Widerspruch mit seinen eigenen chronologischen Ansätzen) in der Einrichtung des einjährigen Noviziats R c. 3 einen Einfluss der Benediktiner-Regel sehen, weil er in der Mönchsregel noch nichts von einem Noviziat wisse.

Für die richtige Beurteilung der Nonnenregel ist es von Wichtigkeit, zwischen P und D zu scheiden. Den Zweck, welcher durch P erreicht werden sollte, giebt Cäsarius selbst deutlich an: licet credam, quod ea quae superius scripta sunt, sancta pietas vestra et semper memoriter teneat et . . . . . feliciter implere contendat, tamen, ut ea quae constituimus sancto cordi vestro tenacius valeant inhaerere, istam parvulam Recapitulationem, quam manu mea scripsi, fieri volumus etc. (Holst.-Br. I p. 360b M. 67, 1117 B). Dazu passt der Eingang des Kultusstückes in D möglichst schlecht: Ordinem etiam, quomodo psallere debeatis in hoc libello iudicavimus inserendum (A. S. Boll. Jan. I p. 735b), ebenso steht es mit M. 67, 1120 B Ordinem etiam convivii huic regulae inserendum esse credidimus. Nicht Einfügen und Erweitern, sondern die Hauptsachen eindringlich und unverbrüchlich einschärfen ist der Zweck des Schriftstücks. Es scheint undenkbar, dass ein so bewusst und so glücklich auf den rhetorischen Effekt hinarbeitender Schriftsteller wie Cäsarius nach einer feierlichen Bezeugung, das Gesagte sei sein letzter endgültiger Wille, die mit einem Amen schliesst, noch einmal von vorne anfange mit allerlei Einzelvorschriften. Jeder Leser, der die Schreibart des Cäsarius kennt, muss den bestimmten Eindruck gewinnen, dass mit c. XIV H. die Recapitulatio abschliesst. Man vergleiche nur das Ende dieses Kapitels mit dem Schluss echter Cäsariensischer Predigten. P schliesst ab: Sed credimus de Dei misericordia (als phrasis Caesarii usitata von den Benediktinern nachgewiesen M. 39, 2078 n [b]) quod dum et vos sanctae spiritualiter (lies: sancte et spiritualiter) agitis, et eas quae negligentes sunt cum vera charitate corrigitis, feliciter ac pariter ad aeterna praemia veniatis, praestante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et imperium in saecula saeculorum. Amen. Hiermit vergleiche man: M. 39, 2221, 4. B. P. 13. Si enim haec fideliter agimus, ante tribunal aeterni Iudicis non damnationis sententiam suscepturi, sed aeternis praemiis remunerandi cum gaudio et exsultatione feliciter veniemus: adiuvante Domino nostro Jesu Christo, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. — M. 39, 2078, 4. B. P. 37. ut vobis Deus et in hoc saeculo sanitatem corporum, ubertatem fructuum et peccatorum indulgentiam tribuat, et in futuro ad aeterna praemia feliciter pervenire concedat . . . . prae-

stante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et imperium in saecula saeculorum. Amen. — M. 39, 2319, 4. B. P. 26. Barr. 1. Credimus tamen de Dei misericordia, quod . . . ita vobis audiendi desiderium praestare dignabitur, ut . . . ad aeterna valeatis praemia pervenire: praestante Domino nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. — M. 39, 2227, 3. B. P. 17. Si enim haec fideliter et diligenter attendimus, ... ad praemia aeterna possumus feliciter pervenire: adiuvante Domino nostro, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. Vergl. M. 39, 1803, 4. — M. 39, 1975, 5. Sicher haben ursprünglich die meisten oder alle Predigten des Cäsarius so oder ähnlich geschlossen; die Abschreiber haben häufig den Schluss weggelassen, oder vielmehr als formelhaft geworden dem Vorleser zur Ergänzung aus dem Gedächtnis überlassen, wie man noch aus den St. Gallener und Würzburger Handschriften nachweisen kann. Wir haben also P und D zu trennen. Sie sind zu verschiedenen Zeiten entstanden und erst später zusammengefügt.

In D finden sich gar keine Anklänge an die Benediktiner-Regel, wohl aber mancherlei Abweichungen. So verbietet Benedikt den Gesunden nur den Genuss des Fleisches vierfüssiger Tiere (c. 39), Cäsarius untersagt ihnen jeden Fleischgenuss (P 17). Die Fastenordnung ist eine ganz andere (P 15 vergl. mit reg. Ben. c. 49), ebenso weichen die Vorschriften über das Mass der Getränke ab (P 16 vergl. mit reg. Ben. c. 39). Die hymnologische Kultus-Ordnung vollends hat Cäsarius, wie er selbst sagt, grossenteils der Lerinenser Klosterordnung entlehnt (A. S. Boll. Jan. I p. 735 b). Die von ihm vorgenommenen Abänderungen stammen augenscheinlich nicht aus der Benediktiner-Regel.

So bleiben also noch die Übereinstimmungen in R und P. Da diese mehr sachlicher als formaler Art sind, werden wir zunächst zu fragen haben, ob sie sich nicht etwa aus einer von Cäsarius und Benedikt gemeinsam benutzten Quelle erklären. Am nächsten liegt es, an den Gallier Cassian zu denken. Anfang und Schluss der Benediktiner-Regel beweisen, dass ihr Verfasser die Schriften desselben schätzte. Im Schlusskapitel (73) empfiehlt derselbe ausser seiner Regel und der Bibel noch andere Schriften: Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum? Nec non et Collationes Patrum et Instituta et Vitae eorum, . . . quid aliud sunt, nisi bene viventium et obedientium monachorum, instrumenta virtutum? Hier werden also die Collationen und Institutionen Cassians angepriesen (vergl. Grützmacher a. a. O. S. 10). Das erste Kapitel der Benediktiner-Regel aber, mit der Überschrift de generibus monachorum ist nichts anderes, als eine Überarbeitung der ersten acht Kapitel der 18. Conlatio des Cassian, welche zwar die Überschrift führt De tribus generibus monachorum, deren achtes Kapitel aber mit den Worten beginnt: Sane est etiam aliud quartum genus etc. Übereinstimmend beginnt der Text der Regel Benedikts Monachorum quatuor esse genera manifestum est. Dass Cäsarius von Arles die Schriften Cassians gekannt hat, ist selbstverständlich. Unter den Beschlüssen von Orange sind freilich mehrere direkt gegen Cassianische Lehren gerichtet. Aber wenn er sich sogar bei Faustus nicht abhalten liess, trotz der starken dogmatischen Abweichungen dessen Schriften zu benutzen, so konnte dies dem weit milderen Cassian gegenüber erst recht unbedenklich geschehen. In seiner Mönchsregel freilich konnten wir keine Entlehnungen aus den letzteren finden; in der Nonnenregel aber sind sie ganz offenbar. Vor allen Dingen stammt die Einrichtung der einjährigen Probezeit daher. In untergeordneten Punkten weicht Cäsarius von den Vorschriften des Massilienses ab; aber schon der sprachliche Ausdruck verrät die litterarische Abhängigkeit.

Cassian Inst. IV, 7 ed. Petsch. p. 52:	Caesarii reg. mon. c. 3:
Cum igitur quis susceptus et hac perseuerantia qua diximus conpro-	Ei ergo, quae Deo inspirante convertitur, non licebit statim habitum re-

batus (l. 23: multis siquidem experimentis edocti tradunt monachum) ... non statim congregationi fratrum commisceri permittitur, sed deputatur seniori .... cumque ibidem integro anno deseruiens etc.	ligionis assumere, nisi antea in multis experimentis fuerit voluntas illius approbata: sed uni ex senioribus tradita annum integrum in eo quo venit habitu perseveret.

Nun vergleiche man andrerseits die Vorschriften des Benedikt von Nursia über die Probezeit mit denen Cassians. Die sachliche Übereinstimmung ist viel grösser, die formelle etwas geringer, als zwischen Cäsarius und Cassian.

Cass. Inst. IV, 3:	Regula Benedicti c. 58:
.. ambiens quis ... non ante prorsus admittitur, quam ... pro foribus excubans indicium perseuerantiae ... ac patientiae demonstrauerit. c. 7 p. 52.. sed deputatur seniori, qui ... habet curam peregrinorum atque aduenientium deputatam eisque omnem diligentiam susceptionis et humanitatis inpendit ... c. 3 cumque omnium praetereuntium fratrum genibus prouolutus .... c. 5 ... iamque opibus sustentandum non saeculi arte quaesitis nec de infidelitate pristina reseruatis ... in concilio fratrum ... exuatur propriis ac per manus abbatis induatur monasterii uestimentis .... c. 6 Illa uero quae deposuit uestimenta oeconomo consignata tamdiu reseruantur etc. ...... exuentes eum monasterii, quibus indutus erat uestimentis ... depellunt.	... Ergo si veniens perseveraverit pulsans et illatas sibi iniurias ... visus fuerit patienter portare .. annuatur ei ingressus et sit in cella hospitum paucis diebus. .... Et senior eis talis deputetur, qui aptus sit ad lucrandas animas, qui super eos omnino curiose intendat .... Tunc ille frater novitius prosternatur singulorum pedibus ut orent pro eo ... Res si quas habet. ..... eroget prius pauperibus .... nihil sibi reservans ex omnibus .... Mox ergo in Oratorio exuatur rebus propriis quibus vestitus est, et induatur rebus monasterii. Illa autem vestimenta, quibus exutus est, reponantur in vestiario conservanda, ut, si aliquando suadenti diabolo consenserit, ut egrediatur de monasterio, quod absit, tunc exutus rebus monasterii proiciatur.

Durch diese Zusammenstellung wird bewiesen, dass Cäsarius und Benedikt beide dieselbe Quelle in verschiedener Weise benutzen. Vergleichen wir sachlich die Bestimmungen des Cäsarius und des Benedikt über die Probezeit! Der letztere steigert das legislatorische Element in den Ausführungen Cassians, der erstere schwächt es eher ab. Von dem schriftlich fixierten Gelöbnis der stabilitas, conversio morum und obedientia finden wir bei Cäsarius nichts. Ebenso fehlen die Stufen des Noviziats von 2, 6 und 4 Monaten. Es fehlt der formelle Rezeptionsakt. Der Äbtissin ist c. 3 a. E. eine weit grössere Machtvollkommenheit eingeräumt, als dem Abt bei Benedikt. Bei dem letzteren herrscht das Gesetz, bei Cäsarius die Persönlichkeit. Diese tief innerliche Differenz zeigt sich da, wo beide gleichmässig von Cassian abweichen, in der verschiedenen Motivierung. Cassian verbietet Schenkungen der Novizen an das Kloster, Benedikt und Cäsarius erlauben sie und betonen nur, dass Mönche nichts Eigenes besitzen dürfen. Aber Cäsarius begründet dies mit dem Gebot der Vollkommenheit Matth. 19, 21 und Luc. 14, 33. Benedikt hingegen schärft auch hier wieder ein, dass mit dem Mönchsstande jede Art von Unabhängigkeit unverträglich sei: „.. nihil sibi reservans ex omnibus, quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum scit." Der Grundgedanke Benedikts ist antik. Der Einzelne soll nur leben für das Allgemeine, das Subjekt geht auf in der objektiven (Staats-)Ordnung. Der Grundgedanke des Cäsarius ist urchristlich: die Vollkommenheit und Seligkeit des Einzelnen ist das gottgewollte Ziel aller Institutionen. Die letzteren sind Normen für die Bethätigung

und Heranbildung persönlicher Kräfte. Bei Cäsarius herrscht die Begeisterung, bei Benedikt die Technik.

Es verdient bemerkt zu werden, dass bei Benedikt die Bezeichnung novitius bereits als terminus technicus gehandhabt wird. Bei Cassian fehlt das Wort in diesen Partieen, er gebraucht es hin und wieder, um den Begriff νεόφυτος wiederzugeben (so Inst. IV 30, 5 ed. Petsch. p. 70 l. 5 und in der Parallelstelle Conl. XX, 1, 5 p. 555 l. 25); aber er weiss noch nichts von einem frater novitius, einer cella novitiorum. Cäsarius kennt den Ausdruck (resp. novitia) überhaupt nicht. Kurz, die Benediktiner-Regel zeigt entwickeltere Formen der Kloster-Institution, wenn wir sie mit R vergleichen: das gilt nicht bloss vom Noviziat, sondern ebenso von der Verteilung der Arbeit und in allen anderen Beziehungen. Wo sachliche Übereinstimmungen in einzelnen Punkten sich finden, stehen diesen immer noch grössere Differenzen zur Seite (vergl. z. B. Reg. Bened. c. 35 De septimanariis coquinae mit Caes. Reg. mon. c. 12). Eine litterarische Abhängigkeit lässt sich nirgends nachweisen.

Aber hat nicht vielleicht Cäsarius im Laufe der Zeit das Bedürfnis gefühlt, das Nonnenkloster straffer zu organisieren, und sich der Benediktiner-Regel dazu als Richtschnur bedient? Mit anderen Worten: Erklären sich die Übereinstimmungen zwischen P und der reg. Ben. nicht aus litterarischer Abhängigkeit? Gellert beruft sich zu Gunsten derselben auf die Vorschrift des mehrmaligen Vorlesens der Regel für die Novize P c. 8 Holst.-Br. I, p. 361ᵃ M. 67, 1118 B. Aber gerade die Novizen-Ordnung in P zeigt, wie wenig dem Cäsarius daran liegt, feste Formen zu schaffen, wie sehr er alles auf das Persönliche stellt. Er hat nämlich in der Recapitulatio das einjährige Noviziat fallen lassen und schreibt statt dessen vor, wenn jemand sich zum Eintritt in das Kloster melde, solle ihr in dem Salutatorium recht häufig die Regel vorgelesen werden. Verspreche sie, dieselbe befolgen zu wollen, so solle sie dort so lange verbleiben, quandiu abbatissae justum ac rationabile visum fuerit. Schon R c. 3 M. 67, 1107 C war die aus Cassian entnommene Forderung des einjährigen Noviziats dadurch eingeschränkt worden, dass Cäsarius hinzufügte: De ipso tamen habitu mutando vel lecto in schola habendo sit in potestate prioris; et quomodo personam vel compunctionem viderit, ita vel celerius, vel tardius studeat temperare. Einzig diese Vollmacht wird in der Recapitulatio festgehalten. Benedikt will umgekehrt alle Willkür ausschliessen. Zwei Monate soll der Novize im Gastzimmer bleiben, dann zum erstenmal die Regel verlesen werden und die Aufnahme in die cella novitiorum stattfinden, nach 4 Monaten soll die Regel zum zweitenmal verlesen werden usw. Alles ist fest und bestimmt. Kurz, P entfernt sich weiter von der Benediktiner-Regel als R.

Schliesslich behauptet Gellert, Cäsarius habe, dem Beispiel Benedikts folgend, dem Nonnenkloster eine feste Organisation durch Einsetzung ganz bestimmter Ämter gegeben.

Hiergegen spricht schon der Umstand, dass die Ämter der Abbatissa, Praeposita, Registoria, Primiceria, Formaria, Lanipendia, Posticiaria und Medicina sämtlich schon in R vorkommen. Auch zeigen die Namen, dass die Ämter nicht aus der Benediktiner-Regel stammen, sondern sich aus den Bedürfnissen des Nonnenklosters selbst entwickelt haben. Neu ist in P nur die Vorschrift über die Neuwahl der Äbtissin c. 12 M. 67, 1118 CD. Hier wird aber nicht etwa aus Reg. Ben. c. 64 ein neuer Wahlmodus eingeführt, sondern Cäsarius wird durch die Besorgnis, eine abermalige Neuwahl nicht selbst leiten zu können, bewogen, Ermahnungen für diesen Fall zu geben. Wörtliche Anklänge an Benedikt finden sich garnicht, auch fehlt die charakteristische Verfügung über das eventuelle bischöfliche Besetzungsrecht.

Hierdurch sind die Gründe widerlegt, welche für eine Abhängigkeit des Cäsarius von Benedikt angeführt zu werden pflegen. Damit sind nicht alle Ähnlichkeiten erschöpft: die Analogie der Bedürfnisse muss eine gewisse Ähnlichkeit der Formen erzeugen, auch wo gar kein historischer Zusammenhang besteht. Man kann selbst das Gesetzbuch des Menu oder buddhistische Klosterordnungen mit den Vorschriften beliebiger christlicher Mönchsväter vergleichen. Abgesehen von solchen Anklängen, die von jedem Historiker als völlig gleichgültig betrachtet werden, giebt es aber einige zwischen der arelatensischen Nonnenregel und der regula Benedicti, die ein gewisses Interesse in Anspruch nehmen. Bei ihnen wiederholt sich, was wir oben in bezug auf Cassian als gemeinsame Quelle fanden. Beide Klostergründer haben aus Augustini epist. 211 ad Sanctimoniales geschöpft M. 33, 958. vergl. edit. Maur. (1688) II, col. 786 n. f. Die Kapitel 33, 34 und 54 der reg. Ben. stammen aus c. 5 col. 783 B—D und c. 12 col. 786 BC des Briefes. Ebenso ist die Übereinstimmung der Nonnenregel des Cäsarius mit diesem Brief längst bemerkt worden. Dass Cäsarius direkt von Augustin abhängig ist, zeigt folgende Zusammenstellung:

Caesarii reg. ad virg. c. 23. M. 67, 1111 A:	Augustin. ep. 211 (ed. Maur. II col. 785 E):	Reg. Ben. c. 54:
Quaecunque autem, quod Deus non patiatur, in tantum progressa fuerit malum, ut occulte ab aliquo litteras aut quaelibet munuscula accipiat; si hoc ultro confessa fuerit, indulgentiam mereatur et oretur pro ea; si autem celans proditur vel convincitur, secundum statuta Monasterii gravius emendetur. Simili etiam districtioni subjaceat si vel ipsa cuicumque literas aut munuscula transmittere sacrilego ausu praesumpserit etc.	Quaecumque autem in tantum progressa fuerit malum, ut occulte ab aliquo litteras vel quaelibet munuscula accipiat, si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro ea. Si autem deprehenditur atque convincitur, secundum arbitrium Praepositae vel presbyteri, vel etiam episcopi gravius emendetur. Vestes vestras in uno loco habete .... Et .. non ad vos pertineat quid vobis induendum pro temporis congruentia proferatur .... sit in potestate Praepositae, ut in commune redactum cui necessarium fuerit, praebeatur.	Nullatenus liceat monacho neque a parentibus suis neque a quoquam hominum nec sibi invicem literas, eulogias vel quaelibet munuscula accipere aut dare sine praecepto abbatis. Quod si etiam a parentibus suis ei quidquam directum fuerit, non praesumat suscipere, illud nisi prius indicatum fuerit Abbati. Quod si iusserit suscipi, in Abbatis sit potestate, cui illud iubeat dari; et non contristetur frater cui forte directum fuerat, ut non detur occasio diabolo. Qui autem aliter praesumpserit, disciplinae regulari subiaceat. c. 55 Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem ubi habitant, vel aerum temperiem dentur ... Haec ergo consideratio penes Abbatem est.

Zu dieser Zusammenstellung ist folgendes zu bemerken:

1) Cäsarius schliesst sich weit enger an den Wortlaut seiner Vorlage an, als Benedikt. Dieser aber folgt genau dem Gedankengang derselben. Ebenso wie Augustin von dem Verbot Geschenke zu empfangen zu den Vorschriften über die Kleidung übergeht (wozu offenbar keinerlei innere Nötigung vorliegt), thut es auch Benedikt. Cäsarius aber verlässt nach den Worten gravius emendetur zunächst seine Quelle und handelt c. 24 ff. von andern Dingen. Er kehrt erst c. 26 med. zu Augustin zurück.

2) Es ist charakteristisch für die Art, wie Cäsarius seine Quellen bearbeitet, dass er sich eng an den Wortlaut anschliesst, denselben aber durch Lieblingswendungen und -gedanken unterbricht. Z. B. in diesem Stück quod Deus non patiatur; ebenso M. 67, 1142 A. — M. 67, 1119 D. — ähnlich M. 67, 1119 C quod non credo nec Deus pro sua misericordia patietur. indulgentiam mereatur vergl. M. 39, 2260, 2 Bal. 9 indulgentiam promereri. — ebso M. 67, 1079 B. — M. 39, 2268, 3 ut indulgentiam mereantur accipere M. 39, 1893, 4 = M. 67, 1162 A ut peccatorum indulgentiam mereamur accipere M. 39, 2280, 1. M. B. P. Caes. hom. 33. ähnlich 39, 1835, 3. — Diese Eigentümlichkeit lässt sich durch weite Partieen bei Cäsarius verfolgen. Wir gewinnen dadurch ein wichtiges Kriterium für die Frage nach der Autorschaft vieler Schriften.

3) Cäsarius hat jenen Brief Augustins genau in der angegebenen Weise in seiner Nonnenregel auf das ausgiebigste benutzt; an keine der übrigen Quellen hat er sich auch nur annähernd so eng angeschlossen. Das Nonnenkloster zu Arles sollte offenbar eine Verwirklichung der Wünsche und Ideale Augustins bilden.

Nachdem wir das Verhältnis der Nonnenregel des Cäsarius zu der Klosterordnung Benedikts festgestellt haben, wenden wir uns zu der Frage nach der Komposition der ersteren. Zunächst möge eine Tabelle die Quellen-Benutzung veranschaulichen. Wir bezeichnen Augustins Epistola ad Sanctimoniales (ep. 211) mit A, Cassians Institutionen mit C, die Regel des Macarius (Holsten-Brockie I p. 19—21) mit Mac., die Mönchsregel des Cäsarius mit M. Die Zahlen bezeichnen die Kapitel.

R 1	M 1 (P 1.)
R 2	M 4
R 3	C (P 8)
R 4	M 1 C? (P 4)
R 6	M 7 Mac. 30. 11. (P 2)
R 7	C (P 2)
R 8	M 8
R 9	M 10 Mac. 12
R 10	M 11 C
R 11	Mac. 11
R 13	Mac. 15
R 14	C
R 15	M 11
R 16a	Mac. 10 C
R 16b	A
R 17	M 14 Mac. 10
R 18—23	A.
R 24—26	
R 27	A. (P 7)
R 28	
R 29—32	A
R 33	(P 3 P 6)
R 34	
R. 35. 36	(P 5)
R 37—39	
R 40	A
R 41—43	(P 7. P 11)

Nach dieser Tabelle zerfällt R in zwei Teile. c. 1—17 ist, mit einer Ausnahme, in c. 16 b, nirgends Augustin verwertet, von c. 18 an ist der Haupt-

bestandteil Augustinisches Gut, aus Macarius und Cassian ist hier nichts mehr entnommen. Auch verschwinden hier die Entlehnungen aus der Mönchsregel (die Ausnahmen bei Le Cointe sind nur scheinbare). Vergleichen wir die Entlehnungen aus der epistola ad sanctimoniales mit der Quelle, so ergiebt sich, dass mit einer einzigen Ausnahme die Sätze bei Cäsarius in derselben Reihenfolge stehen, wie bei Augustin. Diese Ausnahme ist die Entlehnung in c. 16 a. Letztere ist anderer Natur als die übrigen: sie besteht aus dem geflügelten Wort: nec solae vobis fauces sumant cibum, sed et aures percipiant (audiant) Dei verbum. Offenbar wird durch die Anführung dieser Sentenz noch nicht eine direkte Benutzung des Briefes ad sanctimoniales bewiesen, sondern nur, dass Cäsarius dieses Schriftwerk bereits kannte, als er c. 16 schrieb. Auch ausserhalb der Nonnenregel finden sich solche Reminiscenzen aus dem 211. Brief Augustins; vergl. Epist. ad Caesariam abbatissam M. 67, 1126 C mit c. 6 der epist. ad sanct. (opp. Aug. ed. Maur. (1688) col. 783 E). Die eigentliche Quellenbenutzung Augustins beginnt also erst c. 18 der Regel.

Unterscheiden sich nun die beiden Hälften von R nur durch ihre Herkunft, oder zeigen sie auch verschiedenen Charakter, sodass man anzunehmen hat, die beiden Hälften seien zu verschiedenen Zeiten entstanden? Cäsarius selbst legt diese Frage nahe, denn er selbst erklärt am Anfang der recapitulatio: Cum Deo propitio in exordio institutionis monasterii vobis regulam fecerimus, multis tamen postea vicibus ibi aliquid addidimus vel minuimus. Manche Veränderungen wurden ohne Zweifel später annulliert, sodass man die Manuskripte vernichtete, andere blieben erhalten. Sehr interessant sind in dieser Beziehung die abweichenden Unterschriften von gallischen Bischöfen, die zu verschiedenen Zeiten unter solche Redaktionen und Zusätze gesetzt wurden. Bei der Vorliebe des Arelatensers für die Siebenzahl nimmt es nicht wunder, dass wir ihr auch hier zweimal begegnen. Die Unterschriften bei Bolland stammen aus der Zeit vor 533, denn dort hat Contumeliosus mitunterschrieben. Dieser war also noch nicht entlarvt. Bei Martène sind vier Bischöfe dieselben wie früher; Contumeliosus fehlt natürlich; ausserdem finden sich statt Marcellus (von Adura, Gams p. 480) und Petrus (von Saintes, Gams p. 623) dort Simplicius (von Senez?) und Lupercianus (von Fréjus?). Der dritte neue ist Firminus (von Vence?). Vergl. auch über die Unterschriften Thiel I, p. 990, n. 9. Martène Thes. nov. an. I, p. 4.

In der That finden wir nun zwischen dem ersten und zweiten Teil von R Widersprüche. Im vierten Kapitel z. B. wird es dem neu Eintretenden vollkommen freigestellt, wem sie ihr Vermögen zuwenden wollen: non excipiantur, nisi antea de omni facultatula sua, cui [Holsten-Br. p. 355 b, M. 67, 1107 D findet sich die unsinnige Lesart qui] voluerint chartas aut donationes aut venditiones faciant. Cäsarius verbietet hier zwar nicht mehr, wie es Cassian that, das Privatvermögen dem Kloster, in welches man eintritt, zu schenken, aber die alte Praxis ist doch noch die herrschende. Vergl. Mönchsregel c. 1. M. 67, 1099 B: Certe si non vult vendere (nach Matth. 19), donationis chartas aut parentibus (Verwandten) aut monasterio faciat, dummodo liter sit et nihil habeat. Ganz anders in dem aus Augustin stammenden zweiten Teil. Hier wird die Schenkung an das Kloster geboten. Der Bischof von Hippo schreibt vor: Quae aliquid habebant in saeculo, quando ingressae sunt monasterium, libenter velint esse commune, unter Berufung auf Act. 4, 32. 35 (cap. 5 l. c. col. 783 C). Cäsarius verändert dies so: Quae aliquid habebant in saeculo, quando ingrediuntur Monasterium, humiliter illud offerant Matri, communibus usibus profuturum (c. 19, M. 67, 1110 A).

Wer sieht nicht, dass hier zwei verschiedene Klosterideale zusammentreffen? Bei Augustin ist die Klostergenossenschaft eine Nachbildung der urchristlichen Gemeinde zu Jerusalem, bei Cäsarius das Mittel zur Vollkommenheit des Einzelnen. Trotz seiner Verehrung für seinen Meister scheut er vor dem Gedanken eines gemeinsamen Besitzes zurück. Einer dritten Anschauung begegneten wir oben

bei Benedikt. Die Entäusserung des Besitzes ist ihm als Gehorsamsbethätigung wertvoll.

Doch mag man über den prinzipiellen Gegensatz so oder anders urteilen: jedenfalls findet hier ein faktischer Widerspruch statt. In der zweiten Hälfte der Nonnenregel hat sich Cäsarius weiter von der Praxis Cassians entfernt, als in der ersten.

So sehen wir also, dass der Nonnenregel des Cäsarius nicht nur verschiedene Quellen zu Grunde liegen, sondern dass sie auch zu verschiedenen Zeiten entstanden ist und keine innerliche Einheit bildet. Der erste Teil der Regel hat vorwiegend massiliensischen Charakter, der zweite Augustinischen, die Recapitulatio ist des Cäsarius eigenes Gut, die Fasten- und Kultusordnung stammt aus Lérins, die Zusätze aus der Benediktiner-Regel sind unecht.

VI. Die Lerinenser Regel.

Cäsarius hat nach der Vita längere Zeit (nach der gewöhnlichen Annahme 8 Jahre) auf Lérins zugebracht und die dortigen klösterlichen Satzungen nie verlassen. Worin aber die Instituta Lirinensium (M. 67, 1005 C) bestanden haben, sagt der Biograph nicht. Cäsarius selbst erwähnt A. S. Boll. Jan. I p. 735ᵇ (das Stück 66 fehlt bei Holsten, Migne usw.) die regula monasterii Lyrinensis als Hauptquelle für seine hymnologischen Anordnungen. Welche Einrichtungen herrschten auf der Insel, bis um 661 der Abt Aigulphus die Benediktiner-Regel einführte? Es ist auffallend, dass bei den vielen Lobsprüchen, welche Zeitgenossen und Spätergeborene „der heiligen Insel“ spenden, sich über die dort giltigen Satzungen nur allgemeine Andeutungen finden, während von anderen Klöstern, die an Bedeutung und Einfluss hinter Lérins weit zurückstehen, die Regeln sich erhalten haben. Der südfranzösische Abt Benedikt von Aniane, als der Sohn eines westgothischen Grafen um die Mitte des achten Jahrhunderts in Septimanien geboren, hat in zwei umfangreichen Werken die alten Klosterordnungen zusammengestellt: unter den 26 Regeln, die er bearbeitet, wird die Lerinensische garnicht erwähnt; und doch hätte er sie kennen müssen, wenn man damals überhaupt von ihr wusste, und für seinen Zweck, das asketische Lebensideal zu kräftigen, konnte kaum eine Lebensordnung so wirksam verwertet werden, wie die des heiligen Honoratus. Dass diese so bald verschollen ist, erklärt sich nur dann, wenn sie nicht aufgezeichnet, sondern, so lange sie bestand, durch die lebendige Tradition der Praxis fortgepflanzt worden ist. Um so mehr werden wir darauf bedacht sein müssen, die zeitgenössischen Überlieferungen und Nachrichten zu sammeln und zu verwerten. Die freilich mehr im antiquarischen als historischen Interesse unternommenen gründlichen Untersuchungen des Oratorianers Le Cointe scheinen in neuerer Zeit nur in der Kopenhagener Lizentiaten-Dissertation von Silfverberg (1834) die gebührende Beachtung gefunden zu haben. Das schwer aufzutreibende chronicon Lerinense von Vincentius Barrali ist keine Chronik, sondern ein konfuses Sammelwerk, ohne Kritik und Geschmack, aber stellenweise wertvoll wegen der Mitteilungen aus Handschriften, die heute verschollen sind.

Die Hauptstellen über die Lerinenser Regel sind folgende:

a) Cassian collat. Pars II praef. (conl. XI praef.) ed. Petsch. II, p. 311, Z. 7 (Honoratus) ingenti fratrum coenobio praesidens congregationem suam, quae cotidiano sanctae conuersationis uestrae docetur intuitu, illorum quoque patrum (d. i.

der Ägyptischen) praeceptis optat institui. Über die Eremiten auf den Stöchadischen Inseln spricht derselbe in ganz ähnlichen Ausdrücken collat. Pars III praef. (coll. XVIII praef.) ed. Petsch. II, p. 503, Z. 8 ff.

b) Noch weit allgemeiner gehalten sind die Ausführungen des Hilar. Arel. in s. sermo de vita s. Honorati c. 4 (M. 50, 1259 ff.). Die Worte (1259 BC): Fortissimos quosque et recenti adhuc conversatione praevalidos in ieiuniis vigiliisque, impar viribus, pari lege comitatus est handeln nicht von der Regel, sondern, wie das Folgende zeigt, von dem persönlichen Einfluss, der seelsorgerlichen Wirksamkeit des Mannes.

c) Eucherius epist. de laude eremi 41 (M. 50, 711 A) (insula) digna, quae coelestibus disciplinis Honorato auctore fundata sit, quae tantis institutis tantum nacta sit Patrem etc. — Haec nunc habet sanctos senes illos, qui divisis cellulis Aegyptios Patres Gallis nostris intulerunt (vergl. Apollin. Sidon. epist. VIII, 14 ed. Luetj. p. 145, Z. 28 ff. (an Principius): Jam diu nobis, ... etsi necdum vester vultus aspectus, tamen actus inspectus est ..... quae loquor falsa censete, nisi professionis meae competens adstipulator accesserit, satis in illo quondam coenobio Lirinensi spectabile caput, Luporum concellita Maximorumque et parsimoniae saltibus consequi affectans Memphiticos et Palaestinos archimandritas. is est episcopus Antiolus etc."

d) Concil. Arelatense III unter Ravennius, 449—461 Bischof von Arles (abgehalten i. J. 455? s. Hefele CG. II², S. 583) Mansi VII, 908 (Theodor v. Fréjus solle nur soviel Gewalt über das Kloster beanspruchen, als sie sein Vorgänger Leontius ausgeübt habe): id est ut clerici atque altaris ministri a nullo nisi ab ipso vel cui ipse iniunxerit, ordinentur: chrisma non nisi ab ipso speretur: neophyti si fuerint, ab eodem confirmentur: peregrini clerici absque ipsius praecepto in communionem vel ad ministerium non admittantur. Monasterii vero omnis multitudo ad curam abbatis pertineat: neque ex ea sibi episcopus quidquam vindicet, aut aliquem ex illa clericum, nisi abbate petente, ordinare praesumat. Hoc enim et rationis et religionis plenum est, ut clerici ad ordinationem episcopi debita subjectione respiciant: laica vero omnis monasterii congregatio ad solam ac liberam abbatis proprii quem sibi ipsa elegerit, ordinationem dispositionemque pertineat, regula quae a fundatore ipsius monasterii dudum constituta est, in omnibus custodita. Vergl. Löning, G. d. d. KR. II, 380 ff. 351.

e) Sidon. Apollinaris epist. IX, 3 (herausgegeben c. 481; s. Mommsen, praef. p. LIII) ed. Luetj. p. 151, Z. 28 an Faustus, Bischof von Reji: animam male sibi consciam ... frequentissimis tuis illis et valentissimis orationum munerare suffragiis, precum peritus insulanarum, quas de palaestra congregationis heremitidis et de senatu Lirinensium cellulanorum in urbem quoque ... transtulisti.

f) Apoll. Sidon. Eucharisticon ad Faustum (carm. XVI) v. 104—108 ed. Luetj. p. 241:

> seu te Lirinus priscum complexa parentem est,
> qua tu iam fractus pro magna saepe quiete
> discipulis servire venis vixque otia somni,
> vix coctos capture cibos abstemius aevum
> ducis et insertis pinguas ieiunia psalmis.

g) Apoll. Sidon. epist. VII, 17 (ed. Luetj. p. 124, 4) an Volusianus, interimistischen Abt des Klosters z. h. Cyricus bei Clermont, nach dem Tode des um seines Christenglaubens willen einst aus Persien vertriebenen Abtes Abraham (cf. Greg. Tur. h. F. II, 21 ed. Arndt p. 64, Z. 29. — vitae Patr. c. 3 ed. Krusch p. 672 f.)

fluctuantem regulam fratrum destitutorum secundum statuta Lirinensium patrum vel Grinincensium festinus informa (die monasteria Grinincensia lagen in der Umgegend von Vienne, Longnon Géogr. p. 425). Diese Stelle ist aus einem doppelten Grunde lehrreich. 1) Die Regel jenes Klosters ist durch den Tod des Abtes Abraham in einen fluktuierenden Zustand geraten. Das ist nur möglich, wenn es sich nicht um eine geschriebene, sondern um eine tradierte Norm handelt, für deren Richtigkeit und Durchführung der Abt des Klosters einzutreten hat. Die persönlichen Eigenschaften des Präpositus von St. Cirgues (über das Kloster vergl. Longnon Géogr. p. 486) schienen dem Bischof Sidonius nicht die genügenden Garantien für die Aufrechthaltung der Ordnung zu bieten, er wird als plusculum iusto et corpore infirmus et verecundus ingenio eoque parendi quam imperandi promptior geschildert. Daher schreibt der Bischof an Volusianus: quaeso, ut abbas sit frater Auxanius supra congregationem, tu vero et supra abbatem. Volusianus war also die geeignete energische Persönlichkeit. Er soll nach Massgabe der Lirinenser und Grinincenser Einrichtungen, die ihm gewiss durch Erfahrung bekannt und geläufig waren, die Ordnung herstellen. Hätte es zu St. Cirgues eine geschriebene Regel gegeben, so würde Sidonius auf deren Durchführung dringen. Ebenso würde er nicht unterlassen haben, die Lirinensischen Statuten zu übersenden oder zu erwähnen, dass sie in der Klosterbibliothek seien, wenn sie in Regelform schriftlich aufgezeichnet gewesen wären. 2) Es ist auffallend, dass Sidonius auf zweierlei Statuten hinweist. Er stellt nicht eine Wahl zwischen beiden frei; vel ist mit und zu übersetzen. Beide sollten sich also ergänzen. Die berühmten Einrichtungen von Lérins waren also nach Ansicht des Sidonius wohl für bestimmte Seiten des Klosterlebens mustergültig, genügten aber nicht nach allen Richtungen, wenn es sich darum handelte, die aus den Fugen gehende Disziplin wieder zu befestigen. Welche Seiten des Klosterlebens in Lérins besonders gepflegt wurden, ergiebt sich aus den übrigen Stellen: es ist die Fasten- und die Gottesdienstordnung, insbesondere der Psalmengesang. Im übrigen herrschte dort grössere Freiheit als anderwärts.

h) Ennodius de vita beati Antonii (opusc. 4) ed. Vogel § 38 p. 189 Z. 42 (Antonius) apud Lirinum improvisus adparuit . . . . . . ibd. § 40 sic Antonium nostrum per universas locorum mutationes a Christo veniens disciplina comitata est. providit tamen, ne cui in nutrice sanctorum insula, cum praestaret meritis, praeferri videretur honoribus . . . . . . blandus iuvenibus, gravis maturis, doctus peritis, submissus existendo simplicibus, totam illam dominici gregis legionem distinctam actu, variatam gentibus, quasi unam animam in sua affectione collegit. Diese Schilderung setzt ein ziemlich hohes Mass von Freiheit des Einzelnen voraus, und man wird gut thun, nicht alles an ihr auf das Konto der bekannten Phrasenhaftigkeit des Berichterstatters zu setzen. Ennodius musste durch seinen Amtsvorgänger, mit dem er in sehr naher Beziehung stand, über die Zustände auf Lérins gut unterrichtet sein. Epiphanius von Pavia hatte auf seiner i. J. 474 zum Zweck der Friedensvermittelung zwischen dem Kaiser Glycerius und dem König Eurich unternommenen Gesandtschaftsreise die Insel in Augenschein genommen, was Ennodius in der Vita § 93 f. (ed. Vogel p. 95 Z. 37) mit volltönenden Worten erzählt. Auf der zweiten gallischen Reise war Ennodius selbst Begleiter des Bischofs. ibd. § 171 ed. Vogel p. 105 Z. 37. Ausserdem war Ennodius Gallier von Herkunft und Geburt, er stand mit einer ganzen Reihe früherer Lerinenser in Verkehr, hielt sehr viel auf seine Reputation als Schriftsteller und frommer Kirchenmann und hütete sich gewiss, in einer so wichtigen Sache (wie man damals die Zustände auf der Insel beurteilte) als ununterrichtet oder nachlässig zu erscheinen.

i) Aus einer Stelle in der Vita Sti Eugendi hat Norisius p. 176 schliessen wollen, dass zu Lérins vorzugsweise die Regel des Pachomius befolgt worden sei.

vita Sti Eug. A. S. O. B. I, p. 559 (c. 28). — Boll. A. S. Jan. I, p. 54 (c. 14 § 24) bietet an dieser Stelle in allem Wesentlichen dieselben Lesarten wie Mab.: „sic namque quod non illa omnino quae quondam sanctus ac praecipuus Basilius Cappadociae urbis antistes, vel ea, quae sanctorum Lirinensium patres, sanctus quoque Pachomius Syrorum [?!] priscus abbas, sive illa quae recentior venerabilis edidit Cassianus, fastidiosa praesumptione calcemus, sed ea quotidie lectitantes (nämlich was Eugendus für die Juraklöster festgesetzt hatte), ista pro qualitate loci et instantia laboris invicta potius quam Orientalium perficere affectamus: quia procul dubio efficacius haec faciliusque natura vel infirmitas exsequitur Gallicana. (Aus den letzten Worten ergiebt sich wieder die strenge Fastenordnung als charakteristisch für Lérins.) Diese Vita ist nicht lange nach dem ungefähr i. J. 510 erfolgten Tode des h. Eugendus verfasst. Norisius will daraus, dass der Biograph die Erwähnungen der Regeln des Pachomius und der Lirinensischen nicht durch disjunktive Partikeln verbindet, wie er solche bei den übrigen Satzgliedern anwendet, schliessen, dass zwischen beiden Ordnungen ein sehr nahes Verhältnis bestanden habe, dass zu Lérins vorzugsweise die Regel des Pachomius befolgt sei. Allerdings könnte man so schliessen, wenn man es mit einem gut unterrichteten und dabei sorgfältigen Schriftsteller zu thun hätte. Da der Biograph sich als Schüler seines höchst gelehrten Helden zu erkennen giebt, und er als Vertreter der in den Juraklöstern blühenden Studien angesehen wurde (der Abt Marinus von Lérins forderte ihn auf, die Satzungen seines Juraklosters aufzuzeichnen), so geht man mit einem günstigen Vorurteil an die Vita. In der That ist auch die Darstellungsweise für jene Zeit nicht schlecht, der Verfasser verrät auch einige Belesenheit (die Kirchengeschichte des Rufinus ist ihm nicht unbekannt), aber er erfüllt doch die Erwartungen nur in geringem Masse. Man wird mit der Annahme nicht fehl gehn, dass es tüchtigere Leute zu Condat gegeben hat als unsern Anonymus, welche von der dort gepflegten „Stetigkeit des Lesens“ mehr Nutzen gezogen haben. An unserer Stelle ist er offenbar ohne alle nähere Kenntnis dessen, was er verwirft; sein Chauvinismus für die berechtigten Eigentümlichkeiten der provinziellen Klostergebräuche sieht Syrien und Ägypten für ein und dasselbe an. Er hat die Vorrede der angeblich hieronymianischen Übersetzung der Pachomius-Regel (Holsten cod. reg. I, 25) garnicht gelesen, es sei denn, dass er eine Stelle im 9. §, wo ein Genosse des Pachomius Namens Syrus genannt wird, so gröblich missverstanden hätte, dass er glaubte, Pachomius habe sein Leben unter Syrern zugebracht. Übrigens wäre jene Regel als Ganzes auf dem Inselchen wenig angebracht gewesen. Zu solchen Tierquälereien, wie sie cap. CIX verbietet, dass sich nämlich nicht zwei Mönche auf einen Esel setzen sollten, war dort gewiss wenig Gelegenheit. Auch andere Anordnungen und Verbote, bei welchen der ganze Verkehr als durch Esel vermittelt erscheint, hätten bei der regelmässigen Vorlesung auf der Insel eher einen lächerlichen als erbaulichen Eindruck gemacht (vergl. Cassian inst. I, 10 derisum potius quam aedificationem conparare). Die dort vorausgesetzten Zustände sind nur insofern ähnlich mit den Lerinensischen, als auch die Mönche des Pachomius getrennt, in cellulae, wohnen, sie beten und speisen gemeinsam; nach dem Essen geht jeder „nach Hause“ (c. XXXII). Übrigens ist es fraglich, ob diese einzige lateinische Bearbeitung der Regel des Pachomius, welche wir kennen, damals schon existiert hat. (Vergl. den Kommentar des Gazaeus M. 50, 271—303. — Cave hist. liter. I, 208. SW IV, 171. Löning K. d. d. KR I, 335f. — Möller KG I, 374.) Der Biograph kannte die Regel des Pachomius wahrscheinlich nur von Hörensagen. — Die Schlussworte der Vita Eugendi aber sprechen aufs neue dafür, dass manche Klöster des Abendlandes damals noch keine geschriebenen Regeln hatten, sondern man nach der Tradition verfuhr. Der Biograph nimmt nämlich von den Lesern, den Agaunensischen Klosterbrüdern Johannes und Armentarius mit folgenden Worten Abschied (A. S. O. B. I,

559 c. 26): His interim fidei fervorisque vestri sitim, o Sanctissimi, exsatiatis tantisper desideriis, reficite fratres. At si animos vestros spreta dudum philosophia, rusticana quoque garrulitas exsatiare nequiverit, Instituta, quae de informatione monasterii vestri id est Agaunensis coenobii, sancto Marino presbytero, insulae Lerinensis abbate compellente, digessimus, desideria vestra tam pro institutionis insignibus, quam pro iubentis auctoritate, Christo opitulante, luculenter explebunt. Sein Vorsatz ist entweder nicht zur Ausführung gekommen, oder die Schrift ist früh verloren gegangen (s. Mab. a. h. l.) Dass wir in der regula Tarnatensis Holsten cod. reg. I, 179—186 eine Ausführung jener Ankündigung zu sehen hätten, möchte ich trotz Gelpke KG. d. Schweiz I, 114ff. und W. Arndt Kl. Denkm. S. 4 aus den von Mabillon A. S. O. B. I, 559 Anm. b) angeführten Gründen bezweifeln. Jene regula Tarnat. berührt sich übrigens mannigfach mit der Nonnenregel des Cäsarius, was sich aus der beiderseitigen Benutzung von epist. Augustini 109 (211) M. 33, 958—965 erklärt.

k) Vita Scti Joannis abbatis Reomaensis († 539) auctore monacho Reomaensi anonymo suppari A. S. O. B. I, 614 (c. 5): „Hinc iterum in insulam marinam, quae Lerinum nuncupatur, monasterium petiit, ubi tunc temporis et nunc usque districtio regularis et Patrum Sanctorum instituta inviolata perdurant.“ Die Motive, welche den Abt Johannes bewogen, nach Lérins zu gehen, haben Ähnlichkeit mit denen, die nach Ennodius den h. Antonius zu demselben Schritt bestimmten. Aber ein wesentlicher Unterschied ist zwischen der Darstellung der Vita Joannis und der des etwa 50 Jahre früher schreibenden Ennodius zu bemerken. Der letztere sagt kein Wort von einer strengen Regel, die zu Lérins befolgt wäre, er hebt nur die freie geistige Gemeinschaft hervor, welche dort herrschte; er spricht sogar in Ausdrücken, welche auf eine verschiedene Lebensführung der einzelnen dort vereinigten Asketen schliessen lassen. Wahrscheinlich war die das Einzelne bestimmende Regel, von welcher der Anonymus zu reden scheint, nicht so alt, wie er glaubte, wurde vielmehr erst im 6. Jahrhundert eingeführt, obwohl gewisse Grundsätze und dementsprechende Ordnungen von altersher dort beobachtet wurden. — Derselbe Biograph berichtet cap. 8 (Mab.), als Johannes in sein Kloster (Moutiers-St.-Jean, Diözese Langres, zu Burgund gehörig, Depart. Côte d'Or) zurückgekehrt sei, habe er im Anschluss an die (von Rufin frei übersetzte) Regel des Macarius Alexandrinus sein Kloster reformiert. Silfverberg hat hieraus schliessen wollen, dass er diese in Lérins kennen gelernt habe, dass also diese Regel auf der Insel beobachtet worden sei. Aber die Worte des Biographen begünstigen diese Auffassung nicht; wohl aber lässt sich aus ihnen entnehmen, dass es in dem burgundischen Kloster bis dahin keine geschriebene Regel gab, die als Norm anerkannt gewesen wäre.

l) Euseb. Gallican. M. B. P. VI, 685 C siehe oben Anm. 90, wo die falschen Schlussfolgerungen Silfverbergs abgewiesen sind.

m) Für den Psalmengesang, neben der Fastenordnung das wichtigste Stück der Lirinenser Regel, ist von hervorragender Wichtigkeit die recapitulatio der Nonnenregel des Cäsarius. Das betreffende Stück fehlt in Mignes Patrologie, M. 67, 1120, weil es bei Holsten cod. reg. I, p. 362ᵃ fehlt. Man darf dem letzteren daraus keinen allzugrossen Vorwurf machen. Er hielt selbst seine Studien zu dem codex regularum noch lange nicht für abgeschlossen; als er gestorben war, wurde das Werk aus dem Mskr. so wie es war, veröffentlicht (vergl. Oudin comm. I, passim. Norisius hist. Pel. II, 177). Brockie hat an der Arbeit im wesentlichen wenig gebessert. Er hat das betreffende Stück nicht aufgenommen, obwohl Le Cointe I, 488. 506 auf die Wichtigkeit desselben aufmerksam gemacht hatte. Hoffentlich liefert uns der belgische Benediktiner Morin bald einen bessern Text als der ist, den wir jetzt benutzen müssen: A. S. Boll. Jan. I (Antv. 1643) p. 735ᵇ. Er beginnt:

§ XI. Psalmodiae et ieiuniorum ratio.

66. Cum Dei adiutorio psallite sapienter [Psalm 48, 6 Vulg.] Ordinem etiam quomodo psallere debeatis ex maxima parte secundum regulam monasterii Lyrinensis in hoc libello indicavimus [l. iudicavimus] inserendum. Bei der schlechten Beschaffenheit des Textes wage ich nicht, denselben abzudrucken und zu kommentieren, sondern hebe nur die Hauptsachen heraus.

a) Folgende Hymnen werden vorgeschrieben:

(1) Jam surgit hora tertia als echt ambrosianisch beglaubigt durch Augustin de natura et gratia c. 63 M. 44, 284 vergl. Daniel Thes. hymn. I, p. 18. Ebert I², S. 180. Manitius, S. 141. Kayser Beitr. I, 184—192. Vorgeschrieben in den Regeln des Aurelianus v. Arles (Holsten cod. reg. I, 152a. 153b. 373a. 374a med.).

(2) Jam sexta sensim volvitur (Kayser Beitr. I, 468, 243) Daniel Thes. I, p. 40 no. 28 „Commemoratur in regula Aureliani episcopi neque disideratur apud Cassandrum". Aurelianus v. Arles Nonnenregel. Holsten cod. reg. I, 152a. 153b. 373a. 374a. med. Strophe 5: Hoc et beatus tempore / Abrahamus fideliter / peritus in mysterio / Tres vidit, Unum credidit. Dazu vergleicht Daniel p. 41 Pelbartus Pomoer. sermo de Trinitate II. Siehe über den Vers oben Anm. 171.

(3) Ter hora trina volvitur Kayser Beitr. I, 470. Daniel I, p. 41 no. 29: „Aureliani episcopi regula in primo die Paschae praescribit" Holsten cod. reg. I, 152b. 153b. 373. 374a. Aber nicht nur für Ostern s. ibd. 374 fin. „ad lucernarium omni tempore" und ebenso 153b.

(4) Hic est verus dies Dei, eines der grossartigsten lateinischen Kirchenlieder Kayser Beitr. I, 475. Daniel Thes. I, 49 no. 39 (am Schluss der zweiten Strophe muss ein Fragezeichen stehen) mit der Überschrift: Hymnus tempore Paschali ad tertiam. „Aurelianus Ep. in sua regula apud Holsten. cod. reg. III, 57 eum cantari vult ad Lucernarium et matutinum toto Paschate." — Holsten cod. reg. I, 152a. Auch Hincmar habe den Hymnus erwähnt. Zu v. 25 f. Hamum sibi mors devoret vergleicht Dan.: Hiob 40, 20. — Mone I, 122. — Wackernagel p. 17 als 12. Lied des Ambrosius mit der Überschrift: Ad vesperas a pascha usque ad ascensionem. Biraghi p. 63—68.

(5) Christe precamur annue Daniel Thes. I p. 151 no. 122 als von Magnus Felix Ennodius. Nach dem Breviarium Mozarabicum sollte es in der Quadragesima gesungen werden. Wenn sich nachweisen liesse, dass dies kleine Gedicht wirklich von Ennodius wäre, so würde damit auf das Verhältnis zwischen ihm und Cäsarius ein ganz neues Licht fallen. Aus chronologischen Gründen verbietet sich nämlich dann die Annahme, dass es der Arelatenser aus Lérins übernommen haben könnte; er würde es in seinen Kanon aufgenommen haben, wie man etwa heute in den Gesangbüchern Lieder von Spitta, Gerok, Julius Sturm u. a. zu den alten Kirchenliedern gesellt. Er hätte damit einen guten Griff gethan. Denn so wenig auch dieser Hymnus die markige Gedrungenheit der Sprache, den strengen Ernst der Gedanken und die männliche Kraft des Gefühls des unter (4) erwähnten Hymnus erreicht, so unterscheidet er sich doch vorteilhaft in seiner schlichten Kürze von der selbstgefälligen Manieriertheit und der geschwätzigen Künstelei, durch welche alle Gedichte des Ennodius, und besonders seine höchst unpoetischen Hymnen, so unausstehlich sind. Man vergleiche nur das Abendlied bei Cäsarius mit dem doppelt so langen hymnus vespertinus Nigrante tectam pallio! (carm. liber I, 10 ed. Hartel p. 539.) Und dabei ist dieses letztere noch verhältnismässig wenig abstossend. Mit Recht bemerkt Ebert I² S. 435 Anm. 2 „Kirchenlieder scheinen diese Hymnen nicht geworden zu sein", vergl. Manitius S. 364. In der Brüsseler Handschrift, welche allein die 12 wirklich dem Ennodius zugehörenden Hymnen überliefert, fehlt das Gedicht „Christe precamur annue".

Ebert und Manitius übergehen es, und in den Ausgaben von Hartel und Vogel steht es nicht. Kurz, das Lied ist dem Ennodius abzusprechen, es ist älter. Cäsarius hat es wahrscheinlich, wie die übrigen, von Lérins übernommen, vielleicht, ebenso wie er es mit eigenen und fremden Predigten machte (vita I, 42 M. 67, 1021 C), nach Spanien verschickt, wodurch es in das mozarabische Brevarium Eingang fand, und später ist jemand auf den unglücklichen Gedanken gekommen, es mit dem Namen eines bekannten Versifikators schmücken zu wollen. Dies ist wahrscheinlich bald nach dem 17. November des Jahres 567 geschehen. Damals verordnete nämlich der 23. Kanon der unter König Charibert abgehaltenen zweiten Synode zu Tours, dass ausser den Ambrosianischen Hymnen, welche im Kanon seien, auch andere, die dessen würdig, gesungen werden dürften, wenn ihre Verfasser genannt würden. Bruns canones II, 235: Licet hymnos Ambrosianos habeamus in canone, tamen quoniam reliquorum aliqui qui digni sunt forma cantari, volumus libenter amplecti eos praeterea quorum auctorum nomina fuerint in limine praenotata etc. (vergl. Hefele CG III² S. 26. — Kayser Beitr. I, S. 244). Dies gab Veranlassung, dass anonyme Hymnen teils ausser Gebrauch kamen, teils solche, die man nicht missen mochte, mit falschen Namen versehen wurden.

(6) Christe qui lux es et dies Daniel Thes. I p. 33 no. 23 unter den hymni Ambrosiani als „hymnus ad completorium". Sonderbarerweise führt Wackernagel S. 83 no. 121 diesen Hymnus unter denen des siebenten Jahrhunderts auf, wahrscheinlich weil er in den alten italischen Breviarien fehlt. Luther hat das schöne Lied deutsch nachgedichtet „Christ der du bist Tag und Licht" und von Erasmus Alberus (Mich. Weisse?) „Christ der du bist der helle Tag".

(7) (O) Rex aeterne Domine Daniel Thes. I, 85. IV, 20. Kayser Beitr. I², 472 Aurelian v. Arles bei Holsten cod. reg. I, 153ᵃ. 374ᵃ.

(8) Magna et mirabilia verschollen Kayser I, 467 Aur. v. Arles cod. reg. 153ᵃ. 374ᵃ.

(9) Mediae noctis tempus est Daniel Thes. I p. 42 no. 31 unter den Ambrosianischen. Diesen Hymnus hat auch Columba von Luxeuil aufgenommen, er findet sich auch in dem Antiphonarium monasterii Benchorensis (vergl. Seebass Diss. S. 25 ff.). Die Gedanken desselben sind in den Predigten des Cäsarius mannigfach variiert. Charakteristisch für den altertümlichen Charakter des Liedes ist das griechische Wort in der letzten Strophe: Dignos nos fac, rex hagie!

(10) Aeterne rerum conditor als Hymnus des Ambrosius bezeugt von Augustin retract. I, 21 (M. 32, 618). Biraghi p. 108 ss. Daniel Thes. I, p. 15 no. 11 „hymnus matutinus" Wackernagel no. 11 S. 16. Ebert I², S. 183. Manitius S. 141. Kayser Beitr. I, 149—169. — Aurelianus v. Arles (Regeln, Holsten cod. reg. I, 153ᵇ. 374ᵃ) meint wohl denselben Hymnus unter „Aeterne lucis conditor" vergl. Kayser Beitr. I, 467 Anm. 2.

(11) Te Deum laudamus (zuerst erwähnt in der Mönchsregel des Cäsarius, in der Regel des Benedikt von Nursia und hier in der Recapitulatio) Daniel Thes. II, 276. Wackernagel S. 24. Kayser Beitr. I, 244. 435—458. — Regula Sancti Patris Benedicti ed. Edm. Schmidt p. 25. cap. XI mit der Überschrift „Qualiter dominicis diebus vigiliae agantur" ..... Post quartum autem responsorium incipiat abbas hymnum (genau genommen ist es kein Hymnus, sondern ein Canticum) „Te Deum laudamus"; quo perdicto legat abbas lectionem de Evangelio cum honore et timore stantibus omnibus; qua perlecta respondeant omnes „Amen", et subsequatur mox abbas hymnum „Te decet laus" et data benedictione incipiant matutinos. Qui ordo vigiliarum omni tempore tam aestatis quam hiemis aequaliter in die dominico teneatur etc. — Caesarius Mönchsregel c. XXI, M. 67, 1102 B Perfectis missis (d. h. „nach Beendigung der Lektionen" Le Cointe 493) dicite matutinos, directaneo: Exaltabo te Deus meus et

Rex meus. Deinde Confitemini. Inde: Cantemus Domino, Lauda, anima mea, Dominum. Benedictionem. Laudate Dominum de coelis. Te Deum laudamus. Gloria in excelsis Deo et capitellum. Omni dominica sic dicatur. — Vergl. die Regeln des Aurelianus von Arles Holsten cod. reg. I, 153 b. 374 b: Omni sabbato ad matutinos: Cantemus Domino et „Te Deum laudamus".

Aus der Recapitulatio der Cäsariensischen Nonnenregel geht hervor, dass der Hymnus schon längst vor Benedikt auf Lérins gesungen wurde. Unrichtig Daniel Thes. II, p. 279: Extra dubitationis aleam positum est, primum commomeratum esse canticum in Regula S. Benedicti c. XI.

(12) Gloria in excelsis Deo, das grosse Gloria, Daniel Thes. II, 267. Vergl. constit. Apost. VII, 48. — Victor Uticensis lib. III. Greg. Tur. gl. m. I, 63. Im Mittelalter führte man die lateinische Form auf Papst Telesphorus zurück. Von Aurelianus v. Arles für alle Sonn- und Festtage vorgeschrieben. Holsten cod. reg. I, 153 a. 373 b. Bingham-Grisch XIII, 10. (T. V, p. 324 ss.). Kraus RE. I, 377.

Athanas. de virginitate c. 20 (M. XXVIII, 275 D). — Caesarius regula ad monachos c. 21 (M. 67, 1102 B). Der Akoimetenabt Alexander soll diese Doxologie i. J. 428 in seinem Kloster eingeführt haben A. S. Boll. Jan. I, 1025. Das chron. Turon. bei Martène coll. ampl. IV, 924 nennt Hilarius von Poitiers als Verfasser. Bis auf Papst Symmachus soll sie nur um Weihnachten gesungen sein; von diesem meldet der L. P. „Hic constituit ut omne die dominicum vel natalicia martyrum Gloria in excelsis ymnus diceretur (ed. Duchesne p. 263 cf. ibd. p. 268 b note 41. —). Jedenfalls hat Cäsarius diese Bestimmung für alle Sonntage getroffen: „omni dominica sic dicatur. Übrigens sagt L. P. nicht, wie Kraus behauptet, dass Symmachus schon 498 die Anordnung gemacht habe.

(13) Fulgentis auctor aetheris Daniel Thes. I, S. 43 no. 32. — IV, 15. Aurelianus von Arles schreibt diesen Hymnus für die Prim vor. Holsten cod. reg. I, 153 b. 374 a. Wackernagel („hymnus ad matutinum") S. 13 no. 3, Kayser Beitr. I, 243.

(14) Deus qui certis legibus Kayser Beitr. I, 471. Daniel Thes. I, p. 42 no. 30 hymnus ad Nocturnum. Aurelianus v. Arles schreibt diesen Hymnus für das Lucernarium vor. Holsten cod. reg. I, 153 b. 374 a. cf. Breviarium Mozarabicum p. 107.

(15) Deus creator omnium als Hymnus des Ambrosius bezeugt von Augustin conf. IX, 12, 32 (M. 32, 777), und zwar als vor dem Jahre 387 gedichtet. (Er tröstete sich mit Versen aus diesem Lied über den Tod der Monica, welche 387 starb) Daniel Thes. I, 17 no. 12 ibd. IV, 2 Manitius S. 141. 143 Kayser Beitr. I, 131—148 Aurelian v. Arles Holsten cod. reg. I, 153 b. 174 b.

Von den genannten fünfzehn Gesängen, welche Cäsarius in der Recapitulatio vorschreibt, sind also die Nummern 1. 2. 3. 4. 7. 8. 10. (11.) (12.) 13. auch in der Regel des Bischofs Aurelianus v. Arles aufgeführt, und zwar mit Ausnahme von (11.) und (12.), die keine eigentlichen Hymnen, sondern cantica sind, in derselben Reihenfolge. Nun ist zwar längst bekannt, dass die Regeln des Aurelian, der sieben Jahre nach dem Tode des Cäsarius Bischof wurde und i. J. 555 starb, ganz und gar von den Klosterordnungen des letzteren abhängig sind, ja dass sie im Grunde nur Modifikationen derselben enthalten (vergl. Hauck I, 237 f., der meines Erachtens die Abhängigkeit noch lange nicht genug betont). Dass aber Aurelian seine Gesangordnung grösstenteils von seinem Vorgänger übernommen hat, ist unbeachtet geblieben, weil man die Recapitulatio nicht kannte. Die Hymnologen haben infolge dessen dem Aurelianus eine weit grössere Bedeutung für die Geschichte des Kirchengesanges zugeschrieben, als ihm gebührt. Die oben angeführten Hymnen Jam sexta sensim volvitur, Ter hora trina volvitur, Hic est verus dies dei, Fulgentis auctor aetheris, O Rex aeterne Domine glaubte man bei ihm zuerst erwähnt. Aber kein einziger Hymnus, auch nicht der schöne:

Splendor paternae gloriae*), ist bei ihm zuerst nachweisbar**). Daniel (Thes. IV, 14—16) Kayser (Beitr. I, 462—467) drucken die Hymnenordnung des Aurelian ab und erläutern sie, ohne mit einem Wort der Quelle derselben, nämlich der Recapitulatio des Cäsarius zu gedenken. Ja Kayser bemerkt S. 462 ausdrücklich: „In der Mönchsregel des Bischofs Cäsarius von Arles sind ausser dem Te Deum und Gloria in excelsis noch keine Hymnen vorgeschrieben", ohne der Verdienste des Arelatensers um den Kirchengesang auch nur zu gedenken. (S. dagegen vita I, 11 (15) M. 67, 1008 B.) Wie sehr Aurelian von Cäsarius abhängig ist, zeigt folgende Zusammenstellung:

Caesarii recapitulatio A. S. Boll. Jan. I, p. 785, § XI, no. 66:

Cum Dei adiutorio psallite sapienter. Ordinem etiam quomodo psallere debeatis ex maxima parte **secundum regulam monasterii Lyrinensis** in hoc libello indicavimus (sic!) inserendum. In primo die Paschae ad Tertiam psalmi duodecim cum alleluiaticis suis et antiphonis, tres dicantur lectiones, una de Actibus Apostolorum, alia de Apocalypsi, et de Evangelio tertia. hymnus: Jam surgit hora tertia

Ad Sextam psalmi sex cum antiphona. hymnus: Jam sexta sensim volvitur et lectiones

Ad Nonam similiter dici debent psalmi sex cum antiphona. hymnus: Ter hora trina volvitur. Lectio et capitellum. Ad lucernarium directaneus***) brevis et antiphonae

Aurel. Arelat. Regula ad Virgines cap. XL Holst. cod. Reg. I, 378 (= reg. ad monach. cap. LV. ibd. I, 158):

Ordinem etiam quomodo psallere debeatis in hoc libello judicavimus inserendum. Primo die Paschae ad Tertiam kyrie eleison, Psalmi duodecim: i. e. quatuor sorores binos psalmos et alleluiaticum tertium dicant, perdictis psalmis kyrie eleison, Antiphonas sex, Lectiones tres: unam de Actibus Apostolorum, aliam de Apocalypsi, tertiam de Evangelio, Hymnum, Jam surgit hora tertia et capitellum, deinde kyrie eleison. Sic in omni opere Dei tertia vice kyrie eleison dicite, antequam incipiatis, et psalmis dictis et capitello perdicto. Ad Sextam idem numerus Psalmorum et Antiphona una, Hymnus, Jam sexta sensim volvitur. Lectio Evangelii et capitellum. Ad Nonam ipse ordo teneatur. Hymnus: Ter hora trina volvitur.

Ad lucernarium directaneus***) parvulus, i. e. Regna terrae cantate Deo,

---

*) Nach Fulg. Rusp. ep. 14. M. 65, 401 CD ist dieser Hymnus von Ambrosius verfasst, was Förster Ambros. S. 264 u. a. nicht beachtet haben. Sicher ist er sehr alt, da er dem Prudentius bereits bekannt war, als dieser seinen Hymnus auf den hl. Romanus dichtete, was i. J. 405 geschah (Manitius, S. 63. S. 92, Anm. 1, S. 140, Anm. 1) Daniel Thes. I, p. 26, no. 18 ibd. IV, 20. Aurelianus von Arles schreibt ihn für die langen Winternächte vor, Holsten cod. reg. I. 153b. 374a.

**) Vergl. Biraghi p. 116. — Dreves S. 30.

***) Kayser Beitr. I, 463, Anm. 2 erklärt: „Directaneum oder directaneus ist ein Teil des officium divinum, der stehend recitiert wurde." Diese Erklärung ist schwerlich richtig. Bei Cäsarius, Benedikt von Nursia und Aurelianus von Arles werden psalmi directanei („directanee", „in directum" gesungene Psalmen) unterschieden von solchen, die per antiphonam, cum antiphona recitiert werden. Regula S. Patris Benedicti ed. Edm. Schmidt c. XVII, p. 29: Si maior congregatio fuerit, cum antiphonas, si vero minor, in directum psallantur. Dazu bemerkt die Expositio regulae ab Hildemaro tradita (ed. Mittermüller p. 309): Nam major congregatio potest cum antiphonis psallere, quia possunt se invicem adiuvare. Schon Le Cointe I, 495 hat richtig die psalmi directanei als einfache Gesänge, die Antiphonien als mit Wechselchören aufgeführte verstanden. Silf-

tres. Hymnus: hic est verus dies Dei, quem hymnum totum Pascha et ad matutinos et ad vesperam psallere debetis; et ad duodecimam imprimis: Sol cognovit occasum suum.	psallite Domino. Alia die Laudate pueri Dominum, Antiphonae tres. Hymnus: Hic est dies verus Dei et capitellum, quem Hymnum toto Pascha ad matutinos et ad lucernarium dicite. Ad duodecimam inprimis directaneus parvulus: Sol cognovit occasum suum.

(In ähnlicher Weise stimmt auch die ebenfalls bei Holsten und Migne fehlende Stelle der recapitulatio A. S. Boll. Jan. I p. 736 B 70 ziemlich wörtlich überein mit Aurelianus v. Arles Reg. monach. Holsten cod. reg. I, 154b.)

An diese Zusammenstellung knüpfen wir einige Beobachtungen. 1) Das grosse Mass der Übereinstimmungen darf uns nicht etwa bestimmen, Interpolationen anzunehmen, vielmehr zeigt der wörtliche Gleichlaut der Aurelianischen Mönchs- und Nonnenregel in diesen Partieen, sowie die Anlehnung an Cäsarius in den übrigen Teilen der Klosterordnungen, dass der Bischof andere und sich selbst mit Vorliebe buchstäblich ausschreibt. 2) Auch die Einschiebungen sind grösstenteils nicht originell, sondern gehen auf Anordnungen des Cäsarius zurück. Wenn nämlich Aurelianus wiederholt betont, dass bei jedem Gottesdienst das Kyrie eleison zu recitieren sei, so kommt er damit einer Anordnung nach, welche auf dem 2. Konzil zu Vaison i. J. 529 von Cäsarius gegeben war. Bruns can. II, 184 conc. Vas. II can. 3. Et quia tam in sede apostolica, quam etiam per totas Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur; placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinos et ad missas et ad vesperam Deo propitio intromittatur. 3) Da die Recapitulatio nicht vor dem Jahre 529 verfasst sein kann, vielmehr aus dem Jahre 534 stammt, so scheint das Fehlen dieser Bestimmung nur so erklärt werden zu können, dass Cäsarius für sein Kloster sich enger an die Gebräuche von Lérins als an die von Rom her eingedrungenen und in den Stadt- und Landkirchen von ihm selbst angeordnete Praxis angeschlossen hat. Wir werden also die Anordnungen der Recapitulatio über den ordo psallendi als eine getreue Quelle für die Lirinenser Gebräuche betrachten können; hebt doch auch die Vita I, 11 M. 67, 1005 C hervor, dass Cäsarius als Bischof mit grosser Pietät an den Gewohnheiten Lérins' festgehalten habe. 4) Wenn es an der citierten Stelle der Recapitulatio heisst, der ordo psallendi sei maxima ex parte von Lérins übernommen, so hat Cäsarius in seinem ziemlich ausgeprägten Traditionalismus gewiss keine Veränderung vorgenommen, die ihm nicht aus dem einen oder andern Grunde notwendig schien vergl. Vita I, 11 (8) M. 1005 C von Cäsarius während seines Aufenthalts in Arles als Kleriker: Nunquam canonicam modulationem monachi, nunquam instituta Lirinensium vel modicum subrelinquens . . . Darin liegt natürlich eine rhetorische Übertreibung, aber das Bestreben des Cäsarius, an den Einrichtungen von Lérins möglichst festzuhalten, ist gewiss mit Recht hervorgehoben. Die Einschränkung, welche in den Worten liegt (ordinem psallendi) ex maxima parte secundum regulam monasterii Lyrinensis in hoc libello iudicavimus inserendum scheint mir daher so verstanden werden zu müssen, dass Cäsarius die Menge der dort gesungenen Hymnen auf ein Mass reduziert hat, wie es ihm für sein Nonnenkloster angemessen schien. Er ist nämlich überall darauf bedacht, die für Mönchsklöster geltenden Vorschriften bei der Anwendung auf das Nonnenkloster zu

---

verberg p. 57 referiert unrichtig eine von Le Cointe abgewiesene Erklärung des Häftenus als Meinung des gelehrten Oratorianers.

mildern, damit dem schwächeren Geschlecht nicht zu viel zugemutet werde (vergl. u. a. auch M. 39, 2319). In manchen Klostergottesdiensten der damaligen Zeit, und sicher auch in Lérins, wo eine anerkannt strenge Regel herrschte, wurde nämlich bis zur totalen körperlichen Ermattung das Vorlesen, Beten und Singen ausgedehnt. (Vergl. u. a. Cassian Inst. II, 2 ed. Petsch. I p. 18, der den Eifer, mit welchem mancherorts ganze Psalmen-Massen, bis zu 20, 30, ja 108 Psalmen, abgesungen wurden, unverständig nennt.) Wenn Cäsarius ebenso wie für die Nonnen, so auch für die Mönche einen ordo psallendi unter Anlehnung an den Lerinenser Brauch festgesetzt hat, so wird er dort solche Milderungen garnicht, oder doch nur in geringem Umfang vorgenommen haben. In der That ist nicht zu bezweifeln, dass er, dem das Singen beim Gottesdienst sehr am Herzen lag (vergl. u. a. M. 39, 2282. — 39, 2284. — 39, 2677, 4.), auch für das Mönchskloster eine Hymnenordnung verfasst hat, die nur bis jetzt nicht ans Licht getreten ist. Möchte es dem umsichtigen Eifer des Benediktiners Morin gelingen, sie aufzufinden! Dort fehlte vermutlich nicht der alte Hymnus Splendor paternae gloriae, für dessen kirchl. Gebrauch in Gallien jetzt Aurelianus v. Arles die früheste Quelle ist. Ja ich möchte noch einen Schritt weiter gehen. Wie die Mönchsregel des Cäsarius zum Teil wörtlich mit seiner Nonnenregel übereinstimmt, so wird ein ähnliches Verhältnis zwischen dem erhaltenen ordo psallendi für die Nonnen und dem verlorenen für die Mönche stattgefunden haben, und jene „Ausgabe für die Mönche" hat vermutlich dem Aurelian vorgelegen. Dieser zeigt das Bestreben, die Gesangordnung zu vereinfachen; er lässt die von Cäsarius vorgeschriebenen z. T. ausserordentlich schönen Hymnen Mediae noctis tempus est — Christe precamur annue — Christe qui lux es et dies — fort, und giebt die Nummern (1) (2) (3) zweimal. Wahrscheinlich hat er noch eine ganze Anzahl von Gesängen, die er in seiner Vorlage, dem reich ausgestatteten ordo psallendi für die Mönche, fand, übergangen. In der Vermutung, dass dem Aurelian eine Gottesdienstordnung vorlag, welche an die Leistungen höhere Anforderungen stellte, werden wir durch folgende Beobachtung bestärkt: Für die Sexte schreibt Cäsarius nur sechs Psalmen vor, Aurelian aber zwölf. Seine Anordnung ist aber nicht nur die strengere, sondern auch die ältere. Cassian Inst. II, c. 4 und 5 (ed. Petsch. I p. 16. p. 18—22). In diesen Kapiteln, welche die Überschrift führen: Quod per Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus observatur und De duodenario psalmorum numero angeli traditione suscepto, wird nämlich die Zwölfzahl der Psalmen nicht nur als die im Orient übliche, sondern als eine auf göttlicher Offenbarung beruhende hingestellt.

Doch wie dem auch sei: Die von Cäsarius und Aurelian gemeinsam erwähnten Hymnen und Cantica sind auf Lérins im fünften Jahrhundert gesungen worden und haben sich von da in Gallien, und wahrscheinlich auch nach Spanien, verbreitet.

n) Vita Caesarii I, 5—7 M. 67, 1003 Susceptus ergo (zu Lérins) a sancto Porcario abbate, vel ab omnibus senioribus, coepit esse in vigiliis promptus, in observatione sollicitus, in obauditione festinus, in labore devotus, in humilitate praecipuus, in mansuetudine singularis, ita ut quem instituendum susceperant in disciplinae regularis initiis, perfectum se invenisse gauderent in totius institutionis augmentis. 6. Post parvum igitur tempus in cellario congregationis eligitur. Attente et studiose ergo coepit his tribuere velle quibus necessarium erat, etiamsi abstinentiae amore nihil peterent; illis vero quibus probaverat necesse non esse, nihil tribuebat, quamvis vellent accipere. Unde factum est, ut quibus adversa erat sancta discretio, supplicarent abbati ut deberet a cellario removeri, quod et praestitum est. (Eine interessante Parallele zu dieser Schilderung bietet die vita Leobini († ca. 556) c. 6 (A. S. O. B. I, 116): In der Waldgegend zwischen Chartres und Le Mans, dem s. g. Perche, bestand eine

Anachoretenkolonie, welcher der Eremit Avitus vorstand (in vasta Pertici solitudine). Zu ihm kommt Leobin und dieser, ut cognovit beati viri mentem coelesti bonitate uberius enitescere, eum cellerarii praefecit officio. In cuius ministerii dispensatione ita se reddidit providum, ut nec superpetenti daret aliquid superfluum, nec indigenti congruum subtraheret alimentum. Avitus selbst habe keine Nahrungsmittel zu sich genommen, nisi quod beatus Leobinus sua industria praeparasset (vergl. Hauck I, 228, A. 4. S. 222, A. 1). — Vita Caesarii I, 6: Mox cura postposita ita desiderata se tandem legendi, psallendi, orandique et vigilandi assiduitate mactavit, ut adolescentiae corpus invalidum .... effecerit crucis nimietate curvatum pariter et confractum: ita ut de exigua oleris seu pulticulae coctione, quam sibi dominico die parabat, usque in alteram dominicam victum traheret. Mabillon weist in seinen Annalen (I, 13) mit Recht darauf hin, dass diese Geschichte eher auf ein Anachoreten- als ein Klosterleben schliessen lasse. Und andrerseits heisst es doch auch wieder in derselben Vita (I, 11 (S) M. 67, 1005 C): Nunquam canonicam modulationem monachi, nunquam instituta Lirinensium vel modicum subrelinquens, ordine et officio clericus, humilitate, charitate, obsequio, cruce monachus permanebat.

o) Dynamius († 601) vita Maximi Regiensis episcopi 3 (M. 80, 34 C) omnem facultatum suarum copiam deserens, Lirinense monasterium petiit .... Tantus vero in eo fervor exstitit ut antequam monasticam vivendi regulam complexus esset vel mystica instituta, iam conversatione praecipuus videretur etc. — ibd. 5, M. 80, 35 A (Maximus, als er Abt geworden war) singulis noctibus pastor egregius ovile dominicum circumlustrans, ne quid adversi accederet, ad littus aequoris, quod vocatur moles quandoque accessit .. etc. ..

Aus den angeführten Stellen scheint sich über die Klosterordnung von Lérins folgendes zu ergeben:

Während im Orient in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts die Mönche durch zahlreiche fanatische Exzesse und Roheiten das Einschreiten der Staatsgewalt und der Hierarchie herausforderten, wodurch der freien Ausgestaltung der klösterlichen Institution dort ein Ende gemacht wurde, hat sich auf Lérins eine ruhige Entwickelung vollzogen von der Laura zum Kloster und vom freien Enthusiasmus zur Gesetzlichkeit.

Die hier herrschende Lebensordnung will sich freilich an die Vorschriften der ägyptischen „Väter" anlehnen, und lange Zeit wird Ägypten als eine Art geistliche Heimat betrachtet, aber die auf der Insel gepflegte Askese hat trotzdem von Anfang an ein anderes Ziel und einen anderen Charakter. Der die Genossenschaft beherrschende Enthusiasmus ist nämlich nicht vorzugsweise darauf gerichtet, Zustände der Ekstase hervorzurufen, sondern die religiös-sittliche Vollkommenheit zu erstreben. Eigentumslosigkeit, Fasten, Nachtwachen, Bibellesen, Hymnengesang und in Worte gefasstes Beten zu den bestimmten Gebetszeiten gelten als die Hauptmittel dazu. Wie in manchen andern Klöstern*), so hat es auch zu Lérins keine geschriebene Regel gegeben, wohl aber eine strenge asketische Lebensgewohnheit, über deren Befolgung der Abt zu wachen hatte. Dieser wurde von der „Laienversammlung" gewählt. In dem Dezennium, welches auf das Konzil zu Chalcedon folgte, ist in Gallien

---

*) Vergl. noch ausser den oben angeführten Beispielen Greg. Tur. h. F. X, 29. Dort berichtet der Geschichtschreiber der Franken von der Gründung des monasterium Atanense in dem Gebiet der civitas Lemovicum, heute St. Yrieix, Dep. Haut-Vienne (Longnon p. 526 f.), durch den Abt Aredius † 25. Aug. 591 (A. S. O. B. I, 331—335). Dabei heisst es (ed. Arndt p. 441 Z. 7): coenobium fundavit, in quo non modo Cassiani, verum etiam Basilii vel reliquorum abbatum, qui monasterialem vitam instituerant, celebrantur regulae.

zwar der Versuch gemacht worden, das Kloster zu einem kirchlichen Institut herabzudrücken und ihm so den Charakter einer auf dem freien Willen der Beteiligten beruhenden Genossenschaft zu nehmen. Dieser Versuch wurde aber auf dem 3. Konzil zu Arles zurückgewiesen. Dem Abt allein steht die Verwaltung des Klostervermögens zu; er hat über die laica multitudo, d. h. über alle Mönche, die nichts anderes sind als das, allein zu gebieten; die Mönchspflichten gelten als religiöse, nicht aber als kirchliche Verbindlichkeiten. Nur auf den Wunsch des Abts darf der Bischof einen aus den Mönchen zum Kleriker machen. Der Bischof von Fréjus aber hat die Kleriker und „Diener des Altars" zu ordinieren, das Chrisma zu weihen, den Neophyten die Konfirmation zu spenden. Nur in diesen Fällen scheint dem Bischof das Recht zugestanden zu haben, das Kloster zu betreten (so Löning G. d. d. KR. II, 382.) Während der 7. Kanon des Konzils zu Vannes in der Bretagne i. J. 465 nur für seltene Ausnahmefälle das Wohnen der Mönche in gesonderten Zellen gestattete (s. Bruns can. II, 143), wohnten und schliefen die Lerinenser damals in getrennten Zellen und versammelten sich zu den Gottesdiensten; ob auch zu den Mahlzeiten, ist ungewiss. Wie es scheint, holte sich jeder, was er an Speise und Trank brauchte, aus dem Kloster, und der cellararius bestimmte die Rationen. Ausser den eigentlichen Mönchen, die auf der Nordseite zusammen lebten, gab es aber in den andern Teilen der Insel und auf dem benachbarten Lero auch Einsiedler, die sich noch strenger kasteiten und im höchsten Ansehen standen. Ähnliche Zustände finden wir im 7. Jahrhundert an der Küste von Northumbrien. Auf der Insel Lindesfarne (Holy Island) bestand das berühmte Kloster des Aidanus; das benachbarte Farne war der Zufluchtsort von Anachoreten, z. B. des h. Cuthbert. (Beda hist. eccl. IV, 27). Während lange Zeit hindurch der herrschende asketische Enthusiasmus und die Geistesmacht einer ganzen Reihe von hervorragenden Persönlichkeiten eine äusserliche, auch die einzelnen Lebensgewohnheiten umfassende Lerinenser Regel nicht notwendig machten, scheinen später speziellere gesetzliche Bestimmungen getroffen zu sein, sodass die ursprüngliche Mannigfaltigkeit mehr und mehr verschwand. Die jetzt geforderte Gleichmässigkeit wurde aber bald von der grossen Mehrzahl als allzu streng und lästig empfunden, man sah sich nach einer milderen Regel um. Wie es scheint, wollte der Abt Marinus die Agaunensische Regel einführen, welche geringere Anforderungen an die Selbstverleugnung stellte. Aber dies fand erst statt, als Cäsarius die Insel bereits verlassen hatte. Noch später trat unter dem Abt Stephanus ein gänzlicher Verfall der Disziplin ein Greg. Magn. ep. IX, 8. Im 7. Jahrh. hören wir von Zwistigkeiten. Aigulph reformierte um 661 das Kloster nach der Benediktiner-Regel.

Dass in der Blütezeit auf Lérins Unterricht erteilt wurde, ist sicher; wie derselbe aber geregelt war, ob eine stufenmässige Fortbildung auch nur ernstlich angestrebt wurde, ist ganz ungewiss. Bei dem grossen Widerwillen, der in den asketischen Kreisen gegen den Formalismus der Rhetorenschulen herrschte, und bei dem engen Zusammenhang, welcher zwischen der „Grammatik" und dem klassischen und nachklassischen Heidentum bestand, ist nicht anzunehmen, dass die auf Lérins getriebenen studia monachialia über die Einführung in die Hilfsmittel zum Verständnis der Bibel, welche die Schriften des Eucherius boten, und über die Erbauungslitteratur hinausgegangen seien. Doch wurde augenscheinlich die Bibel selbst eifrig gelesen, so gut es ging erklärt, und eine Menge von Psalmen und Hymnen auswendig gelernt. In den Predigten bemühte man sich, die inneren Erfahrungen des religiösen Lebens an der Hand der heiligen Schrift in verständlicher und schlichter Sprache darzustellen: schon hierin lag in der damaligen Zeit ein grosser Gewinn, weil die öffentliche Beredsamkeit innerhalb wie ausserhalb der Kirche immer gekünstelter und verschrobener wurde (vergl. bes. Kaufmann, Rhetorenschulen und Klosterschulen usw. S. 72 f.).

Der grosse Einfluss, welcher von Lérins ausgegangen ist, beruht nicht auf dem Reichtum und der spekulativen Tiefe der religiösen Gedanken, oder auf der systematischen Schulung und Durchbildung, welche dort der Einzelne erfuhr, sondern darin, dass der hier herrschende Gemeingeist jeden, der überhaupt für derartige Einwirkungen empfänglich war, so mächtig erfasste, dass er diese Eindrücke zeitlebens nicht wieder los wurde.

Wenn man auf den nachhaltigen Einfluss achtet, der sich von dieser Eremitenkolonie aus über das ganze Land erstreckte, Bischöfe und Klerus mit einem ganz neuen Geist erfüllte, der verweltlichten gallischen Kirche einen neuen Stempel aufdrückte, so wird man an die asketischen Reformen erinnert, welche sechs Jahrhunderte später in dem Kloster Clugny ihren Herd hatten. Aber beide Bewegungen lassen sich nicht vergleichen. Der Lerinenser Reform fehlte der Appell an die Leidenschaft, hierarchische und kirchenpolitische Bestrebungen zeigen sich nur in einzelnen Momenten. Aber einen solchen Moment gab es, der immer wieder das Interesse auf sich zieht. Dem talentvollsten und kräftigsten Zögling des Klosters, Hilarius von Arles, liegt etwas von jener gallischen Art im Blut, die mit stolzem Selbstbewusstsein die Heimatprovinz als das Land betrachtete, aus dem die Weltherrscher hervorgehen (vergl. Tac. hist. IV, 54). Und hatten nicht mächtige Kaiser dort ihren Sitz gehabt, waren nicht hier meistens die Kämpfe der Prätendenten entschieden, bestieg nicht ein Mitglied der gallischen Aristokratie in der That kurz nach dem Tode des Hilarius den Thron der Imperatoren? Wenn man von den Galliern sagte: „Sie wollen immer ihren eigenen Kaiser haben", konnte nicht zum mindesten die gallische Kirchenprovinz ihre Angelegenheiten selbständig ordnen? Aber das päpstliche Rom war weit entfernt jene Selbständigkeitsansprüche als berechtigt anzuerkennen, sich gar von dem ersten Platz verdrängen zu lassen oder auch nur dem geistigen Einfluss Galliens sich zu beugen. Im fünften Jahrhundert stand es nicht so, dass Rom keine andere Wahl gehabt hätte, als die, entweder die Ideen eines französischen Klosters zu adoptieren, oder zwischen einheimischer Korruption und dem Gehorsam gegen eine fremde Macht hin- und herzuschwanken. Hilarius fand in Leo dem Grossen einen gewaltigen Gegner. Dieser Papst provozierte geradezu einen Konflikt mit den provinziellen Selbständigkeitsregungen, weil er mit den gallischen Zuständen aus eigener Anschauung genau vertraut war und wusste, welchen Zauber der römische Name in der Provinz ausübte. Nicht bloss im persönlichen Kampf unterlag der Schüler Lérins'. Auch ein ideeller Sieg war der Lerinenser Richtung ausserhalb Galliens nicht beschieden. So geistreich und beredt Hilarius, Vincentius und viele andere die Vermittelungstheologie des Semipelagianismus verteidigten, welche auf der Insel ihre eigentliche Pflanzschule hatte: Rom verhalf den verwandten aber doch verschieden gearteten Ideen einer anderen Kirchenprovinz zur Herrschaft, denen man sich auf Lérins selbst trotz manchen Sträubens nicht entziehen konnte. Von Afrika her schlugen die geistigen Wellen, welche das Genie Augustins erregt hatte, ebenso mächtig nach Frankreich hinüber wie nach Italien, und es half nichts, wenn der gute Cassian versicherte, die ägyptischen „Väter" lehrten über die Gnade weit gehaltvoller als jener Afrikaner, der nur viele Worte mache. Auch die späteren gallischen Vermittelungstheologen bemühten sich vergebens, mit verschiedenen dialektischen Mittelchen die Last der ungeheuren Antinomie zu zerbröckeln, welche von Augustin dem theologischen Denken des Abendlandes aufgelegt war. durch die neue Stellung des alten Rätsels von Notwendigkeit (Schicksal) und Freiheit. Dabei operierte die Lerinenser Schule bald mit bald ohne Bewusstsein unaufhörlich mit Augustinischen Begriffen und Gedanken. Die Päpste aber, von Innocenz I. an, haben verstanden, wie im vierten Jahrhundert die Lehre des Athanasius, so im fünften die Gedanken Augustins sich dienstbar zu machen. Für die Härten des Systems hatte man natürlich in einer Zeit, wo die Einzelperson so wenig galt,

keine so zarte Empfindung wie etwa im 18. Jahrhundert, aber empfunden wurden sie doch überall. Rom trat energisch für den reinen Augustinismus in die Schranken, cachierte und unterdrückte indessen die unleugbarsten Konsequenzen. Da es sich in der That um eine Antinomie handelt, so könnte man in diesem Verfahren tiefe Weisheit sehen, wenn es nicht gar zu augenscheinlich vom Nützlichkeitsinteresse diktiert gewesen wäre. Die Häupter der gallischen Kirche waren theologisch viel selbständiger und weit mehr für das theoretische Problem interessiert als die römischen. Das brachte sie in die schwierige Lage, eine anthropologische Gegenlehre aufstellen zu müssen. Was namentlich Faustus von Riez in dieser Beziehung geleistet hat, ist an und für sich betrachtet aller Achtung wert, konnte aber weder ein tiefes Nachdenken befriedigen, noch vermeiden, dass nicht die auf Kosten der Moral zurückgesetzte Religiosität sich verletzt fühlte und reagierte. Erst Cäsarius von Arles hat auf dem zweiten Konzil von Orange der Gnadenlehre einen Ausdruck gegeben, durch den freilich das theoretische Problem nicht gelöst wird, der aber dem religiösen wie dem moralischen Bedürfnis entgegenkommt und die Lerinensische Oberflächlichkeit ebenso vermeidet, wie die Augustinische Härte.

VII. Cäsarius und die gallicanische Gottesdienstordnung.

Buchwald, die gallicanische Liturgie (Programm). — Derselbe, de liturgia gallicana (Dissertation). — Daniel, codex liturgicus I, p. 48—118. — Denzinger, de missis a Mone detectis disquisitio critica (M. 138, 855—863). — Duchesne, origines du culte chrétien chapitre VII: La messe gallicane (p. 180—218). — Ibd. t. 138, p. 863—882. — H. A. Köstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes S. 110 ff. — Kraus, RE. II, S. 334 f. — Migne, patr. latt. 72, p. 99—629. — Probst, die gallicanische Messe vom 4. bis 8. Jahrhundert in „Der Katholik“ Jahrg. 66 (1886) S. 73—95, 146—168, 246—268, 361—383, 517—540.

Dass die Wirksamkeit des Cäsarius von Arles auf dem Gebiet der Gottesdienstordnung eine bedeutende war, ist ebenso allgemein bekannt, wie die Wichtigkeit, welche seinen Predigten und den Canones der von ihm geleiteten Konzilien als Quellen für die Geschichte der gallicanischen Liturgie zukommt. Inwiefern aber seine Thätigkeit in dieser Beziehung eine einheitliche war, in welcher Richtung und nach welchen Gesichtspunkten er dabei verfuhr, ist ebenso wenig dargestellt, wie das Verhältnis bestimmt ist, welches zwischen den aus seinen Schriften zu entnehmenden Nachrichten und den übrigen Dokumenten besteht, denen wir unsere Kenntnis über jene Ordnungen verdanken.

Eine befriedigende Lösung der berührten Fragen zu finden, wird so lange unmöglich sein, als die seit Mabillon aufgefundenen Quellen nicht chronologisch und topographisch klassifiziert, und andrerseits die vielen zerstreuten Nachrichten, welche sich bei Cäsarius finden, nicht zu einander in Beziehung gesetzt werden. Die meisten zusammenfassenden Darstellungen des gallicanischen Kultus gehen nämlich auf Mabillons epochemachendes Werk de liturgia gallicana (mit seinen Anhängen) zurück, dessen Aufstellungen doch durch die seitdem gemachten Entdeckungen vielfach antiquiert sind (besonders tritt dies in der Darstellung Daniels hervor). Bis ein jene Leistung ersetzendes Buch geschrieben werden kann, scheint noch manche eingehende paläographische und litterarische Untersuchung nötig zu sein, wodurch eine kritisch gesicherte Grundlage geschaffen wird.

Einige allgemeine Sätze stehen jedoch fest, und von diesen werden wir auszugehen haben.

1) Im Zeitalter des Cäsarius tritt die Produktivität auf kultischem Gebiet zurück. Man fühlt das Bedürfnis, dem Gottesdienst eine einheitlichere Gestalt zu geben, oder doch wenigstens die lokalen Verschiedenheiten zu verringern. Wir begegnen daher mehrfach dem Streben nach Uniformierung und nehmen andrerseits ein eklektisches Verfahren wahr. Wir fragen nun zunächst: Welche Stellung hat Cäsarius diesen Zeitbestrebungen gegenüber eingenommen?

Infolge des regen religiösen Lebens, welches seit der Zeit des Hilarius von Poitiers und des Martin von Tours in Gallien herrschte, hatte sich eine grosse Mannigfaltigkeit der Formen des Gottesdienstes herausgebildet. Einmal insofern, als an den einzelnen Punkten der Kultus eine reiche Ausgestaltung erfuhr, dann aber auch, indem dicht nebeneinander die verschiedensten Gewohnheiten bestanden, die freilich eine gemeinsame Wurzel und durchgehende Familienähnlichkeit nicht verkennen lassen. Zur Zeit des Cäsarius machte sich nun aber das Bedürfnis nach einer gewissen Gleichmässigkeit geltend. Dieses Bedürfnis beruhte nicht so sehr in einem Erlahmen des religiösen Interesses, das den verschiedenartigen Anregungen zu frommen Stimmungen nicht mehr zugänglich gewesen wäre, wie man nach dem Zurücktreten produktiver kultischer Leistungen annehmen könnte, als auf dem Bestreben, gerade im Kultus sich dem Arianismus gegenüber der inneren Zusammengehörigkeit bewusst zu werden. Diesem Zuge der Zeit folgte auch Cäsarius, wenn er im 18. und 30. Kanon des i. J. 506 gehaltenen Konzils von Agde eine Gleichförmigkeit des Ritus vorschrieb, wie Ähnliches schon 465 von dem Konzil zu Vannes (Metropole Tours) versucht war und 517 sowohl für Burgund in der Synode von Epaon, wie für das gothische Spanien in der Kirchenversammlung zu Gerunda festgesetzt wurde. Dabei ist jedoch ein Unterschied nicht zu übersehen. Der erste Kanon von Gerunda bestimmt (Mansi VIII, 549): ut quomodo in metropolitana ecclesia fuerit, ita in Dei nomine in omni Tarraconensi provincia tam ipsius missae ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur. Ähnlich setzt der 27. Kanon von Epao fest (Mansi VIII, 562): ad celebranda divina officia ordinem, quem metropolitani tenent, provinciales eorum observare debebunt. Hier macht sich offenbar neben dem religiösen ein hierarchisches Interesse geltend. In den beiden genannten Fällen kann uns dies nicht wunder nehmen, wenn wir bedenken, dass der zu Gerunda präsidierende Johannes von Tarragona alle Ursache hatte, den ehrgeizigen Bestrebungen seines Suffraganen Johannes von Illici (Elche) entgegenzuwirken. Dieser hatte sich durch allerlei gehorsame Anfragen in Rom beliebt zu machen gesucht, und zum Lohn dafür waren ihm von Hormisda, dessen weltumspannende Thätigkeit keine Gelegenheit unbenutzt liess, im Osten und Westen seine Macht auszubreiten, die vices apostolicae sedis übertragen. Am 2. April war jenes Schreiben in Rom ausgefertigt, und am 8. Juni wurde die Synode zu Gerunda abgehalten. Wahrscheinlich ist die Berufung derselben eine Folge des römischen Einflusses. In dem päpstlichen Brief an die spanischen Bischöfe, ebenfalls vom 2. April 517, war die regelmässige Abhaltung von Synoden eingeschärft. Wie dem auch sei: wenn der 1. Kanon bestimmte, dass sich der Kultus der einzelnen Kirchen überall nach dem zu Tarragona herrschenden zu richten habe, so lag darin eine Steigerung des Einflusses des Metropoliten und eine Schmälerung der Macht des neugeschaffenen römischen Vikars. — Ähnlich verhalten sich die Dinge bei dem Konzil von Epao. Was die Thätigkeit des Avitus auf dieser Versammlung betrifft, so ist es überflüssig ein Wort darüber zu verlieren, dass der brennende Ehrgeiz des weltgewandten Metropoliten von Vienne nicht bloss den Gottesdienst, sondern vor allem das Ziel der Machterweiterung vor Augen hatte. — In dem von Cäsarius geleiteten Konzil zu

Agde (c. 18 u. c. 30) aber tritt ein solcher Zug nicht hervor. Dem Cäsarius lag es nie am Herzen, die Einrichtungen von Arles in der Provinz zur Herrschaft zu bringen, sondern ihm kam es auf die Sache selbst an. Wir sehen, wie er gottesdienstliche Gewohnheiten aus benachbarten Städten bei sich einbürgert (M. 39, 2282 l. vergl. Mabillon de cursu gall. p. 408: eam psalmodiae disciplinam ut omnes canerent Caesarius vicinarum ecclesiarum exemplo instituit). Demgemäss haben denn auch die Festsetzungen von Agde durchaus keinen kirchenpolizeilichen Charakter: sie wollen nur willkürlichen Abweichungen gegenüber das Herkommen treulich beobachtet wissen, der Nachlässigkeit wehren und einheitliche Gesichtspunkte feststellen. Daher heisst es can. 30 (Mansi VIII, 329f.): quia convenit ordinem ecclesiae ab omnibus aequaliter custodiri, studendum est, ut, sicut ubique fit post antiphonas collectiones .... dicantur, et hymni ... decantentur usw. Wie schonend, mit welcher weisen väterlichen Sorgfalt eines echten Oberhirten er vorging, zeigt am besten der schöne Anfang einer Predigt de consuetudine psallendi: Gaudium quod mihi Dominus de vestra sancta et fideli devotione concessit, verbis non praevaleo explicare. Plures enim erant anni, quod pro hac re aestuabat animus meus, et tota cordis intentione desiderabam, ut istam psallendi consuetudinem vobis pius Deus inspiraret etc. Jede Neuerung wurde also von langer Hand her vorbereitet, und wenn sie eingeführt war, suchte der Bischof sie zu vertiefen, zu verinnerlichen und für das religiöse Leben nutzbar zu machen. Auf diesem Wege gelang es ihm, heilsame Gebräuche aus anderen Gemeinden in der eigenen dauernd einzuführen und nach und nach weithin zur Herrschaft zu bringen, nicht auf dem Wege der blossen Macht, sondern durch das natürliche Übergewicht des lebendig Tüchtigen über die tote Gewohnheit. So vollzog sich in Gallien im kleinen, was sich später bei dem Sieg der römischen Liturgie im grossen ereignete. Mit Recht bemerkt H. A. Köstlin, G. d. chr. G. S. 95, die Überlegenheit, welche Rom in liturgischen Dingen bewies, beruhe zum grossen Teil darauf, dass man dort das Gute und und Zweckmässige aller Zeiten und Länder sich zu assimilieren verstanden habe, und führt zum Beweis dafür den schönen Brief Gregors d. Gr. an, in welchem er dem Augustinus von Canterbury auf dessen ängstliche Frage antwortete, wie es doch komme, dass bei der Einheit des Glaubens eine so grosse Mannigfaltigkeit der Riten herrsche, insbesondere dass die consuetudo missarum in Gallien eine andere sei als in Rom. Die Antwort des Papstes mag hier eine Stelle finden, weil sie in klassischer Weise die Anschauung ausdrückt, welche auch Cäsarius in diesen Dingen vertritt: mihi placet, ut sive in Romana, sive in Galliarum seu in qualibet ecclesia aliquod invenisti, quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum ecclesia ..... infundas. Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt, selige, et tunc quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem depone (ep. XI, 64).

Leider haben nicht alle römischen Bischöfe den Weg eingeschlagen, welchen wir hier Gregor d. Gr. verfolgen sehen, vielfach ist man ähnlich vorgegangen wie Johannes von Tarragona und Avitus von Vienne. Aber der Erfolg hat gezeigt, dass herrische Kleinlichkeit zwar für den Augenblick bequemer sein mag als das Bemühen, mit Umsicht den verschiedenen Bedürfnissen entgegenzukommen, dass man aber auf diesem Wege nicht zum Ziele kommt. Charakteristisch für römische Ansprüche ist zunächst das Schreiben, welches Innocenz I. am 19. März 418 an den Bischof Decentius von Eugubium in Umbrien richtete (J—K n. 311). Hier wird jeder liturgischen Besonderheit die Berechtigung abgesprochen, nicht bloss innerhalb des römischen Metropolitansprengels, zu dem Eugubium gehörte, sondern auch für Italien, Gallien, Spanien, Afrika, Sicilien und die übrigen westeuropäischen Inseln. Alle dort bestehenden Kirchen seien von dem Apostel Petrus oder dessen Nachfolgern gegründet. Wenn die Priester des Herrn die apostolischen Traditionen

in betreff des Gottesdienstes unverletzt bewahren wollten, schreibt Innocenz, so würde es gar keine kultischen Verschiedenheiten geben: nulla diversitas, nulla varietas in ipsis ordinibus et consecrationibus haberetur. Aber diese heilige Ordnung ist vielfach durchbrochen, zum grossen Ärgernis vieler. Fit scandalum populis, qui dum nesciunt traditiones antiquas humana praesumptione corruptas, putant sibi, aut ecclesias non convenire, aut ab apostolis vel apostolicis viris contrarietatem inductam. Nach Rom müssen sich alle richten: oportet eos hoc sequi, quod Ecclesia Romana custodit.

Dieselbe Methode, die Herrschaft Roms auf dem Gebiet des Gottesdienstes herbeizuführen, befolgte zur Zeit unseres Bischofs von Arles der elende Papst Vigilius. Ein Vierteljahr nachdem er versucht hatte durch Vermittelung seines Vikars für Gallien den Merovingerkönig Austrasiens, Theudebert I., in die gewünschte Abhängigkeit von römischen Satzungen zu bringen, richtete er von Rom aus einen Brief an den Bischof Profuturus von Bracara (Braga). Diesem Schreiben vom 29. Juni 538 (J—K n. 907) war eine ausführliche Darstellung der römischen Liturgie beigegeben. Wirklich ordnete auch später der 4. Kanon des zweiten Konzils von Braga an, ut eodem ordine missae celebrentur ab omnibus, quem Profuturus . . . ab ipsa apostolicae sedis auctoritate suscepit scriptum. Aber es ist fraglich, ob diese Bestimmung je ausgeführt worden ist; jedenfalls stossen wir bald nachher auf synodale Vorschriften, die damit in Widerspruch stehen: Spanien behielt seine eigene Liturgie, die sich als mozarabische das ganze Mittelalter hindurch wenigstens stellenweise behauptet hat; auch an den übrigen Kultusstätten der pyrenäischen Halbinsel ist es keinem Früheren und keinem Geringeren als Gregor VII. gelungen, das von Vigilius Erstrebte durchzusetzen.

In Gallien hat der Bund Karls des Grossen mit dem Papsttum der römischen Liturgie eher zur Herrschaft verholfen (vorbereitet i. J. 789, durchgeführt i. J. 802). Aber im Sinne solcher päpstlichen Eiferer wie Vigilius und Innocenz I. war es ein Pyrrhussieg, denn gerade aus dem gallicanischen Gottesdienst waren inzwischen zahlreiche und wichtige Bestandteile in die römische Praxis eingedrungen, ganz im Sinne Gregors des Grossen.

Wie verhielt sich nun Cäsarius zu jenen Expansionstendenzen der römischen Gottesdienstordnungen? Diese Frage führt uns zu einem zweiten allgemein anerkannten Satz in betreff der Entwickelungsgeschichte des gallicanischen Gottesdienstes.

2) Zur Zeit des Cäsarius ist in Gallien auf kultischem Gebiet ein mächtiges Vordringen des römischen Einflusses spürbar. Dieser Einfluss macht sich am stärksten im fränkischen Reich geltend (Einführung des sacramentarium Gelasianum), er zeigt sich aber auch sehr deutlich in Südgallien (wie bes. ein Vergleich der ca. 500 in der Provinz Arles verfassten statuta ecclesiae antiqua mit älteren Dokumenten ergiebt).

In dem Kapitel, welches von dem Verhältnis des Cäsarius zu Rom handelt, ist darauf hingewiesen, dass eine ganze Reihe schwerwiegender Ursachen die katholische Christenheit der damaligen Zeit zu einem engen Anschluss an den römischen Stuhl treiben mussten. Diese centripetale Bewegung musste sich auch auf dem Gebiet des Gottesdienstes äussern. Die erste Periode der selbständigen Entwickelung der gallicanischen Liturgie auf orientalischer Grundlage geht in der That während der ersten Hälfte der Lebenszeit des Cäsarius zu Ende. Die i. J. 441 abgehaltene erste Synode zu Orange hatte sich noch, unter dem Einfluss des präsidierenden Hilarius von Arles, gegen das Eindringen römischer Gebräuche gewehrt (can. 18 vergl. Probst d. gall. Messe S. 264), das unter Vorsitz des Cäsarius von Arles Anfang November 529 abgehaltene zweite Konzil von Vaison hingegen bestimmt in seinem dritten Kanon ausdrücklich (Mansi VIII, 727): quia tam in sede apostolicae

lica, quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur; placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris etc. Auch der erste und fünfte Kanon enthalten ausdrückliche Bezugnahmen auf die Kultusgewohnheiten in Italien, und der vierte bestimmt gar: Et hoc nobis iustum visum est, ut nomen domini papae, quicunque sedis apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur.

Dass in der Zeit des Konzils zu Vaison die Katholiken der Arler Kirchenprovinz engen Anschluss an ihre Glaubensgenossen in Italien und an Rom suchten, erklärt sich besonders aus den staatlichen Verhältnissen, welche sich seit der Synode zu Agde nicht unwesentlich verändert hatten. Gehörte man doch jetzt zum Ostgothenreich, gleichsam als ein Anhängsel von Italien, wenn auch die Regierung die alten Gesetze bestehen liess. Und Cäsarius selbst war seitdem in Ravenna und in Rom gewesen, hatte die dortigen Gottesdienste kennen gelernt (vergl. can. 1 conc. Vas.) und war zum römischen Stuhl in die engsten Beziehungen getreten. Die erste Palliumverleihung, welche überhaupt im Abendland stattgefunden, war ihm zu teil geworden und er führte die Würde eines Vikars des Papstes. War es da nicht ganz natürlich, dass er das Bedürfnis fühlte, fürbittend auch des Papstes gedenken zu lassen? Die Verlesung der Diptychen beginnt in einem Formular, welches einige Jahrzehnte nach dem Tode des Cäsarius, dessen namentlich in demselben gedacht wird, zu Arles in Übung war, mit den Worten: Simulque precantes oramus etiam Domine pro animabus famulorum tuorum (siehe die Formel am Schluss der Mönchsregel des Aurelianus von Arles † 553 Holsten cod. reg. I, 154). Man missversteht den vierten Kanon von Vaison, wenn man annimmt. durch die Recitation des jeweiligen Papstes habe ausgedrückt werden sollen, dass man in memoriam desselben das eucharistische Opfer darbringe, oder als nahe man sich im Vertrauen auf dessen Verdienste und Fürbitten zu Gott. Bei der Recitation der Namen von Heiligen am Schluss der Diptychen-Verlesung waltete allerdings diese Beziehung ob. In der ersten Hälfte jenes Aktes aber war die ursprüngliche Form der Fürbitte festgehalten. Wenden sich doch in jener Fürbitte am Schluss der Regel des Aurelianus die Mönche an Gott cunctorum huius loci memores fidelium pariterque parentum nostrorum atque servientium huius loci. In der That man müsste sich wundern, wenn Cäsarius nicht auf den Gedanken gekommen wäre, auch für den Papst bei dieser Gelegenheit beten zu lassen, und es ist ein Zeugnis für die grosse Selbständigkeit der Gallischen Kirche, dass dies bis dahin nicht geschehen war, und dass, wie man aus der eben erwähnten Formel ersieht, der im Konzil von Vaison eingeführte Brauch bald wieder verschwand. Dass dies letztere geschah, ist ebenso sehr eine Folge des Dreikapitelstreites wie der inzwischen eingetretenen fränkischen Herrschaft. Cäsarius folgte einem Zuge seiner Zeit und einem persönlichen Bedürfnis, wenn er für die Einheit der katholischen Kirche unter Roms Führung wirkte, und es soll nicht bestritten werden, dass er dabei die ernste apostolische Warnung: „Ihr seid teuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte“! nicht selten vergessen hat. Aber man vermischt verschiedene Dinge, wenn man ihn als papistischen „Parteigänger“ betrachtet, wie es ein Ennodius von Pavia war. Einer solchen Übertreibung des Römisch-Ultramontanen in der Sinnesweise unseres Arelatensers scheint W. Gundlach zu verfallen, wenn er N. A. XV, 268 über die Canones von Vaison bemerkt: „In welcher Art aber der von Vigilius [in dem Schreiben an Auxanius von Arles d. 22. Mai 545, J—K no. 914] gefeierte Cäsarius zu Werke gegangen war, mag man aus einem einzigen Beispiel ermessen. Die unter Vorsitz des Cäsarius abgehaltene dritte Synode zu Vaison [muss heissen die zweite, denn die von Baronius angenommene v. J. 325 ist eine Fälschung] hat unter andern Bestimmungen, welche nach römischem Vorbilde eine einheitliche Ordnung des

Gottesdienstes anstreben, auch folgende Verfügung getroffen: „Et hoc nobis iustum visum est, ut nomen domini papae, quicunque sedi apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur". Die von Gundlach durch gesperrten Druck hervorgehobenen Worte dominus papa können leicht den Schein erwecken, als seien sie der Ausdruck einer knechtischen Unterwürfigkeit. Sie enthalten jedoch nach dem Sprachgebrauch jener Zeit eine ganz gewöhnliche Höflichkeitsbezeugung der Bischöfe untereinander. So schreibt Apollinaris Sidonius ep. VI, 3 ed. Lütj. p. 96 an den Bischof Leontius von Arles: Sidonius domino papae Leontio salutem. An die Bischöfe Lupus von Troyes, Eutropius von Orange, Fontejus von Vaison (Augustin s. 111 extr.) u. a. schreibt er ebenso. Wie wenig die Ehrenbezeichnung dominus, welche einst Augustus und Tiberius sich verbeten hatten, später bedeutet, sieht man deutlich aus den Briefen des Faustus an Ruricius. Ehe der letztere Bischof geworden, heisst er bei dem Reienser: dominus devinctissimus et honore praecipuo specialiter excolendus Ruricius filius. Nachdem derselbe den Bischofssitz von Limoges erhalten, heisst er: dominus beatissimus, debita pietate suscipiendus atque apostolica sede dignissimus frater Ruricius episcopus.

Dass Cäsarius bei aller Verehrung für den römischen Stuhl nicht daran dachte, die gallicanische Gottesdienstordnung nach dem römischen Vorbild umzumodeln, geht übrigens aus dem 4. Kanon selbst hervor. Diesen Gebrauch der Diptychen, in welchen die Fürbitte für den Papst eingegliedert wurde, kennt ja die römische Kirche nicht; statt dessen hat sie nach Beginn des Kanons die commemoratio pro vivis, und infra actionem die commemoratio sanctorum (vergl. Daniel cod. lit. p. 78 mit p. 88). Ferner entsprach der zweite Kanon, welcher pro aedificatione omnium ecclesiarum und pro utilitate totius populi bestimmte, dass nicht allein in den Städten, sondern auch in den Landpfarreien die Presbyter predigen sollten, weder der römischen Praxis noch den wiederholt ausgesprochenen Wünschen mancher Päpste. Cäsarius, dem diese Sache sehr am Herzen lag, führt in diesem Kanon eine männlich und bestimmte Sprache: pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi nobis placuit. Er ist auf Widerspruch gefasst; dies zeigen die Worte, welche der Verpflichtung der Diakonen, im Verhinderungsfalle des Presbyter Homilieen der Kirchenväter vorzulesen, angefügt sind: Si enim digni sunt diacones, quod Christus in evangelio locutus est legere; quare indigni judicentur sanctorum patrum expositiones publice recitare? Es sind römisch-hierarchische Anschauungen, gegen welche hier polemisiert wird. Dass Cäsarius mit seinen bischöflichen Massnahmen nach dieser Richtung hin nicht bloss den Widerstand zu überwinden hatte, den Trägheit und Bequemlichkeit stets solchen Forderungen entgegensetzen, sondern dass er eine prinzipielle Opposition bekämpfen musste, geht aus der Parallelstelle zu diesem Kanon hervor, welche sich Vita I, 81 (41) findet. — Eine gleiche Sorge für die Predigt beseelte auch die in Spanien zu Valencia versammelten Bischöfe. Die Chronologie dieser Synode (wie der mit ihr zusammenhängenden und gleichzeitigen zu Lerida) ist nicht ganz sicher, da man zwischen den Jahren 546 und 524 schwanken kann, doch sprechen die überwiegenden Gründe für das letztere Datum, welches jetzt in Deutschland allgemein angenommen zu werden scheint. Da Papst Symmachus am 11. Juni 514 dem Cäsarius von Arles die Sorge auch über Spanien anvertraut hatte, derselbe nach vita I, 42 (31) speziell um die Predigtpraxis in Spanien sich energisch bekümmert hat, da endlich der 3. Kanon von Lerida sich ausdrücklich auf das unter Vorsitz des Cäsarius abgehaltene Konzil von Agde beruft, so liegt es nahe, einen Einfluss des Arelatensers auf die Beschlüsse anzunehmen. Der erste Kanon von Valencia (Mansi VIII, 620) bestimmt, dass Evangelienverlesung und Predigt vor Entlassung der Katechumenen stattzufinden haben: sermonem sacerdotis non solum fideles, sed etiam catechumeni ac poenitentes et omnes qui ex diverso sunt, audire licitum habeant. Sic enim pontificum praedicatione audita,

nonnullos ad fidem attractos evidenter scimus. Die Festsetzung widerspricht dem römischen Brauch, denn dort mussten die Katechumenen vor der Lesung des Evangeliums abtreten (vergl. Probst d. gall. Messe S. 267). Ebenso hatte sich das unter Hilarius von Arles im Jahre 441 abgehaltene erste Konzil von Orange in seinem 18. Kanon gegen die römische Praxis ausgesprochen, welcher festsetzte, dass die Katechumenen bei der Verlesung des Evangeliums und auch bei der Predigt zugegen sein sollten. Cäsarius befand sich also in Übereinstimmung mit der gallisch-spanischen und im Widerspruch mit der römischen Praxis, wenn er nicht gestatten wollte, dass irgend jemand vor der Predigt und dem Segen die Kirche verlasse, wenn er sogar die Thüren schliessen liess, damit niemand sich früher entferne. Vita I, 14. Auf Katechumenen und Poenitenten sehen wir ihn in seinen Predigten wiederholt Bezug nehmen. (Vergl. 39, 1821, 8. — 39, 2229, 3 (Bal. 1).*)

*) Wenn Probst (die gall. Messe 378) mit seiner Erklärung der Worte des Cäsarius recht hat, so weicht die in den Kirchen des Arelatensischen Sprengels befolgte Praxis von der römischen auch darin ab, dass in der letzten bei der Consekration des Kelches vom Ministranten die Worte gesprochen wurden: Hic enim est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum (Daniel cod. lit. p. 88). Nach Cäsarius hingegen (M. 67, 1058 A) lauteten die Worte: Accipite et bibite) hic est sanguis meus. — Ähnlich bei der Consekration des Brotes. Die römische Messe hat die Worte Hoc est enim corpus meum; nach Cäsarius lauteten sie: Accipite et edite, hoc est corpus meum. Probst l. c. S. 374 bemerkt hierzu: „Da Cäsarius ausdrücklich sagt, so spreche der Priester, so enthält das Citat ohne Zweifel die Consekrationsworte der gallicanischen Messe." Dieser Satz ist zu bestreiten; man kann unmöglich die Worte der betreffenden Gründonnerstagspredigt so erklären, wie Probst will. 1) sagt nämlich Cäsarius nicht, so spreche der consecrierende Kleriker, sondern vielmehr, der sacerdos invisibilis rede so. Damit meint er aber Christus, der seiner Gottheit nach immer, und seiner Menschheit nach jetzt, unsichtbar ist. Dieser, will er sagen, hat bei der Stiftung der Messe die verwandelnden Worte gesprochen: Accipite et edite, hoc est corpus meum usw. Die Stelle findet sich nämlich in folgendem Zusammenhang: Nach Darlegung der Wandelungslehre in ziemlich unbestimmt gehaltenen rhetorischen Wendungen fährt Cäsarius M. 67, 1052 D fort: (hoc) coelestis confirmat auctoritas quia „caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus" Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum, quandoquidem qui auctor est (1058 A) muneris, ipse etiam testis est veritatis. Nam invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbi sui secreta potestate convertit, ita dicens: „Accipite et edite, hoc est corpus meum" et sanctificatione repetita „Accipite et bibite, hic est sanguis meus." Der mittlere Satz Recedat — veritatis will den Zweifel dadurch zurückweisen, dass der Stifter der Gabe, auctor muneris, zugleich die Wahrheit des Wandelungswunders ausdrücklich bezeugt habe als Zeuge der Wahrheit, testis veritatis. Als testis veritatis oder, was dasselbe ist, als coelestis auctoritas war Christus im vorhergehenden Satz durch Berufung auf Joh. 6, 55 hingestellt. Jetzt musste noch gezeigt werden, dass derselbe auch auctor muneris sei, oder, was dasselbe ist, invisibilis sacerdos. Dies geschieht mit dem durch Nam eingeleiteten Satze. Derselbe handelt also von der Stiftung des Mysteriums. In welchem Sinne aber Christus invisibilis sacerdos heisst, erklärt sich aus den einige Zeilen vorhergehenden Worten derselben Gründonnerstagspredigt: Et ideo qui corpus assumptum ablaturus erat ex oculis nostris et sideribus illaturus, necessarium erat, ut nobis in hac die sacramentum corpus et sanguinis consecraret. Er heisst also deshalb der unsichtbare Priester, weil er jetzt unsichtbar ist. 2) Wollte man für die Auffassung von Probst geltend machen, eben in dem Ausdruck sacerdos invisibilis liege ein Hinweis auf den sacerdos visibilis, den consekrierenden Priester, durch dessen Mund der unsichtbare Priester rede, so ist zu erwidern, dass davon nichts dasteht. Von dem sichtbaren Priester ist erst viel später, 1054 B, die Rede (sacerdote dispensante). Wenn Cäsarius 1058 D von der potentia

Während also Cäsarius in dieser Beziehung an der gallicanischen Praxis festhielt, hat er von der römischen Ordnung die Einführung des Kyrie in die Katechumenen-Messe übernommen (vergl. Mabillon lit. g. p. 37). Auch das Gloria wurde an dieser Stelle eingefügt, ähnlich wie in der römischen Feier; während aber dort die grosse Doxologie gesungen wurde, war in Gallien die kleine üblich. Sehr merkwürdig ist es nun, dass der Schlusssatz sicut erat in principio etc. zuerst in dem 5. Kanon der II. Synode von Vaison nachweisbar ist. In [Athanasius] de virginitate fehlt er, das Toletanum IV von 633 erwähnt ihn nicht. Cäsarius spricht trotzdem davon als von einem Stück, das allgemein in Übung sei. Mansi VIII, 727 quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totum orientem et totam Africam vel Italiam propter haereticorum astutiam qui Dei filium non semper cum patre fuisse sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post Gloria „Sicut erat in principio" dicetur, etiam et nos etc. (vergl. Kraus RE I, 378).

Damit sind die Entlehnungen, welche Cäsarius aus der römischen Liturgie machte, erschöpft. Die Abweichungen von der römischen Praxis sind so ausserordentlich gross, dass hinter diesen jene Anleihen verschwinden. Die hauptsächlichsten Differenzen mögen hier Platz finden. 1) Die Katechumenenmesse behielt ihre reiche Ausgestaltung. 2) Die Predigt trat an Wichtigkeit nicht zurück (in Rom ist bekanntlich erst spät gepredigt; dieser Teil des Gottesdienstes ist, von wenigen aber rühmlichen Ausnahmen abgesehen, dort nie sonderlich gepflegt), sondern auf sie legte Cäsarius den Hauptnachdruck. 3) Die Lektionen enthielten nicht nur zwei, sondern drei Stücke aus den kanonischen Schriften. 4) Das Lektionar weicht total von dem römischen ab. 5) In die Lektionen wurden Märtyrerakten eingeschaltet. 6) Die Diptychen wurden verlesen. 7) Der Gemeindegesang wurde gepflegt. 8) Ausserdem war die Anordnung der einzelnen Teile der Liturgie mehrfach abweichend von der römischen usw. Die allermeisten dieser Besonderheiten zeigen Verwandtschaft mit dem orientalischen Gottesdienst. Dies führt uns zu dem dritten allgemein anerkannten Satz:

3) Die gallicanische Gottesdienstordnung zeigt zahlreiche Berührungspunkte mit dem orientalischen Kultus. Diese Elemente sind durch das Eindringen des Sacramentarium Gelasianum und später durch den Einfluss der Ordnungen Gregors des Grossen zwar zeitweilig zurückgedrängt, aber nie ganz ausgestossen. Cäsarius hat solche Bestandteile mit Entschiedenheit festgehalten, ja den Gesang in griechischer Sprache selbst angeordnet.

Wie das Vorhandensein orientalischer Bestandteile in dem gallicanischen Gottesdienst zu erklären sei, brauchen wir hier nicht zu untersuchen, noch auch die nicht selten wahrhaft abenteuerlichen Herleitungen, welche von katholischen Theologen unternommen sind, zu kritisieren. Um den Standpunkt, welchen Cäsarius einnahm, richtig zu verstehen, ist folgendes festzuhalten.

Wie man in Gallien und Spanien allgemein überzeugt war, dass die einheimische Kirche indirekt von dem Apostel Petrus her ihren Ursprung genommen habe, so ist sicherlich auch Cäsarius dieses Glaubens gewesen. Merkwürdig und charakteristisch für diese Anschauungsweise ist die ruhige Naivität, mit welcher Isidor v. Sevilla † 636 die (der gallicanischen sehr ähnliche) spanische Liturgie als vom Apostel Petrus herrührend betrachtet (de off. eccl. I, 15 M. 83, 752 A).

---

consecrantis spricht, so ist nicht die Macht des Priesters gemeint, sondern die Macht Christi, der das Mysterium durch die Einsetzung des heiligen Mahles geweiht hat (Ad cognoscendum et percipiendum sacrificium veri corporis ipse te roboret et potentia consecrantis invitet. Qui tunc latuit praefiguratus in gratia). Schliesslich bemerke ich noch, dass die Autorschaft des Cäsarius für diese Predigt nicht über alle Zweifel erhaben ist.

Ausserungen dieser Art, welche sich bei Isidor häufig finden, sind um so merkwürdiger, weil gerade er es war, der durch seine Fixierung der altspanischen Gebräuche den Romanisierungsprozess des Kultus auch in Gallien zum Stillstand gebracht und das Wiederaufleben der alten Gewohnheiten befördert hat, gegen die sich Innocenz I. so heftig erklärte und die Papst Vigilius energisch zu verdrängen suchte. Die Diptychen-Verlesung nach den Lektionen, der Gesang des ἅγιος in griechischer Sprache und vieles Andere zeigen noch bei Isidor die langdauernde Wirkung orientalischer Kultusformen (vergl. Buchwald g. M. Progr. S. 7).

In bezug auf Spanien kann man für die letztgenannte Erscheinung nur schwer eine Erklärung finden. Dass wir aber in Gallien zur Zeit des Cäsarius so manches an griechischen Ursprung Erinnernde im Kultus finden, erscheint ganz natürlich. War doch der griechische Einfluss von jeher in Gallien mächtig. Julius Caesar de bello gallico VI, 14 berichtet, dass die Druiden sich griechischer Buchstaben bedienten, wie einst die Phocäer nach Massilia ihre Sprache, ihre griechische Bildung und ihre Götter mitbrachten, so verpflanzten christliche Kleinasiaten die Religion nach der Provence, zur Zeit des Irenäus nehmen wir die engste Verbindung der südgall. Gemeinden mit „den Brüdern in Asien und Phrygien" wahr, Athanasius weilt in Trier, der heidnische Philhellene Julianus Apostata in Paris, und Hilarius von Poitiers, dessen Einfluss auf die gallicanische Liturgie so bedeutend gewesen ist, brachte aus seiner Verbannung im Osten orientalische Anschauungen und Gewohnheiten mit. Noch im fünften Jahrhundert schwärmt Cassian für die orientalischen Mönche und verpflanzt soviel er nur irgend kann von ihren Einrichtungen nach Gallien. Auch Cäsarius scheinen wir in die Reihe dieser Männer aufnehmen zu müssen. Lesen wir doch Vita I, 11 (15) Adjecit etiam atque compulit, ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet, altaque et modulata voce instar clericorum alii graece, alii latine prosas antiphonasque cantarent, ut non haberent spatium in ecclesia fabulis occupari. Also Cäsarius hat, um die Gemeindemitglieder vor Zerstreuung beim Gottesdienst zu schützen, den Gesang von lateinischen und griechischen Hymnen eingeführt, griechischer offenbar deshalb, weil viele Christen in Arles noch diese Sprache redeten. So wird seit Mabillon diese Stelle allgemein erklärt; sie hat, da die vita Caesarii mit Recht als eine wertvolle historische Quelle gilt, sogar eine gewisse kulturhistorische Wichtigkeit erlangt. Man findet sie häufig als Beweis angeführt, dass in Arles damals auch in manchen Kreisen, ein „allerdings" fügt man vorsichtig hinzu, „recht heruntergekommenes Griechisch gesprochen" sei. Dass Cäsarius jedes Mittel benutzt, um die Erbauung zu befördern, liegt ganz in seinem Charakter. Von Chrysostomos wissen wir, dass er den Gothen in ihrer Sprache predigen liess, Augustin nahm darauf Bedacht, dass die in vorwiegend punisch redenden Gemeinden wirkenden Kleriker dieser Sprache vollkommen mächtig waren, Cäsarius lässt teilweise griechisch singen, damit die in dieser Sprache plaudernden Zuhörer auf andere Gedanken kommen.

Ein schwacher Notbehelf! Das sonderbare Durcheinander, wenn die einen griechisch, die andern lateinisch sangen, musste wenig geeignet sein, die Aufmerksamkeit zu konzentrieren. Wenn der Bischof ihnen doch lieber griechisch gepredigt hätte! Leider hatte das seine Schwierigkeiten. Cäsarius verstand offenbar nicht viel mehr griechisch als er hebräisch verstand, d. h. er kannte die Bedeutung einiger typischer Formeln und geflügelter Worte, die beim Gottesdienst oder in der Theologie öfter gebraucht wurden. (Die griechischen Kirchenväter benutzt er alle in Übersetzungen.) Dass seine Zuhörer, von einigen angesiedelten Syrern und Orientalen abgesehen, nicht mehr verstanden, lässt sich daraus schliessen, dass die Zahl der Arelatensischen Inschriften in griechischer Sprache auffallend gering ist. Dass sich viel Eigennamen griechischer Herkunft finden, beweist garnichts. Mabillon freilich versucht de curso Gallicano 408 f. im Anschluss an diese

Stelle aus der Lebensbeschreibung des Cäsarius den Beweis zu führen, dass noch von der Phocäischen Einwanderung her das Griechische in Südgallien so fest gesessen habe, dass manch Einer die Lateinische Sprache ohne Lehrmeister nicht habe verstehen können. Das gehe deutlich aus dem Bericht des Gregor v. Tours über den Abt Brachio hervor. Der gelehrte Benediktiner beruft sich nun auf die Stelle vitae patrum c. 12 § 2 (ed. Krusch p. 713). Dort heisst es, jener Brachio sei, als er noch Laie war, nachts oft zwei- bis dreimal vom Lager aufgestanden und habe, zur Erde niedergestreckt, (aus dem Herzen) zum Herrn gebetet: Nesciebat enim, quid caneret, quia litteras ignorabat. Mabillon fügt hinzu: „id est linguam latinam". — Aber das Beispiel ist möglichst ungeschickt gewählt. Der solöcistische Comparativ βραχίων kommt nirgends als Eigenname vor. Von unserm Brachio aber, dem abbas cellulae Menatensis (Departement Puy de Dome) sagt derselbe Gregor hist. Franc. V, 12 ed. Arndt p. 201, Z. 5 Fuit autem genere Thoringus und bemerkt v. p. l. c. p. 712 Z. 17 über seinen Namen: quod in eorum lingua interpretatur 'ursi catulus'. Der Name hängt also mit dem deutschen „bracke" zusammen (vergl. Grimm, D. Wörterb. II, 289), also ähnlich dem Namen Wölfflin Bärlin, Bärchen (nach einigen Handschriften heisst er Piricho, vergl. überhaupt Krusch z. d. St.). Wenn dieser deutsche Bär keine lateinischen Hymnen lesen konnte, so lag der Grund nicht darin, dass die lingua Graeca seinen Geist geformt hatte!

Da wir bei den Kommentatoren der vita Caesarii keine passende Erklärung finden, wenden wir uns lieber zu den gleichzeitigen liturgischen Quellen.

Eines der wichtigsten Dokumente für die Geschichte der gallicanischen Liturgie ist die 10 Jahre nach Mabillons Tode von Martène zum erstenmal herausgegebene Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae in duas epistolas digesta (M. 72, p. 89 ff.). Aus diesem merkwürdigen Schriftstück, welches H. A. Köstlin G. d. chr. G. 96 f. auffallenderweise nicht erwähnt, lassen sich für das Verständnis der Predigten des Cäsarius mannigfache Belehrungen schöpfen. Es beginnt mit den einleitenden Worten: Germanus episcopus Parisius scripsit de missa. Darnach scheint ein Auszug aus einer Schrift des Bischofs Germanus von Paris († 576) vorzuliegen (vergl. Buchw. diss. p. 15). Der Bischof von Paris stammte aus dem Saône-Gebiet und war, ehe er i. J. 555 Bischof wurde, Abt eines Klosters in Autun gewesen (dort hat Martène das Manuskript gefunden!), hatte also in der Nähe von Chalon sur Saône gelebt; wir wissen auch, dass er diesen Geburtsort des Cäsarius besucht hat. Wichtiger ist es für uns, dass er mit den Kreisen der heiligen Radegunde in Verbindung stand, in welchen man den Regeln und Reden unsers Arelatensers eine hohe Verehrung zollte und sie als massgebend ansah. Man braucht also nicht die Einwendung zu besorgen, dass die auf Germanus zurückgehende Schilderung des gallicanischen Kultus einen anders gearteten, nordfranzösisch-fränkischen Typus darstelle, der für die Verhältnisse in Südfrankreich nicht zur Erklärung herbeigezogen werden dürfe. In der genannten Expositio wird nun ein dreifaches Vorkommen des Sanctus in der Katechumenen-Messe erwähnt: einmal zu Anfang, vor dem Benedictus (Luc. 1, 68—79), welches hier Prophetia heisst und nicht mit der nach einer oratio post prophetiam darauf folgenden prophetischen Lektion verwechselt werden darf, unter der Überschrift De Aius (= ἅγιος), zweitens vor der evangelischen Lektion unter der Überschrift de Aius ante evangelium, endlich vor der Predigt unter der Überschrift de Sanctus post Evangelium. Dreimal wurde also in der Katechumenen-Messe der seraphische Gesang gesungen, dazu noch ein viertes Mal in der missa fidelium zu Anfang des Kanon. (Vergl. Duchesne origines p. 182. 188. 204. Dieser scheint im ganzen nur drei zu zählen; Buchw. d. g. L. Pr. S. 14 hält sich genauer an die expositio.) Zu dem ersten Gesang bemerkt nun das Schriftstück: Aius (= ἅγιος) vero ante prophetia pro hoc cantatur in Graeca lingua, quia praedicatio Novi Testamenti in mundo per Graeca lingua processit, excepto Matthae apostolo .... Servate ergo honorem linguae, quae prima Evan-

gelium Christi .... recipit .... Incipiente praesule ecclesia Aius psallet dicens Latino cum Graeco, ut ostendat iunctum Testamentum Vetus et Novum (hier ist nicht gemeint, dass das A. T. griechisch geschrieben sei, sondern der Verfasser hält die griechische Sprache für älter als die lateinische) Dictum Amen ex Hebraeo instar tituli quod in trinitate linguarum instigante Deo Pilatus posuit super crucem ... Jesus Nazarenus id est Sanctum et Regem. (Vergl. zu dieser Sprach-Dreiheit Cäsarius M. 67, 1047 C.)

Dass Cäsarius die einen griechisch, die andern lateinisch singen liess, erklärt sich also höchst einfach. Der Gebrauch des Griechischen hatte einen kultischen Zweck, wie noch heute in der römischen Messe „in sacro Parasceves"; die mozarabische Liturgie singt das Wort Agios dreimal griechisch, das übrige lateinisch. In dem gallicanischen Gottesdienst werden die Gesänge nach dem Evangelium und in der missa fidelium lateinisch gesungen, die übrigen beiden griechisch und lateinisch. Dass die Sänger in der Vita alii — alii genannt werden, macht nicht die geringste Schwierigkeit. Entweder war der Chor in Männer und Frauen, oder in catechumeni und fideles, oder in Erwachsene und Knaben geteilt. Die Verwendung von Knabenstimmen finden wir in der gallicanischen Messe mehrfach. Jedenfalls hat die Anordnung mit dem angeblichen Griechisch-Reden eines Teils der Arelatenser Gemeinde nichts zu thun.

VIII. Das zweite Konzil zu Orange.

1) Die Canones.

Maassen GQ. 1, 207. Bruns II, 176—191. Mansi VIII, 711—724. Woods canons of the second council of Orange. Hahn Bibl. des Symbol.[3] § 103, S. 143—152. Monum. Germ. hist. Legum sectio III Concilia Tom. I Hannoverae 1893 Conc. aevi Merovingici rec. Fr. Maassen p. 44—54.

Die Überlieferung.

Von dem bisherigen Textus receptus (Hahn l. c.) weicht die Maassensche Ausgabe, abgesehen von der Orthographie, an folgenden Stellen ab.

Die Kapitel-Überschriften fehlen can. I — can. VIII, can. XIV, XV, XVI.

Hahn S. 145 Z. 1 in mundum] mundo. — Z. 5 ad invocationem humanam] invocatione humana. — Z. 8 sum a non quaerentibus] sum non quaerentibus. — Z. 29 in diem Domini nostri Jesu Christi] in die Christi Jesu. — Z. 31 sed etiam] verum etiam. — S. 146 Z. 8 zu lesen wie Hahn Anm. 722. — S. 147 Z. 14 zu streichen: per quod bona operamur. — Z. 19. 20: zu streichen: omnibus semper implorando. — Z. 21 sanctis] mit allen codd. ausser F zu lesen sanatis, wie Hahn Anm. 731. — S. 148 Z. 8 quacumque] quantacumque. — Z. 10 anticipent.. misericordiae tuae] anticipet.. misericordia tua. — Z. 25 captivam duxit] captivavit. — S. 149 Z. 7 Nullis meritis gratiam praevenientibus] zu streichen. — S. 150 Z. 18 id] ita wie Hahn Anm. 751. — S. 151 Z. 9 saepe jam umzustellen. — Z. 11 datum] donatum. — Z. 18 Jesu Christi zu streichen. — S. 152 Z. 9 ille] illa. — Z. 10 fuit] fuerit — Z. 10 divinae largitatis donum] wie Hahn Anm. 765 divinae gratiae largitate donata. — Z. 12 zu lesen: definitionem nostram quae.

Gegen den Maassenschen Text scheinen mir nur an folgenden Punkten Einwendungen möglich zu sein. p. 49 l. 4 ist trotz der bessern Bezeugung sanatis vielleicht aus sanctis durch Anklang an das vor ac stehende renatis entstanden.

Indessen lassen sich aus Cäsarius zwar für das letztere die Stellen M. 67, 1127 A (epist. I), M. 39, 1947, 3 (vergl. M. 67, 1131 B epist. II) anführen; aber auch für sanatis kann man den Gebrauch von sanus geltend machen M. 39, 2253, 1 (M. B. P. hom. 11) und von sanator M. 67, 1047 A. — p. 49 l. 7. De obligatione votorum] passt nicht in den Zusammenhang, früh verderbt aus oblatione, was bei der Quelle Prosper Sent. 54 steht. p. 50 l. 17 ist das et wohl nach Prosper Sent. 317 und Augustin de gratia et lib. arb. c. 13 zu streichen. — Dass bei den canones IX und X ursprünglich dieselbe Überschrift wiedergekehrt sei, ist sehr unwahrscheinlich. Hier dürften doch die bei Mansi sich findenden Lesarten beizubehalten sein. Ähnlich steht es vielleicht mit den übrigen Überschriften.

Die Bestandteile der canones.

Vergleicht man die canones von Orange mit den betreffenden Sentenzen Prospers und mit dem Stück, welches sich bei Migne 58 p. 990—998 als Kapitel 38—51 der Schrift de ecclesiasticis dogmatibus des Gennadius von Massilia gedruckt findet, so ergiebt sich folgende Tabelle:

Redaktor:	Aus Prosper:	Aus Gennadius:
Praefatio		
		can. I = Gennad. c. 38
		can. II = " c. 39
		can. III = " c. 40
		can. IV = " c. 41
		can. V = " c. 42
can. VI Zusatz: laborantibus orantibus, vigilantibus. Im Citat 1 Kor. 4, 7 ist enim fortgelassen.		can. VI = " c. 43
		can. VII = " c. 44
		can. VIII = " c. 45
	can. IX = sent. 22	
can. X		
can. XI sicut bis tibi.	can. XI = " 54	
	can. XII = " 56	
	(can. XIII zweite Hälfte = sent. 152 zweite Hälfte)	can. XIII = " c. 46
can. XIV sicut bis praevenit me.	can. XIV = sent. 212 bis praevenitur.	
can. XV „secundum psalmistam".	can. XV (ausser dem Schluss) = sent. 226.	
can. XVI sicut bis dicit.	can. XVI = sent. 260 (sicut bis dicit fehlt).	
	can. XVII = sent. 297	
	can. XVIII = sent. 299 von debetur bis fiant.	
	can. XIX = sent. 310	can. XIX = " c. 47
	can. XX = sent. 314	
	can. XXI = sent. 317	can. XXI = " c. 48
	can. XXII = sent. 325	
can. XXIII quod agunt	can. XXIII = sent. 340	
	can. XXIV = sent. 368	
	can. XXV = sent. 372 Prorsus bis Filio.	
		can. XXV = " c. 49 secundum bis desuper.

Redaktor:	Aus Prosper:	Aus Gennadius:
can. XXV Innumerabilia bis proderunt.		
		can. XXV = Gennad. c. 50 Hoc etiam bis anathema dicimus.
can. XXV Hoc etiam salubriter bis credimus.		
		can. XXV = Gennad. c. 51 in omni opere bis donata.
can. XXV Et quia bis subscriberent.		

Die Gennadiusstücke.

Bei den mit Gennadius übereinstimmenden Stücken fällt zunächst auf, dass die cc. 38 bis 45 des liber de ecclesiasticis dogmatibus sämtlich mit der Kanon-Form Si quis etc. beginnen, c. 50 sogar mit den Worten anathema dicimus schliesst. Beides findet sich in den übrigen Kapiteln der Schrift nicht. Dies allein würde nicht gegen die Autorschaft des massiliensischen Presbyters sprechen; sein Buch hat überhaupt Bekenntnisform (libere confitemur in den Schlussworten am Ende des Ganzen c. 88; c. 83 non credimus, c. 81 certi sumus usw.), und Anathematismen haben ja nicht bloss Synoden, sondern ebensogut viele Einzelne, auch ausser Cyrill und Nestorius geschrieben (s. Hahn Bibl. S. 289). Aber Elmenhorst bei Migne 58, 1025 bemerkt, cc. 22—51 fänden sich in seiner Handschrift nicht; sie seien aus dem Brief des Papstes Cölestin an die Gallischen Bischöfe (s. Jaffé—Kalt. No. 381 unter d. Jahre 431, vergl. das Stück M. 50, 531 B—532 A), aus den Canones des Konzils von Mileve, von Afrika und von Orange entnommen. Diese Bemerkung ist in neuerer Zeit meistens unbeachtet geblieben. Nirschl Patrol. III, 294 ff. giebt nicht nur dem Werk „von den christlichen Dogmen" 88 Kapitel, während doch nach Elmenhorst nur 58 echt sind, sondern er verwendet auch als Quellen für die Lehre des Gennadius ganz unbefangene Stellen aus den Kapiteln 27. 32. 43. 44. 49 und 51. Ebenso verfährt Wiggers II, S. 355. Auch Woods in seiner sonst trefflichen Arbeit über das Konzil von Orange setzt ohne weiteres die Echtheit dieser Stücke voraus, ohne freilich alle Folgerungen zu ziehen, die sich daraus ergeben würden, nämlich diese: Auch wenn die fraglichen Worte in dem Buch de scriptoribus ecclesiasticis, welche sich gegen Augustin und seine Anhänger die unehrerbietigsten und hochfahrendsten Äusserungen erlauben, unecht sind (was ich trotz Harnack D. G. III, 227 Anm. 3 annehmen zu müssen glaube), ist der Massilienser sicher ein sogenannter Semipelagianer gewesen (man sehe z. B. c. 21 des liber de ecclesiasticis dogmatibus). Aus unserer Tabelle würde sich dann Folgendes ergeben: Die 25 canones des Konzils von Orange sind mit alleiniger Ausnahme des zehnten aus dem Gut eines Augustinischen und eines massiliensischen Schriftstellers mechanisch zusammengefügt und stellen auch äusserlich einen Kompromiss zwischen beiden Lehren dar, in der Weise, dass die Augustinischen Bestandteile mehrfach modifiziert wurden, die massiliensischen aber unverändert herübergenommen sind. — Wir hätten ferner, wie die Tabelle zeigt, ein höchst einfaches Mittel, durch Vergleichung mit Prosper und Gennadius die Thätigkeit des Konzils, resp. des Cäsarius zu kontrollieren.

Aber auch abgesehen von der Bemerkung Elmenhorsts über die handschriftliche Überlieferung müssen uns mehrere Gründe abhalten, mit Wiggers, Nirschl und Woods die betreffenden Kapitel als Gennadianisch anzusehen. 1) sind c. 22—37 mit älteren Papstbriefen und Konzilienbeschlüssen wörtlich herübergenommen, da

wäre es doch ein wunderlicher Zufall, wenn umgekehrt ein Konzil die cc. 38—51 wörtlich in seine canones herübergenommen haben sollte. 2) wie die Tabelle zeigt, ist c. 47 aus Prospers 310., cap. 48 aus dessen 317. Sentenz entlehnt. In den übrigen Kapiteln des Massiliensers findet sich aber nirgends eine solche Übereinstimmung mit dem zelotischen Verfechter des Augustinismus. Auch wäre es wieder ein seltsames Zusammentreffen, dass diese Prosperstücke genau in die Reihenfolge der vom Konzil benutzten Sentenzen und zugleich der ebenfalls benutzten Gennadiuskapitel passten (s. die Tabelle). 3) kennzeichnen sich die cc. 22—37, welche direkt auf einen synergistischen Passus folgen, deutlich als eine im augustinischen Interesse vorgenommene Korrektur. 4) hätte Gennadius gewiss nicht c. 25 den Papst Innocenz I. als „idem magister" angeführt, sodass das Wort idem ganz in der Luft schwebt, denn vorher ist weder von ihm noch einer andern Auktorität die Rede gewesen (vergl. M. 50, 532 C).

Die Prosperstücke in den Canones.

Die 392 sententiae Prosperi Aquitani ex Augustino delibatae, geschrieben in Rom um 450, kamen in doppelter Weise einem Zeitbedürfnis entgegen. Einmal durch ihre Kürze. Die umfangreichen Werke Augustins zu lesen und ihren Beweisführungen zu folgen, waren auch unter den Klerikern nur wenige im Stande. Hier wurden die „Hauptgedanken" in kompendiöser Form dargeboten, freilich ohne systematische Ordnung, vielmehr in der Reihenfolge, wie sie der Schüler in den zu diesem Zweck benutzten Schriften des Meisters fand, aber doch so geschickt ausgewählt, dass man meinen konnte, einen Extrakt der Resultate der gesamten Geistesarbeit des grossen Theologen zum bequemen Gebrauch in Händen zu haben. Besonders war dann, wenn es für Rom galt, Glaubensgesetze zu erlassen, dies Handbuch äusserst brauchbar, weil die fertigen Formeln sich leicht in jedes Dekret einfügen liessen, ohne dass man nötig hatte, viel theologisch zu grübeln, womit sich überhaupt nur wenige Päpste abgegeben haben. Bei der grossen Zahl der Formeln liessen sich auch ohne Mühe solche auswählen, die nicht die äussersten Konsequenzen des Augustinischen Systems mit verletzender Schroffheit aussprachen. Zweitens empfahlen sich die Sentenzen wegen ihres epigrammatisch-rhetorischen Charakters. Prosper besass ein so ungewöhnliches Formtalent, dass er dadurch der prosodisch korrekteste aller christlich-lateinischen Dichter geworden ist (Manitius Gesch. S. 202). Von wahrer Poesie findet man freilich bei ihm keine Spur. Daher war es ein Missgriff, wenn er die ersten 58 Stücke der genannten Sammlung zu Epigrammen verarbeitete; die Sentenzen selbst aber kann man als Epigramme in Prosa bezeichnen. Ihre knappe, oft paradoxe Form, die geschickte Benutzung der scharfen Antithesen und gedankenreichen Wortspiele des sprachgewaltigen Kirchenlehrers haben sie in späterer Zeit, und auch wohl schon damals, selbst für die wertvoll gemacht, die sich nicht einbildeten, man könne die Quintessenz der Gedankenwelt eines Genies in ein paar hundert Sätzen zusammenfassen. Solche Leser (und wenn er das Werk kannte, gehörte Cäsarius von Arles gewiss zu ihnen), sahen in den Sentenzen sorgfältig geschliffene Edelsteine aus einer reichen Schatzkammer.

Bei den 25 Kapiteln des II. Konzils von Orange sind sechzehn Sentenzen Prospers in sechzehn Canones so benutzt, dass für je einen Kanon eine Sentenz zu Grunde gelegt ist. Jeder folgende Kanon zeigt ferner eine höhere Sentenzennummer, von der 22. bis zur 372. Dies ist um so auffallender, da die Reihenfolge der Stücke bei Prosper keine systematische ist. Hiernach ist es unwahrscheinlich, dass diese sechzehn Canones von mehreren Bearbeitern aus Prosper entnommen sind, weil dann zu erwarten wäre, dass gelegentlich auch einmal auf eine frühere Sentenz zurückgegriffen, oder auch aus mehreren ein Canon, resp. aus einer Sentenz mehrere Canones gebildet worden wären.

Die Auswahl der Sentenzen und ihre Verwertung in den Canones ist also einheitlich; sie sind aber zum grossen Teil nicht unverändert herübergenommen, vielmehr ist die Hand eines Überarbeiters, eines Redaktors erkennbar. Hierbei sind folgende Möglichkeiten zu erwägen: 1) können die Prosperstücke in Rom ausgewählt und dort überarbeitet sein, ehe sie an Cäsarius geschickt wurden; 2) können sie von Rom so wie sie bei Prosper lauten geschickt. und von Cäsarius überarbeitet sein; 3) kann Cäsarius selbst sie ausgewählt und verändert haben; 4) könnte die Versammlung selbst die Veränderungen durch Amendements hineingebracht haben.

Die vierte Möglichkeit ist sehr unwahrscheinlich; die von Cäsarius selbst berufenen zwölf Bischöfe gehörten nicht der Opposition an, wie die in Valence versammelten, und selbst wenn einer oder der andere Satz Prospers beanstandet sein sollte, so würde doch Cäsarius die neue Formulierung vorgenommen haben. Auch die dritte Möglichkeit hat nicht viel für sich. Cäsarius hat ein unmittelbares Verhältnis zu Augustins Schriften; eine Benutzung Prospers ist, so viel ich sehe, nirgends bei ihm zu entdecken. Zu Rom aber wurde das Werk des Mannes, der Sekretär Leos des Grossen gewesen sein soll und jedenfalls zu der Kurie in sehr naher Beziehung stand, gewiss in den Skrinien aufbewahrt. Wenn die praefatio der canones „pauca capitula ab Apostolica Sede nobis transmissa“ erwähnt, „quae ab antiquis patribus de sanctarum Scripturarum voluminibus in hac praecipue causa collecta sunt, ad docendos eos qui aliter quam oportet sentiunt“, so passt das sehr gut auf Prospers Sentenzenwerk. Es kann sich also für uns nur um die Frage handeln: sind die Prosperstücke bereits in Rom verändert, oder hat sie Cäsarius redigiert?

Irgend eine redaktionelle Thätigkeit des an erster Stelle unterzeichneten Cäsarius ist jedenfalls anzunehmen. Schon die Form seiner Unterschrift hebt seine Thätigkeit aus der aller übrigen Unterzeichner heraus. Während jene nur unterschreiben: NN in Christi nomine episcopus relegi et subscripsi, heisst es bei ihm: Caesarius in Christi nomine episcopus constitutionem nostram relegi et subscripsi notavi sub die quinto nonas Julias, Decio Juniore viro clarissimo consule. Durch welche offiziellen Personen die Beschlüsse der gallischen Konzilien niedergeschrieben wurden, wissen wir nicht. Von Sekretären oder Notaren der Synoden, wie sie sich im Orient fanden (vergl. Hefele CG I², S. 21), erfahren wir hier nichts. Jedenfalls verblieb das Hauptexemplar, die authentische Form der Beschlüsse, mit den genauen Unterschriften (Bischofssitze usw.) bei dem Vorsitzenden. Von da wurden die Abschriften genommen, was jeder Teilnehmer für sich, aber doch wohl unter Kontrolle des Vorsitzenden besorgt zu haben scheint (vergl. conc. Araus. I can. 29 „De die enim ac loco — des nächsten für den 18. Okt. 442 zu Lucianum in Aussicht genommenen Konzils — per nos ipsos commonebimur, singuli nobiscum in exemplaribus ea quae per nos sunt constituta referentes“ Bruns II, 126). Der Präsidierende hatte die Verpflichtung, Abwesende durch Abschriften von den Beschlüssen in Kenntnis zu setzen. (So Hilarius v. Arles auf der genannten ersten Synode zu Orange vom Jahre 441 Hefele CG. II², 291. 295. Lippert NA. XIV, (1884) S. 12). Schon hieraus wird es wahrscheinlich, dass der Vorsitzende die Redaktion der Beschlüsse besorgte, und speziell bei den Konzilien, denen Cäsarius präsidierte, hat man stets etwas derart angenommen. Wieviel aber auf Rechnung seiner Thätigkeit zu setzen sei, ist noch nicht untersucht worden.

Can. IX S. 147 Z. 14 hat bei der Quelle Prosp. sent. 22 in allen Handschriften die Überschrift: De adiutorio Dei. Dieser Begriff ist dem Cäsarius ausserordentlich wichtig. Die Ermahnung quantum possumus Deo adiutorio laboremus, Christo adiuvante laboremus u. ä. kehrt bei ihm in formelhafter Gleichförmigkeit immer wieder. Die Vorlage aus Prosper konnte ihm aber hier nicht genügen. Nur mit Hilfe Gottes geschieht es, dass wir Gutes vollbringen, Böses unterlassen, wurde

da gelehrt —; dem stimmt der Arelatenser durchaus zu. Aber in der bloss theoretischen Anerkennung dieses Satzes musste er eine gefährliche Einseitigkeit sehen. Ihm ist der Gedanke vor allem wichtig, dass auch der Fromme sich niemals auf sich selbst verlassen darf und kann, sondern dass gerade er es am nötigsten hat, die Hilfe Gottes für sich zu erbitten, weil nur dies ihn vor der Wurzel alles Argen, dem Hochmut bewahrt und ihn in lebendiger demütiger Gemeinschaft mit Gott erhält (M. 39, 2311, 4 Bal. hom. 11). So giebt er denn dem aus Prosper stammenden IX can. die Überschrift De adiutorio Dei per quod bona operamur, und fügt einen X. hinzu, dessen Inhalt in den Worten angegeben wird: De adiutorio Dei omnibus semper implorando vergl. M. 39, 2302, 3 Dei adiutorium iugiter imploremus. M. 39, 2245, 1 (Bal. 10) quicumque in se radicem cupiditatis cognoscit, imploret Dei adiutorium. Das ist aber auch nach der Taufe und nach der Bekehrung der Fall, darum heisst es can. X Z. 21: etiam renatis et sanctis adiutorium Dei semper est implorandum. Dies schärft C. auch sonst ein M. 39, 2234, 3 (Bal. 12) illam primam et praeclaram promissionem, quam eo tempore, quo in baptismo renascimur, Deo promittimus, specialiter cum ipsius adiutorio servare debemus. M. 39, 2243, 5 nos qui iam ante multa tempora in Christo renati sumus, exemplum sanctae conversationis in omnibus praebeamus. Vergl. M. 67, 1049 A. M. 67, 1048 B usw. Auch für die „Heiligen" ist das nötig: M. 67, 1127 A Ep. 1. Quamvis sanctorum Dei intentio inconcussa in amore persistat, de carne tamen, quam externis gestat, multa proelia interna tolerat, und besonders M. 39, 1771, 3 (vergl. M. 39, 1947, 3) a peccatis minutis non solum populus Christianus, sed etiam nullus sanctorum immunis esse potuit aliquando aut poterit. Auch sonst stimmt can. X mit dem Sprachgebrauch des Cäsarius überein. Zu Z. 21 ad finem bonum pervenire vergl. M. 39, 1949, 9 sancti et perfecti Christiani merebuntur ad aeterna praemia pervenire. M. 39, 2219, 4 (Bal. 4) ad aeternam vitam Domino donante feliciter pervenire. Z. 23 in bono opere perdurare] M. 39, 2234, 2 (Bal. 12) si contendit bona opera facere, ... cum ipsius adiutorio in ipso opere perseverare contendat. M. 39, 2269, 2 homines negligentes et faciles ... non diu perseverant in operibus Dei. M. 39, 1897, 6 si — ad aeternam beatitudinem volumus pervenire, quantum possumus ipso adiuvante bona opera facere studeamus usw. Schliesslich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass die eben behandelten redaktionellen Zusätze zu der 22. Sentenz Prospers inhaltlich am Schluss der Festsetzungen des Konzils noch einmal wiederkehren. can. XXV, S. 151 Z. 26f. S. 152 Z. 2 Z. 5., wenn auch freilich das Gebet nicht ausdrücklich genannt wird. — canon. XI, XIV und XV sind solchen Sätzen aus Prosper, welche in Gallien leicht Widerspruch erfahren konnten, Schriftbeweise beigefügt. Die Beweisstellen zu can. XI und XIV finden sich in der Grundquelle, Augustin de civ. Dei XVII, 4, 7 und enarr. in ps. 78 § 11, nicht. Höchst interessant ist nun aber der Zusatz, welcher im fünfzehnten Kanon zu Prospers 226. Sentenz gemacht wird. Er handelt von den beiden grossen Verwandlungen durch Sündenfall und Gnade und schliesst bei Prosper knapp und sententiös: Illa ergo mutatio fuit praevaricatoris primi, haec mutatio est dexterae Excelsi. Im Canon heist es: haec secundum psalmistam mutatio usw. Eine kleine Veränderung, — aber was für eine genaue Kenntnis der Werke des Augustin gehörte dazu, zu bemerken, dass dieser kurze Passus aus der enarratio desselben über den 77. Psalm entnommen ist! Nur wer das wusste, konnte in den letzten 5 Worten ein Citat aus dem elften Vers dieses Psalms erkennen. Cäsarius nun lebte und webte in Augustins Schriften (vergl. vita II, 33 M. 67, 1040 D 1041 A) und hat besonders dessen enarrationes in psalmos fleissig benutzt und verwertet. enarr. in ps. 30 M. 39, 1761, 3. (enarr. in ps. 33 M. 39, 2034 in ps. 39 M. 39, 2212 in ps. 44 M. 39, 1761, 3 in ps. 49 M. 39, 2248 in ps. 83 ibd. in ps. 93 M. 39, 2005, 4 in ps. 95 M. 39, 2248 (in ps. 103 M. 39, 2266) in ps. 111 M. 39, 2248 in ps. 119 M. 39, 1761, 3 in ps. 128 M. 39, 2310 in

ps. 140 M. 39, 2212 in ps. 146 M. 39, 2266 in ps. 148 M. 39, 2211. Cäsarius hat durch den Zusatz „secundum psalmistam" die rhetorische Kraft der Antithese zerstört; aber es war in Gallien höchst nötig, diese Lehre durch Berufung auf die Schrift zu stützen.

Der doktrinären Überschrift der 212. Sentenz Prospers „De lapsu etiam et conversione fidelium" (auch die, übrigens nicht ursprüngliche, Abweichung im cod. Joliensis trägt denselben Charakter) ist im XV. Canon, ganz im Geiste des Cäsarius, eine praktische Wendung gegeben. [Diese Überschriften fehlen freilich in den besten Handschriften.] Die Inhaltsangaben der Sentenzen rühren sicher von Prosper selbst her, vergl. was Manitius Gesch. S. 210 von den Überschriften seiner Epigramme sagt.

Im XIII. Canon stammt nur die zweite Hälfte aus Prosper. Dabei ist vor dem Citat Joh. 8, 36 unde veritas dicit verändert in: Veritas ipsa dicit. Dies stammt wohl von Cäsarius, der M. 67, 1080 C schreibt: Et alibi ipsa Veritas dicit, vor dem Citat Matth. 13, 30. Sehr viel wichtiger ist, dass Cäsarius in der ersten Hälfte der Sentenz so umarbeitet, dass ein ganz neuer Begriff eingefügt wird, der des Taufsakraments.

Dass dieser Begriff in den letzten Absätzen des can. XXV eine grosse Rolle spielt, ist schon öfter bemerkt worden. Man sieht in diesen Stücken gewöhnlich einen vom Konzil zu den aus Rom gesandten Kapiteln hinzugefügten Epilog. Es ist für die Beurteilung der canones wichtig, zu beachten, dass sich auch schon can. XIII als Verbesserung einer Prosperschen Sentenz derselbe Gedanke findet.

Prosper sent. 152:	canon XIII:
Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale donum est a Deo, quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi etc.	Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari; quod amissum nisi a quo potuit dari, non potest reddi etc.

Can. XVI S. 148 Z. 24 ist in die Worte der 260. Prosperschen Sentenz Nam si per legem iustitia Christus gratis mortuus est hinter dem Nam ein „sicut apostolus dicit" eingefügt. Dies entspricht einer Gewohnheit des Cäsarius. Von Origenes-Rufin, der Vorlage für die Cäsarianische Homilie Audivimus in lectione quae lecta est fratres carissimi, qualiter mortuo Joseph, wird in hom. 1 in Exodum einfach die Stelle Röm. 15, 4 angeführt; in der Bearbeitung des Arelatensers aber M, 39, 1774, 3 sind die Worte „sicut apostolus ait" eingefügt. Ganz ebenso steht es M. 39, 1783, 2 mit dem Citat Röm. 1, 21, welches Augustin in der Predigt, die Cäsarius dort bearbeitet (M. 38, 67, 1), ohne die Worte „sicut dicit apostolus Paulus" anführt, während Cäsarius diesen Zusatz für seine Zuhörer als notwendig erachtete.

Can. XVIII S. 149 Z. 7 hat der Redaktor, ähnlich wie in can. XV, die sentenziöse Kraft der Antithese abgeschwächt, diesmal um einen ihm wichtigen dogmatischen Begriff einzuführen: den des meritum. Bei Prosper lautet die 299. Sentenz: Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quae non debetur, praecedit ut fiant. Im Kanon lesen wir vor debetur: Nullis meritis gratiam praevenientibus. Woods macht darauf aufmerksam, dass hier eine Zweideutigkeit entsteht: grammatisch lässt sich der Abl. absol. ebenso gut konditional wie kausal fassen. Aber ein Missverständnis ist logisch unmöglich, weil meritum und gratia einander ausschliessende Begriffe sind. Wieder zeigt sich hier eine bewunderungswürdige Kenntnis der Grundquelle, Augustins. Die Sentenz Prospers ist zusammengezogen aus Augustin op. imperf. c. Jul. I, c. 133 (M. 44, p. 1133), vergl. Hefele II² S. 732. Woods macht nun S. 36 darauf aufmerksam, dass es dort einige Zeilen weiter heisst: Istam gratiam vere gratiam i. e. gratuitam nullisque meritis praecedentibus debitam

commendabat apostolus. Der Redaktor scheint also auch hier (wie bei can. XV) die Grundquelle aufgefunden zu haben. Hierbei ist nun nicht zu übersehen, dass der XVIII vom Redaktor hinzugefügte Gedanke in dem sogenannten Epilog ausdrücklich hervorgehoben wird: can. XXV S. 151 Z. 33 ff. Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni bono opere .... (Deus) ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat. Übrigens begegnet gerade diese Augustinische Formel nullis praecedentibus (bonis) meritis häufig bei Cäsarius: M. 39, 1762, 6 ibd. 1821, 8. ibd. 1830, 8. ibd. 1834, 6. ibd. 1835, 2. ibd. 1925, 4. ibd. 2166, 1. ibd. 2207, 3. — (Das Wort praevenientibus ist sonst bei ihm nicht nachweisbar.)

Can. XX benutzt die wörtlich aus Augustins contra duas epist. Pelag. II, 9, 21 entnommene sent. 314 Prospers.

Prosper sent. 314:	Canon XX:
Nihil hominem posse sine Deo. Multa Deus facit in homine bona quae non facit homo: nulla vero facit homo quae non Deus facit ut faciat homo.	Nihil boni hominem posse sine Deo. Multa Deus facit in homine bona quae non facit homo, nulla vero facit homo bona quae non Deus praestat ut faciat homo.

Die Reminiscenz aus Joh. 15, 5 erschien dem Redaktor nicht so deutlich, dass er nicht den Zusatz boni in der Überschrift hätte für notwendig halten sollen. Durch den Zusatz bona sollte der Vorwurf, der gerade in Gallien den Anhängern Augustins immer wieder gemacht wurde, als lehrten sie eine praedestinatio ad malum, unmöglich gemacht werden. Hier ist zu wiederholen, was oben über den Zusatz, den der Redaktor can. XIII zu der sent. 152 des Prosper gemacht hat, bemerkt wurde und was uns auch bei can. XVIII begegnete: in dem s. g. Epilog sind dieselben Gedanken ausgesprochen, die uns in den Zusätzen zu Prosper begegnen. can. XXV Hahn S. 151 Z. 29 ff. lesen wir dort: Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — Dass endlich can. XX der Prospersche Ausdruck: nulla vero facit homo quae non Deus facit ut faciat homo (ebenso Augustin c. duas ep. Pelag. II, 9, 21) geändert ist in: quae non Deus praestat ut faciat homo, hat nicht etwa einen stilistischen Grund (bei Aug.-Prosper bestehen unter den 21 Wörtern dieses Kanons fünf aus Formen des Verbums facere). Dem Redaktor schien vielmehr durch das „facit“ die Selbstthätigkeit des Menschen ganz ausgeschlossen zu sein. Er wählt daher, und zwar abweichend von der Grundstelle c. d. e. P. II, 9 § 21 in., aber in sachlicher Übereinstimmung mit anderen Äusserungen Augustins (de gratia et libero arb. XVII, 33 s. Woods p. 38) den Ausdruck praestat. Gott „verleiht“ das gute Handeln, indem er erst den Willen befreit, und dann bei der guten That mitwirkt (cooperante, Aug.). Der Ausdruck ist wieder gerade bei Cäsarius ein so gewöhnlicher, dass er in den Predigtausgängen fast regelmässig wiederkehrt: Quod praestare dignetur, qui cum Patre et Spiritu Sancto regnat in saecula saeculorum u. ä.

Die Grundquellen der Prosper-Stücke noch weiter im einzelnen aufzuzeigen, liegt ausserhalb des Planes dieser Arbeit. Die Nachweisungen in den Ausgaben sind von Woods und Hefele vielfach berichtigt und ergänzt. Ausser den enn. in pss. sind die Schriften de Trinitate, opus imperf. c. Jul., de civ. Dei, contra duas epp. Pelag. und besonders reichlich der Tractatus in Joannem benutzt.

Fassen wir das Ergebnis der Untersuchung zusammen! Mit den benutzten Sentenzen Prospers sind redaktionelle Veränderungen verschiedener Art vorgenommen, teils formale, teils materiale. Die ersteren dienen teils zur Verdeut-

lichung (erklärende Zusätze), teils zur Belebung (Milderung des doktrinellen Elements), teils zur Bekräftigung (Schriftbeweise). Die letzteren Veränderungen betonen 1) die Wirkung des Taufsakraments, 2) wahren sie die Notwendigkeit und Wirklichkeit der religiösen Bethätigung von seiten der Begnadigten, 3) suchen sie den Begriff des meritum ohne Beeinträchtigung des Begriffs der gratia praeveniens festzuhalten. — Diese Zusätze zu den Sentenzen Prospers werden in dem s. g. Epilog noch einmal zusammengefasst, begründet und ausgeführt. Sie zeigen in Gedanken und Ausdruck eine solche Verwandtschaft mit den Schriften des Cäsarius von Arles, welcher die canones an erster Stelle unterschrieben hat, dass man in ihm den Redaktor sehen muss. — Endlich zeigte sich, dass die betreffenden Sentenzen Prospers wahrscheinlich nicht von Cäsarius ausgewählt, sondern von Rom geschickt sind.

Einleitung und Schlusswort der Festsetzungen von Orange.

Dass die praefatio und der Absatz, welcher den Unterschriften unmittelbar vorhergeht, nicht von Rom geschickt sein können, sondern von dem Redaktor der Beschlüsse herrühren, zeigt ihr Inhalt. In beiden Stücken ist die Hand des Cäsarius unschwer zu erkennen. Praefatio Hahn Bibl. S. 143 Z. 21 Cum ad dedicationem basilicae usw.] vergl. die praefatio der i. J. 524 unter Vorsitz des Cäsarius gehaltenen vierten Synode zu Arles Hefele II², 703 Bruns 174 Cum in voluntate Dei ad dedicationem basilicae sanctae Mariae etc. S. 143 Z. 23 fidelissima devotione] M. 39, 2282, 1 de vestra sancta et fideli devotione. vergl. M. 67, 1052 C fides devota. Caspari An. 215 fides et devotio vestra. (— Zur Vergleichung diene, dass für den Sprachgebrauch des Faustus der Ausdruck credulitatis compendiosa devotio von den Benediktinern als charakteristisch angeführt wird M. 39, 2043 b, und auch Oudin comm. I, 410.) — Deo propitiante] M. 39, 2280, 1 (M. B. P. hom. 33). — M. 39, 2262, 6. — Z. 24 ad ecclesiasticam regulam] concil. Arel. IV Praef. Bruns l. c. ecclesiastica regula. — M. 67, 1090 C regula disciplinae ecclesiasticae. Der Ausdruck regula für Glaubensregel M. 39, 2217, 1 (Bal. 2) secundum sanctorum patrum regulas. — Z. 25 spiritalis] s. zu Epist. de humilitate II, 3. — S. 144 Z. 1 de gratia et libero arbitrio] Titel der Schrift Augustins, die er i. J. 427 an den Abt Valentin und die Mönche von Adrumetum schrieb. M. 44, 881—912 vergl. [Gennad.] de vir. ill. 86 Caesarius .... de gratia quoque et libero arbitrio edidit testimonia etc. — Z. 2 per simplicitatem] M. 39, 2271, 6 per simplicitatem aut ignorantiam vergl. Mai nova P. P. Bibl. I, 342. — M. 39, 1894, 5. — M. 67, 1162 C. — ibd. minus caute] quanto laboramus amplius, tanto cautiores esse debemus. — Z. 3 fidei catholicae] M. 39, 2273, 4 quod fidei catholicae non conveniat M. 39, 2293, 3 in fide catholica quidquid non ... licet. — Z. 5 iustum ac rationabile visum est] conc. Arel. IV (v. J. 524) Praef. Bruns 174 congruum iis et rationabile visum est. Cäsarius gebraucht die Worte rationabilis und rationabiliter mit Vorliebe. — Z. 5 pauca capitula .... de sanctarum scripturarum voluminibus .. collecta] M. 39, 2253, 1 (M. B. P. hom. 11) pauca capitula de Scripturis sanctis excerpsimus. — M. 67, 1128 D hanc admonitiunculam, in qua antiquorum Patrum capitula pauca inserui. — Z. 6 ab antiquis patribus] M. 39, 1758, 1 sanctae Scripturae a sanctis patribus expositae. Conc. Arel. IV, can. 1 antiquorum statuta patrum. Ebenso M. 67, 1105 D M. 39, 2254, 5. (M. B. P. hom. 11) Qualiter accipi debeat locus iste, sancti et antiqui Patres revelante Spiritu sancto definierunt. M. 39, 2217, 1 (Bal. hom. 2) Quid de hac re nobis secundum sanctorum patrum regulas videatur, breviter caritati vestrae volo suggerere — Z. 7 de sanctarum Scripturarum voluminibus] M. 39, 2253, 1. M. B. P. hom. 11 In divinis voluminibus ita dispensavit Spiritus Sanctus etc. M. 39, 2284, 3 si nobis .... non piget per diversa volumina Scipturarum excurrere M. 67, 1025 C divinis

voluminibus assidua meditatione vacare. — Z. 8 ad docendos eos qui aliter quam oportet sentiunt ab omnibus observanda proferre] M. 39, 2194, 1 Ita ergo oportet unicuique observare, ut credat Patrem .... (M. 39, 2253, 1) in dem Ms. Erasmi nach Galle: qualiter fidelis christianus credere, tenere et observare debeat. Das Schlusswort zeigt Ausdrücke, die schon zu der Praefatio als Cäsarianisch nachgewiesen sind und hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Ausserdem sei noch erwähnt S. 152 Z. 13 suprascriptas] M. 39, 2236, 5 (Baluze 12) Diligenter attendite, quia secundum suprascriptas sententias nihil prodest etc. Das Wort supradictus ist bei C. überaus häufig. — ibd. non solum religiosis sed etiam laicis] M. 39, 2221, 4 (M. B. P. hom. 18) tam viri, quam feminae, tam religiosi, quam laici M. 39, 2165, 2 sive religiosus sive laicus M. 67, 1130 B nec laici nec religiosi. — Z. 14 medicamentum] ein von Cäsarius mit Vorliebe bildlich gebrauchter Ausdruck: M. 39, 2320, 4 animabus vestris non solum ornamenta sed etiam medicamenta desideramus providere. M. 67, 1132 A (Ep. II) vobis invicem per sancta colloquia medicamenta spiritalia praeparetis. M. 39, 2257, 3 (Baluze 7) dum auctoritatem divinam male intelligunt, de medicamentis sibi vulnera faciunt usw.

Canon I—VIII. Wir sehen also, dass Vorrede und Schluss auf Cäsarius als Verfasser weisen, dass canon IX—XXV a von ihm redigierte Prosperstücke sind, die wahrscheinlich aus Rom geschickt waren. Nun fragt es sich: wie steht es mit dem, was auf das Vorwort folgt bis zu dem ersten Stück aus Prosper, und was dem Schlusswort, von dem letzten Stück aus den Sentenzen an, vorhergeht?

Auf die erste dieser Fragen scheint der cod. Trev. Antwort zu geben. Das aus ihm bei Mansi VIII, 722 ff. abgedruckte Stück (mit welchem der Lucensis 490 übereinstimmt) beginnt nämlich mit can. I—VIII des Konzils von Orange und hat in der Trierer Handschrift den Titel: „Incipiunt capitula S. Augustini in urbe Roma transmissa“, im Luc.: „Incipiunt capitula S. Augustini in di (!) urbe Roma transmissa. Labbé (S. J.) bei Mansi l. c. 722 (obs.) hat die Vermutung ausgesprochen, die 8 ersten canones des Konzils von Orange seien exzerpiert und aus einer umfangreichen Schrift geschöpft, die von Rom aus geschickt worden sei, und vielleicht seien die von seinem Ordensbruder Alexander Wiltheim zu Trier aufgefundenen Sätze diese Grundlage. Hefele CG II² 726 stimmt dem bei und meint, in den von cod. Trev. und Luc. überlieferten Capitula könne man vielleicht eine Kopie des von Rom gesandten Originals erblicken. Aber 1) kann die in beiden codd. verstümmelte Überschrift durchaus keinen Grund für die Annahme Labbés abgeben. Die offenbare Unrichtigkeit der Behauptung, dass es capitula Augustini seien, erweckt vielmehr von vornherein den Verdacht, dass es mit der Nachricht „Roma transmissa“ auch nicht besser bestellt sein werde; 2) widerspricht die Annahme, dass nur ein Teil der von Rom übersandten umfangreicheren Schrift in die canones Aufnahme gefunden habe, dem Wortlaut der praefatio, wenn man ihn unbefangen versteht (S. 144 Z. 3 ff.): id nobis secundum admonitionem et auctoritatem sedis apostolicae iustum ac rationabile visum est, ut pauca capitula ab apostolica nobis sede transmissa .... ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere deberemus. 3) Wäre aus einer grösseren Anzahl von Sätzen, die aus Rom geschickt waren, nur eine Auswahl vom Konzil acceptiert, so hätte Cäsarius dies Verfahren in seinem Brief an Bonifaz entschuldigen müssen. Dasselbe ist aber nach der ganzen Stellung des Bischofs von Arles als Vikar des römischen Stuhles von vornherein undenkbar. 4) In den cc. XV—XVIII des cod. Trev. werden manichäische Irrlehren mit Anathematismen belegt (dass nur die menschliche Seele von Gott sei, der Leib aber vom Satan gebildet sei — dass alle Seelen aus der Substanz Gottes stammten — dass die Auferstehung sich nur auf die Seelen beziehe — Seelenwanderung in Menschen-, Vieh- und Schlangenleiber.) Das neunzehnte c. leugnet die Annahme eines Unterschiedes zwischen männlichen und weiblichen Seelen. Wäre die Widerlegung und

Verdammung dieser Sätze 529 von Rom geschickt, so hätte Cäsarius die Aufnahme derselben in die canones weder unterlassen wollen, noch den Mitbischöfen gegenüber dürfen. 5) Die cc. XV—XIX wären natürlich bloss dann von Rom übersandt worden, wenn gerade diese Irrtümer damals in Gallien zu bekämpfen gewesen wären. Nun predigt Cäsarius oft und eindringlich gegen mancherlei Aberglauben, polemisiert auch nicht selten gegen die „immundissimi Manichaei", erwähnt aber nie die hier bekämpften Lehren. can. XV—XIX werden daher einer späteren Zeit angehören. Doch vergl. Prisc. 97, 24.

Aus den Handschriften von Trier und von Luca kann also kein Grund für die römische Herkunft der canones I—VIII entnommen werden. Dieselbe ist aber überhaupt zu leugnen. Denn 1) waren nach der praefatio die römischen Sätze, pauca capitula, aus Schriften der antiqui patres entnommen: das passt für die Prosperstücke, nicht aber für c. I—VIII. Als neun Jahre vor dem Konzil von Orange der afrikanische Bischof Possessor in dem Streit mit den skythischen Mönchen an Bischof Hormisdas eine Frage über die Orthodoxie des Faustus v. Reji richtete, erhielt er die Antwort, die rechte Lehre sei in den Schriften des Augustin, namentlich in denen an Hilarius und Prosper ausgeführt, tamen in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur, quae si tibi desunt et necessaria creditis, destinabimus (Mansi VIII, 500, Schreiben vom 13. August 520 J—K No. 850). Ich sehe keinen Grund, diese expressa capitula nicht in erster Linie auf die in Rom von Prosper verfassten Sentenzen, in zweiter auf die Schreiben Innocenz I. und Coelestins I. zu beziehen. Der letztere hatte i. J. 431 in seinem Schreiben an die episcopi Galliarum denselben Weg eingeschlagen, den die Praefatio des Konzils von Orange als von Felix IV. betreten erwähnt: constitutiones sanctorum patrum compendioso manifestamus indiculo d. h. er hatte auf die Schreiben seiner Vorgänger und auf Sätze Augustins zurückgegriffen. M. 50, 531 B. In can. I—VIII des Konzils von Orange aber geschieht das in keiner Weise, obgleich das bei der Verurteilung von z. T. nicht semipelagianischen, sondern pelagianischen Irrtümern ein Leichtes gewesen wäre für jemand, der die früheren päpstlichen Entscheidungen in der Kanzlei zur Hand hatte.

2) enthalten gerade diese Stücke Lehren, welche Cäsarius nach Schluss des Konzils vom Papst bestätigt zu sehen wünschte. Nach praefatio S. 144 Z. 5 f. sind einerseits die canones aus Rom geschickt, nach Mansi VIII, 735 ff. ist andrerseits ihre Bestätigung nachträglich in Rom gesucht. Dies ist nur so zu erklären, dass die Synode zu den aus Rom gesandten capitula Zusätze gemacht hat, und dass Cäsarius aus diesem Grunde die Approbation nachsuchte. Worauf sich diese Zusätze bezogen, geht deutlich aus dem Brief Bonifacius II. an den Bischof von Arles hervor: „indicas enim, quod aliqui episcopi Galliarum, cum cetera iam bona ex Dei acquieverint gratia provenire, fidem tantum, qua in Christo credimus, naturae esse velint, non gratiae (Antithese von can. V) et hominibus ex Adam quod dici nefas est, in libero arbitrio remansisse non etiam nunc in singulis misericordiae divinae largitate conferri (can. XXV S. 750 Z. 32 nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit; — S. 151 Z. 8 sed Christi novimus et credimus largitate conferri. — S. 152 Z. 10 und Anm. 765 fides non fuit de natura, sed divinae gratiae largitate donata): postulans ut pro ambiguitate tollenda confessionem vestram, qua vos e diverso fidem rectam in Christo (can. V) totiusque bonae voluntatis initium, iuxta catholicam veritatem per praevenientem Dei gratiam singulorum definitis sensibus inspirari (Mansi fälschlich inspirare) (can. IV) auctoritate sedis apostolicae firmaremus. Bonifacius II. nimmt Bezug auf „quas ex apostolo direxisti sententias" und führt als solche 1. Kor. 7, 25 und Phil. 1, 29 an. Die letztgenannte Stelle wird aber nicht bloss in dem Schlusswort can. XXV, sondern auch can. V von Orange angeführt.

Ebenso sanktioniert der Papst die Auslegung von Joh. 15, 5 in can. VII der Synode. Kurz, es hätte gar keinen Sinn gehabt, den päpstlichen Stuhl um Bestätigung der genannten Punkte zu ersuchen, wenn can. IV. V. VII schon zu den in der praefatio erwähnten pauca capitula ab Apostolica sede nobis transmissa gehört hätten. Die genannten Bestimmungen der Synode stehen nun in einer Gruppe, welche nach Form und Inhalt sich von den übrigen Beschlüssen der Synode unterscheidet. Von can. I—VIII haben nämlich die einzelnen Nummern die strenge Kanonform (genau wie can. 5. 21. 26. 64. der synodus Agathensis, die auch Cäsarius leitete, und wie can. 18. 23. 34. des concilium Epaonense); jede beginnt mit „Si quis dicit" respect. „Si quis asserit", während die folgenden die Form von Sentenzen haben. Sie stammen ferner nicht aus Prosper und sind dem Augustinischen Wortlaut gegenüber freier als die übrigen Stücke.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also ein ganz einfaches: die Prosperstücke in der Tabelle auf S. 584 f. sind von Rom geschickt, alles Übrige ist vom Konzil aufgestellt. Gennadius hat mit den Beschlüssen von Orange nichts zu thun.

Man kann nun noch fragen, ob can. I—VIII und can. XXV[a] den Cäsarius selbst zum Verfasser haben, oder ob etwa Cyprianus von Toulon diese Sätze auf der Synode zu Valence formuliert und verteidigt und dann nach Orange mitgebracht habe. Dies ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil die Bibelstellen, deren sich Cyprianus nach vita I, 35 (46) zu Valence bediente, um die Gnadenlehre zu erhärten, grösstenteils andere sind, als die in den canones angeführten. Umgekehrt aber enthalten die canones gerade Schriftcitate, die dem Cäsarius besonders geläufig sind, auch solche, die sonst seltener und von ihm in einem Sinn gebraucht werden, der von dem ursprünglichen stark abweicht. Can. 1 wird gegen die Pelagianische Lehre, dass durch die Erbsünde nur der Körper, nicht aber die Seele der Nachkommen Adams verletzt sei. mit Berufung auf Ezech. 18, 20 argumentiert: „Anima quae peccaverit, ipsa morietur", womit freilich wenig bewiesen wird, auch wenn man ausser acht lässt, dass hier נֶפֶשׁ ebenso wie z. B. Gen. 12, 5 für „Person" steht. Cäsarius hat das 18. Kapitel des Ezechiel häufig benutzt, so v. 6 (wörtlich) 39, 2300, 7; v. 21 f. öfter in ein und derselben von Itala und Vulgata abweichenden freien Form: 39, 2208, 5. — 39, 2218, 2. — 39, 2221, 4. — 39, 2227, 3. — Besonders aber liebt er, den Anfang von v. 20 ebenso wie hier zu citieren und den Gedanken, den er dort ausgesprochen fand, in seiner Weise weiter auszuführen: 39, 2229, 2. — 39, 2298, 1. — 39, 2226, 2 (B. P. 17). — 39, 2340, 4 (B. P. 16). — Ausserdem seien für die Autorschaft des Cäsarius folgende Parallelstellen herausgehoben: Zu can. II: 39, 2257, 3 Bal. 7 Omnes homines non solum malos. sed etiam originali peccato mortuos Christus dominus noster invenit. — Zu can. IV: 67, 1073 B sanctae et spirituales animae . . . . ad omne opus bonum iugiter praeparantur. — Zu can. V 39, 2269, 2 vos quibus Deus et sapientiam contulit et veram fidem dedit, und der wörtlich aus Augustin M. 38, 72, 11 entnommene Satz: Primogenita cordis nostra fides est; nemo enim bene operatur, nisi fides praecesserit. 39, 1786, 11 usw.

Darnach stammt also alles in den canones, was nicht direkt aus Prosper herübergenommen ist, von Cäsarius; die Prosperstücke aber sind von Rom übersandt.

Welche Bedeutung dies Resultat unserer Untersuchung für die Dogmengeschichte hat, wird auf den folgenden Blättern zu besprechen sein.

2) Die Polemik der Canones von Orange.

Der erste Canon von Orange handelt von den Folgen des Sündenfalls. Er polemisiert gegen die Lehre des Pelagius in einer Weise, dass man meinen könnte, der Verfasser habe sie nicht ordentlich gekannt. „Wenn jemand sagt, durch Adams Fall sei der Mensch nicht völlig, d. i. nach Leib und Seele, zum Schlechteren verändert, sondern die Freiheit der Seele sei unverletzt geblieben, und nur der Körper sei dem Verderben unterworfen, der widerstreitet, durch den Irrtum des Pelagius getäuscht, der heil. Schrift usw.“ Die damit verworfene Lehre ist nicht die des Pelagius. Dieser meinte vielmehr, dass weder Leib noch Seele durch den Sündenfall zum Schlechteren verändert seien. Das Todesschicksal hielt er für etwas dem Menschen Natürliches (ebenso Justinus Martyr apol. II, 11). Dass die Massilienser gerade gegen diese Lehre unaufhörlich polemisiert haben, musste den Bischöfen von Orange bekannt sein. Der Canon kann daher nur den Sinn haben: „Wenn jemand leugnet, dass die Folgen des Sündenfalles sich auch auf die Seele erstrecken, so ist er in dieser Beziehung durch den Irrtum des Pelagius getäuscht.“ Es muss also wohl in Gallien Leute gegeben haben, welche in der dargelegten Weise die Lehre des Pelagius halbierten. Sie verdienen den Namen Semipelagianer, welchen man den Massiliensern mit Unrecht beilegt. Sie werden nicht von sonderlichem Einfluss gewesen sein, und der erste Canon brauchte keinen erheblichen Widerspruch zu befürchten. Die Hauptgegner des Cäsarius und des Augustinismus haben nicht so gelehrt, sie nahmen vielmehr einen verderbenden Einfluss des Sündenfalles auch auf die Seele des Menschen an, wollten aber auf jeder Stufe des neuen Lebens dem freien Willen neben und vor der göttlichen Gnade eine Mitwirkung zusichern. Bei den gallischen Synergisten waren damals die Gedanken des Faustus von Reji massgebend. Dieser unterscheidet in dem ursprünglichen göttlichen Ebenbilde die imago von der similitudo. Nur die letztere ging durch den Sündenfall verloren; durch die Veränderung seiner sittlichen Qualität wurde der Mensch Gott unähnlich. Die erstere aber, bestehend in Willensfreiheit und Unsterblichkeit, kann nie verloren gehen, weil der Mensch dadurch aufhören würde, Mensch zu sein. Tu deteriorem pecude hominem facis. cur enim ei relinquis peccatum, cui tollis arbitrium? — libertas arbitrii non est res accedentis munificentiae, sed naturae (gr. II, 10 ed. Engelbr. p. 87 l. 26. — p. 88 l. 29). — Aber Accidentien gingen verloren, weil sie eigentlich schon nicht mehr zur imago, sondern zur similitudo gehören: die dignitas et beatitudo immortalitatis, die integritas liberi arbitrii (gr. II, 9 p. 79, l. 25. — ibd. I, 1. p. 7, l. 6), Faustus hätte also den ersten Canon von Orange ruhig unterschreiben können. Verurteilt er doch selbst ebenso entschieden den, qui arbitrii libertatem integram praedicat et inlaesam, wie der Canon sich gegen die Lehre ausspricht, dass animi libertate illaesa durante nur der Körper des Menschen durch den Sündenfall verderbt sei. — Fraglicher ist es, ob Faustus sich mit dem zweiten Canon hätte abfinden können. Dieser richtet sich mit der (einschliesslich des Bibelcitats) aus Augustin contra II epist. Pel. IV, 4, 6 f. entnommenen Argumentation gegen die Lehre: Per Adam mortem ad nos transisse, non crimina. Urheber derselben in dieser Form ist Julianus von Eclanum in seinem 418 im Verein mit 17 gleichgesinnten Bischöfen an Rufus von Thessalonich gerichteten Briefe. Auch wenn man der Nachricht, Julian sei später nach Gallien oder gar nach Lérins gekommen, wenig Glauben beimisst — sie ist unzureichend bezeugt und sieht wie ein Hieb auf die Semipelagianer aus, denen man damit einen schimpflichen Stammbaum andichten wollte —, muss man es für sehr glaublich halten, dass die versprengten Reste der einst dortzulande herrschenden anti-asketischen Partei sich noch lange an Julians Naturfreudigkeit erfrischten,

dass der dogmatisch-moralische Einfluss des Eclanensers noch lange in Gallien spürbar war. Das Konzil verwirft also in seinem zweiten Canon die Lehre, dass Adams Sünde für die Nachkommen bloss den körperlichen Tod zur Folge gehabt habe: non autem peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse. Mit dieser These von Orange scheint direkt in Widerspruch zu stehen, was Faustus in seinem berühmten Brief an den Burdigalenser Paulinus ausführt, über welchen der arianische Burgunderkönig Gundobad einst mit Avitus von Vienne korrespondierte (Avitus ed. Peiper p. 29). Tillemont (Mém. XVI, 418) bemerkt zu der betreffenden Äusserung des Bischofs von Riez: „Wenn er sagt, die Sünde Adams sei einzig an den Körpern der andern Menschen durch den Tod bestraft, so ist das nur des Faustus und eines Hauptes des Semipelagianismus würdig." Aber es scheint, dass Tillemont hier den Faustus missverstanden hat; er steht diesem überhaupt nicht ganz vorurteilslos gegenüber. Bei seiner eigenen tiefen Religiosität und gründlichen theologischen Bildung, die ganz auf Augustin fusst, ist ihm die nicht selten oberflächlich moralisierende Rhetorik des Reiensers gründlich unsympathisch. Daher thut man gut, die Angaben des grossen Gelehrten über Faustus jedesmal sorgfältig zu prüfen. An der betreffenden Stelle des Briefs an Paulinus (ed. Engelbr. p. 189) heisst es: „Man muss dabei fragen, woher es komme, dass der Mensch in doppelter Hinsicht, d. h. nach Seele und Leib, im Paradies sich vergangen hat, und doch nur das Fleisch durch den Todeszustand (per conditionem mortis) die Strafe der Übertretung empfing, sodass nur ein Teil bestraft wurde, während doch die Schuld an beiden lag? Da muss man wissen, dass deshalb der Tod nicht bis an die Seele gelangte, weil der Herr in sie sein Bild und seine Ähnlichkeit gelegt hat usw." Faustus will hier die Frage beantworten, wie es komme, dass nur der Leib stirbt, und nicht auch die Seele infolge des Sündenfalles vernichtet wird. Er findet die Antwort darin, dass die letztere wegen der Gottesebenbildlichkeit ihrer Natur nach unsterblich ist. Im übrigen leugnet er durchaus nicht, dass auch die Seelen für den Fall Adams bestraft werden. Ja ihm ist die Annahme eines peccatum ex traduce dadurch erleichtert, dass er die Seelen für etwas Körperliches hält (vergl. Cassian Collat. I, 17: necesse est, ut mens vitiorum squalore concreta in carnalem partem mox inclinetur et corruat). So kann er von einer concreta peccati labes reden (g. I, 10 p. 33, 19). Mit dem zweiten Canon von Orange stimmt in der Hauptsache sein erstes Anathema in dem Brief an Lucidus überein (ed. Engelbr. 162, 6): Anathema ergo illi, qui inter reliquias Pelagii impietatis hominem sine peccato nasci . . . contenderit. Wohl hätte er an dem Ausdruck des zweiten Canons: peccatum mors est animae Anstoss nehmen müssen, aber dieser ist nur rhetorischer Art. Nach Cäsarius selbst ist die Seele des Sünders nicht wirklich tot, sondern nur zum Tode verwundet und daher hilflos.

Mit dem dritten Canon geht die Synode zur Gnadenlehre über und tritt damit in den eigentlichen Kampf der Tagesmeinungen ein. Der ältere Semipelagianismus nahm hauptsächlich an der Lehre von der Erbsünde und der Grösse des menschlichen Verderbens Anstoss, sodass Cassian sich scheut, den Ausdruck peccatum originale zu gebrauchen (er findet sich bei ihm nur Coll. XIII, 7, 3, wo er ex concessis argumentiert). Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts richtete sich aber der Widerspruch gegen die Gnadenlehre des Augustin, als welche die Freiheit des Willens aufhebe und Gott zum Fatum mache. Da Faustus der Hauptvertreter dieser während der Jugendzeit des Cäsarius in Gallien durchaus dominierenden Richtung war, so können wir erwarten, dass von dem dritten Canon an die Beschlüsse von Orange in einer der Lehre des Faustus entgegengesetzten Richtung sich bewegen werden. „Wenn jemand sagt, auf das Anrufen des Menschen hin werde die Gnade herbeigeführt, nicht aber, dass die Gnade selbst mache, dass sie von uns angerufen wird, der widerstreitet dem Propheten Jesaias und

dem Apostel" usw. Diese Lehre des Canons erinnert auch dem Ausdruck nach an die Sentenz Augustins in den von Cäsarius oft benutzten enarrationes in psalmos: „Quis enim eum invocavit, nisi quem ipse prior vocavit" (en. in psalm. 114 § 5 cf. Woods p. 19). Faustus aber lehrt ganz anders. G. I, 16 wendet er sich gegen die, welche das Herrnwort: „Niemand kommt zu mir, es sei denn, dass ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat" zur Verteidigung des Prädestinationsdogmas verwerteten. „Kann der Mensch wie ein unempfindlicher und verstandloser Stoff von einem Ort zum andern gezogen werden? Nein, es ist vielmehr so, wie wenn ein Kranker aufzustehn versucht, und die Kraft versagt ihm. Da bittet er, dass man ihm die Rechte reiche, ihm zu helfen. Clamat voluntas, quia sola per se elevari nescit infirmitas. Zu solchem Rufen will Jesus die Menschen ermuntern. Ita dominus invitat volentem, adtrahit desiderantem, erigit adnitentem (ed. Engelbr. p. 52, 10). Der Mensch muss vorher kommen wollen, muss von vornherein die Richtung aufs Gute hin genommen haben, denn die Güte Gottes wird nicht etwa unterschiedslos Gerechten und Sündern angeboten; der gefügige menschliche Wille muss vielmehr eine Handhabe bieten, an der ihn Gott anfassen kann (ut per quandam voluntatis ansulam comprehendi et adtrahi valeat qui vocatur (l. c. p. 53, 1 ff.). Ebenso II, 12 (p. 91, 21 ff.). Wenn David Ps. 69, 2 bete: „Herr eile zu meiner Hilfe herbei", so sage das Wort adiutorium zweierlei aus: operantem et cooperantem, petentem et promittentem usw.

Obwohl nun der dritte Canon von Orange sicher anders gemeint ist, als die eben aufgezeigte Lehre des Faustus, so konnten doch Anhänger derselben mit dem Wortlaut sich ganz gut abfinden, wenn sie nämlich den Ausdruck gratia in ihrem Sinne verstanden. Den Satz gratia ipsa facit ut invocetur kann man so auslegen, dass durch die von aussen an den Willen herantretende Einladung der Gnade dieser zur Anrufung ermuntert wird, während doch Augustin und Cäsarius eine innerliche Einwirkung auf den Willen annehmen. Um an ein von Cassian gebrauchtes Bild anzuknüpfen: nach seiner und des Faustus Lehre gleicht die Gnade dem Stahl, welcher aus dem Kiesel des menschlichen Willens Funken hervorlockt, nach Augustin und Cäsarius der Feuerflamme, welche eine erloschene Kohle wieder in Brand setzt (vergl. Cassian coll. XIII, 7 ed. Pet. II, p. 369, Z. 3 f. mit Augustin de spir. et lit. III, § 5 und Caes. M. 67, 1056 A). Wegen der verschiedenen Auslegung, welche demnach der dritte Canon erfahren konnte, sahen sich die zu Orange versammelten Bischöfe genötigt, in der folgenden Sentenz ihre Lehre unzweideutiger zum Ausdruck zu bringen. Sie hat die Überschrift: „Dass Gott, um uns von der Sünde zu reinigen, nicht auf unsern Willen wartet, sondern ihn bereitet." Scharf und schneidend lautet die Sprache; wohl zeigt sich auch hier die dem grossen Arelatenser eigene Mässigung, indem kein Name genannt, kein Anathema über eine Person gesprochen wird, wovon Cäsarius dem Faustus gegenüber entfernt war, aber er hält trotzdem nicht mit dem Vorwurf zurück, dass, wer die Eingiessung und innerliche Wirksamkeit des heiligen Geistes zur Bereitung und Wiederbelebung des Willens leugne, (darin) eben diesem Geist widerstrebe. Faustus seinerseits beruft sich für seine Lehre, dass die Willensentscheidung des Menschen der göttlichen Gnade vorhergehen müsse, wiederholt auf die Frage, welche Jesus an den Kranken bei dem Teich von Bethesda richtet: „Willst du gesund werden?" I, 8 p. 25, 25: „voluntatem ipsius, quem est sanaturus, interrogat" Z. 30 „aperte ostendit, inditum esse homini bonae voluntatis affectum." II, 10 p. 84, Z. 5 „vides quia non tribuitur munus salutis, nisi prius interrogetur desiderium voluntatis" cf. p. 26, Z. 2 hoc est dicere: meae miserationis est, ut voceris, sed tuae voluntati commissum est, ut sequaris. Und bei der Auslegung von Joh. 6, 44 I, 16 p. 53, Z. 6: „quod si eum adtrahere putas nolentes, caelesti iustitiae iniquitatis pondus inponis". In den unmittelbar darauf folgenden Worten scheint Faustus von seiner Regel Ausnahmen zuzulassen, wenn er fortfährt: „Aber auch wenn sich findet,

dass er Nichtwollende anzieht, um wie viel mehr umfasst er die Verlangenden! Denn auch wer ohne eigene Anstrengung gezogen zu werden scheint, wird sich anstrengen müssen, um dem anzuhängen, der ihn zieht." Aber jene Einschränkung ist in der That nur Schein. Der Nichtwollende wird eben nur in der Weise gezogen, dass er eine blosse Aufmunterung und Anreizung zum Wollen erhält. p. 52, Z. 10 ff. quid est autem adtrahere, nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri?

Aber war nun wirklich durch den vierten Canon der Lehre des Faustus jede Ausflucht genommen? Lehrte nicht der Bischof von Riez eine Wirksamkeit des heiligen Geistes auf die Propheten und Apostel, und konnten seine Anhänger nicht die den Willen anreizenden Wirkungen der ermahnenden und ermunternden Schriftworte eine „Wirksamkeit des heiligen Geistes auf uns und in uns" nennen? Freilich redete der vierte Canon nicht nur von einer operatio, sondern auch von einer infusio Sancti Spiritus. Aber selbst dieser Begriff vertrug sich mit der Lehre des Reiensers. In seinen Büchern de spiritu sancto redet er auch von einer „Eingiessung des heiligen Geistes". I, 13 p. 126, 19. 22 sieht er gerade darin eine göttliche Eigenschaft desselben, dass er sich nie erschöpft und mindert, soviel er sich auch ausbreitet: accipientis lucrum sine damno agitur largientis, credentibus totus traditur et totus a tradentibus possidetur, infusione eius totus orbis impletur, sine attenuatione dilatatur, sine divisione dispergitur."

Aber freilich, eine innerliche Wirksamkeit des Gottesgeistes wird nach Faustus nur den Glaubenden zu teil: credentibus traditur. Der Glaube jedoch ist nach seiner Lehre jene ureigene Leistung des Menschen, durch die er sich aus freien Stücken der Mitwirkung der göttlichen Gnade bei seinen schon vorhandenen guten Bestrebungen erschliesst. Eben diese Bestrebungen bringen nach ihm den Glauben hervor, und die Glaubensfähigkeit gehört zu der unzerstörbaren Substanz der Menschennatur. Im Gegensatz zur Prädestinationslehre betont der Bischof von Riez, das donum credulitatis sei nicht personale, sondern generale (p. 97, 4). Selbst den Dämonen ist es durch ihren radikalen Sündenfall nicht abhanden gekommen (p. 97, 9 vergl. Jac. 2, 9.). Das bonum credulitatis ist kein „neues Privileg" der aus der massa perditionis Erwählten, sondern der Geist des Menschen ist ebenso wie mit Verstand und Vernunft, so auch mit der fides ursprünglich vom Schöpfer begabt worden (g. II, 8 p. 76, 21 ff.). Deshalb kann die gläubige Zustimmung von jedem gefordert werden. Glaube und Werke sind beides menschliche Leistungen, die einander ergänzen. So verstand Faustus die Stelle Jac. 2, 22 „Du siehest, dass (bei Abraham) der Glaube mitgewirkt hat zu seinen Werken, und aus den Werken ist der Glaube vollendet worden." Erkenne hier, heisst es nach Anführung dieses Schriftworts (G. I, 6 p. 22, Z. 16), die doppelte Pflicht des Wirkens und des Glaubens! „Und stimmt nicht Paulus vollständig mit Jacobus überein, wenn er Eph. 2, 8 schreibt: Aus Gnaden seid ihr gerecht geworden durch den Glauben?" Das gilt für die Anfangszeit. „Die erste Berufung erfordert einen allgemeinen Glauben von uns (compendia fidei requirit, Faustus meint im Grunde dasselbe, was später fides implicita heisst), die Gnade der folgenden Zeit aber legt den Losgekauften, Abgewaschenen und Erneuerten Werkeifer und die Sorge arbeitsamen Dienstes auf, damit, was wir ohne Arbeit unter Beistand der göttlichen Hilfe (mittelst der Predigt) empfangen haben, wir mit Arbeit bewahren." So verlangt Gott auf der ersten Stufe, der Berufung, so erwartet er als erste und nächste Leistung von den noch unbewussten Kindern den Glauben. Auf den weiteren Stufen bis zur Vollendung hin fordert er dann Glauben und Werke und unterstützt den Fortschreitenden in der Übung beider, wobei Glaubens- wie Leistungsfähigkeit stetig wachsen (g. I, 6). — Was Cäsarius und seine zu Orange versammelten Mitbischöfe an dieser Lehre auszusetzen hatten,

war die Grundanschauung, dass mit der Heilsaneignung der menschliche Wille den Anfang mache, dass daher dem menschlichen Faktor ein Übergewicht oder doch ein Vorrang vor dem göttlichen eingeräumt wurde. Nach der Lehre des Faustus wurde dem Menschen ein Verdienst zugeschrieben, das nicht auf Mitteilung der Erlösungsgnade, sondern auf der ursprünglichen Ausstattung des Menschen von seiten der Schöpfergüte beruhte. Für Cäsarius wurde nun damit an der Sache nichts geändert, dass Faustus diese Schöpfergüte auch Gnade nannte, und dass er den Begriff des Verdienstes in einer Weise bestimmte, die uns nicht erlaubt, von einem meritum e condigno, sondern nur von einem meritum e congruo bei ihm zu reden. Der Anstoss blieb bestehen, dass Faustus z. B. schreiben konnte, sine merito fidei id est sine cooperatione voluntatis humanae gratiam nihil prodesse. Obgleich er an der Stelle, wo diese Worte sich finden (g. I, 14 p. 46 Z. 26), sie als Konsequenz der Ansichten eines Gegners ausspricht, so enthalten sie doch zugleich ganz offenbar seine eigene Meinung. Diese Anschauung war damals in Gallien durch den Einfluss des Faustus weit verbreitet; die von Rom übersandten Kapitel enthielten darüber nichts. Deshalb sah sich Cäsarius veranlasst, sie im fünften Canon zu bekämpfen und in einem Brief an Bonifacius, der damals noch nicht den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, eine Bestätigung seiner Lehre durch Felix IV. zu erstreben. Diese Bestätigung erfolgte dann in dem für die Geschichte des Konzils von Orange überaus wichtigen Brief Bonifacius II. „Indicas enim", heisst es in diesem Schreiben, „quod aliqui episcopi Galliarum, cum cetera iam bona ex Dei acquieverint gratia provenire, fidem tantum, qua in Christo credimus, naturae esse velint, non gratiae, et hominibus ex Adam, quod dici nefas est, in libero arbitrio remansisse non etiam nunc in singulis misericordiae divinae largitate conferri: postulans ut pro ambiguitate tollenda confessionem vestram, qua vos e diverso fidem rectam .... per praevenientem Dei gratiam singulorum definitis sensibus inspirari, auctoritate sedis apostolicae firmaremus." Hier wird also nach dem Vorgang des Cäsarius und in Bestätigung des Konzils die oben dargelegte Lehre des Faustus verworfen. Dabei ist noch zweierlei beachtenswert. Erstlich, dass der fünfte Canon nicht nur gegen den Synergismus im allgemeinen oder gegen eine Weiterbildung der Lehre des Faustus, sondern, wenn auch ohne dessen Namen zu nennen, gegen diesen selbst polemisiert. Der ältere gallische Synergismus, wie ihn Cassian begründete, verfuhr mehr analytisch als synthetisch, widersprach dem Augustin weniger prinzipiell, als er einzelne Konsequenzen oder Folgerungen aus seinem System bestritt, und vermied es im ganzen, die religiösen Erfahrungen doktrinär zu schematisieren. Auf Cassian passt deshalb die Polemik des fünften Canons von Orange nicht recht. Aus dem induktiven Verfahren der älteren Semipelagianer erklärt es sich auch, dass Cassian in seinen verschiedenen Werken sich nicht gleich bleibt. In den nach Noris. p. 162 zwischen 408 und 417 (nach Petschenig p. X zwischen 419? und 426) geschriebenen Institutionen wird die Gnade dem Menschen auf dessen Wollen und Laufen hin zu teil. Der menschliche gute Wille biete der göttlichen Gnade die Gelegenheit zu helfen (J. XII, 14, 2 p. 215, Z. 10: occasione sibi tantummodo a nobis bonae voluntatis oblata). In dem nach 419 und vor 426 verfassten ersten Teil der Collationen ist die grösste Annäherung an die Augustinische Lehre wahrzunehmen, die wir bei Cassian finden. Nach coll. III c. 4 u. 5 (p. 69 ff.) vollzieht sich erfahrungsmässig der Eintritt des neuen Lebens bei den Einzelnen in dreierlei Art und Weise. Einige werden von Gott berufen, indem sich gleichsam in die schlafende Seele die göttliche Inspiration einsenkt: so bei Abraham, bei Antonius dem Ägypter, bei den zwölf Uraposteln. Andere werden durch Menschen gewonnen, deren Beispiel und Ermahnung wirkt; so Cassian selbst und die meisten Mönche. Endlich werden manche ex necessitate bekehrt, wie Paulus. In allen diesen Fällen rührt der Anfang des guten Willens von Gott her: initium voluntatis bonae nobis domino inspirante conceditur

(Coll. III, 19 p. 91, Z. 3), ebenso wie die Vollendung diesem zuzuschreiben ist (ibd. III, 15, 2). Für die Beurteilung der Polemik des Cäsarius im fünften Canon von Orange ist es wichtig, dass Cassian zu Phil. 1, 29 bemerkt: hic quoque et initium conversionis ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a domino declaravit coll. III, 15, 2 p. 87, 8. Hier stimmt er also genau mit Cäsarius überein, während er ihm in der aus den Institutionen angeführten Stelle direkt widersprach (beide Stellen können deshalb unmöglich gleichzeitig sein, was schon Noris. richtig gesehen hat). Später schrieb dann Cassian einen zweiten Teil seiner Collationen (coll. XI—XVII). Trotzdem er die dreizehnte gegen Augustin richtete und deutlich zu verstehen gab, dass dessen loquacia verba*) und inanes disputationes weit weniger über das Wesen der göttlichen Gnade unterrichteten, als die Lehren seiner lieben ägyptischen Mönche, kehrte er doch nicht zu der in den Institutionen vorgetragenen Auffassung zurück, sondern lehrte jetzt, dass zuweilen das liberum arbitrium, zuweilen die göttliche Gnade in der Bekehrung den Anfang mache. Er vermittelte also zwischen seiner in den Institutionen und der in der dritten Collation dargelegten Lehre in einer ziemlich äusserlichen Weise (s. besonders coll. XIII, 12 Quod voluntas bona nec semper gratiae nec semper sit homini tribuenda. p. 382 ff.).

Auf diese vermittelnde Ansicht, die Cassian zuletzt vertrat, nimmt Cäsarius in dem fünften Canon von Orange keine Rücksicht. Es ist deshalb nicht richtig, wenn bei Noris. p. 380 die Sentenzen des Cassian und des Faustus durch c. 5 in gleicher Weise verurteilt erscheinen.**)

Wohl aber ist eine direkte polemische Beziehung auf Faustus unverkennbar, indem seine technische Formel credulitatis affectus bei der Verwerfung seiner Lehre gebraucht wird (vergl. M. 39, 2048 n. b. — bei Cassian findet sich dieser Ausdruck nicht). Ferner enthalten die Worte: Si quis initium fidei, quo ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum i. e. per inspirationem Sp. Si. corrigentem voluntatem nostram ... sed naturaliter nobis inesse dicit, offenbar eine Beziehung auf g. II, 10 p. 84 Z. 6 sed et cum venitur ad baptismum, prius accedentis voluntas inquiritur, ut regenerantis gratia subsequatur. Auch der Schluss des Canons ist direkt gegen Faustus gerichtet: „Qui enim fidem qua in Deum credimus dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt.“ Hiermit ist das elfte Kapitel des zweiten Buches de gratia zu vergleichen, welches die Überschrift trägt: Gentes Deum naturaliter sapuisse. (p. 89) vergl. g. II, 9 (p. 80 Z. 19) Enoch fidem ipsam cum lege naturae sibi traditam fuisse perdocuit. — ibd. Z. 11 quis dubitet innumeras eius (Abels) familias deo placitas, libertate arbitrii praeditas et ex gentibus fuisse salvatas. — g. II, 10 p. 84, Z. 27 his quoque (Hiobs Freunden) adhuc in gentilitate viventibus salus indubitata confertur. — Auf die weniger heidenfreundliche Theorie Cassians nimmt der Canon keinen Bezug. In direkter Beziehung steht nun aber der fünfte Canon wie einerseits zu Faustus so andrerseits zu Augustin. Mit Recht bemerkt Hefele CG II², 728, der Hauptinhalt von c. 1—9 der Augustinischen Schrift de praedestinatione sanctorum werde hier wiedergegeben. Indem Bonifacius II. die Sentenz des Cäsarius bestätigt, zeigt er sich zugleich als einen Kenner dieser Schrift. Er bemerkt nicht nur, jene Lehre hätten multi patres et prae ceteris beatae recordationis Augustinus episcopus auseinander-

---

*) Cassian missbraucht hier Augustins Bescheidenheit. Offenbar liegt nämlich eine Anspielung auf sp. c. 35 § 63 vor „hoc egi libro isto loquacius quam sat est“. Augustin hat diese Schwäche selbst eingestanden — also ist sie vorhanden: so schloss der redselige Collationenschreiber!

**) Mit der dritten Collation stimmt der Canon sogar in der Verwertung der Stelle Phil. 1, 29 überein.

gesetzt, sondern er ergänzt auch die dem grossen Kirchenlehrer von Cäsarius entnommenen Beweisstellen durch die Anführung von Röm. 11, 35, die Augustin in demselben Sinne verwertet. Besonders nah berührt sich mit dem fünften Canon die Stelle de praed. sanct. II § 3. 4. (vergl. Woods p. 20).

Cäsarius hatte es also abgewiesen, den Glaubensakt, mit dem das neue Leben beginnt, auf die Willensregung des Menschen zurückzuführen. Darauf konnte von seiten der Synergisten erwidert werden: Ihr redet vom Glauben als von einem einfachen Vorgange, der sich plötzlich ereigne, und beachtet nicht, dass sich das Gläubig-Werden aus verschiedenen Momenten zusammensetzt. Wir leugnen nicht, dass der Glaube als fertige, abgeschlossene Überzeugung, dass der innere Besitz der geoffenbarten Wahrheit, mit anderen Worten, dass das Gläubig-Geworden-Sein nicht ein blosses Produkt der Naturanlage ist; aber ehe es soweit kommt, so lange es sich noch um das Gläubig-Werden handelt, hat der menschliche Wille verschiedene Stadien zu durchlaufen, und ohne dass seine spontanen Strebungen sich um das Glaubensobjekt, d. h. um die von seiten der Kirche verkündete Wahrheit, bemühen, kann dieselbe nicht innerlich Eigentum des Menschen werden. Gott in seiner Gerechtigkeit richtet sich nun nach diesen Strebungen des menschlichen Willens, diese berechtigen ihn, die causa oder culpa incredulitatis zu überwinden und aufzuheben, wenn ein Glauben-Wollen vorhanden ist, welches ruft: „credo domine, adiuva incredulitatem meam!" Alsdann verbindet sich die virtus adtrahentis mit dem affectus oboedientis (g. I, 16 p. 52, 5: II, 5 p. 67 Z. 18 ff.), und der facultas credendi gesellt sich die voluntas confitendi bei. — Daher kann ein Anhänger des Faustus, weil wie einerseits ohne das menschliche Wollen so andrerseits auch ohne die göttliche Gnade der Glaubensakt nicht zu Stande gekommen wäre, sich mit dem 5. Canon von Orange durch die Formel abfinden: quod credunt, gratiae largitas est (g. II, 5 S. 67, Z. 30), obwohl sich dieselbe ursprünglich auf die Schöpfergnade bezieht.

Ebenso nun wie es beim Gläubig-Werden sich verhält, geht es nach Faustus auch mit allen andern Fortschritten im Guten zu. Überall muss ein Wollen, Verlangen, Versuchen, Arbeiten, Beten, Wachen, Streben, Bitten, Suchen und Anklopfen vorhanden sein, welches der göttlichen Gnade eine Handhabe bietet und die Barmherzigkeit Gottes bestimmt, ihre Wirkung eintreten zu lassen. In seiner Bekämpfung der Prädestinationslehre betont Faustus dem Gewicht gegenüber, welches auf die frei waltende Gnade gelegt wurde, die göttliche Eigenschaft der Barmherzigkeit I, 10 p. 33 Z. 8: quomodo praedicat gratiam, qui misericordiam negat? Er thut dies indessen nicht, wie man erwarten sollte, im Blick auf das Endschicksal der Reprobierten, sondern deshalb, weil ihm die misericordia den Begriff der Willkür, welcher mit der gratia leicht verbunden gedacht werden konnte, auszuschliessen schien. Die unumschränkte, souveräne Macht der Gnade sah er in der Barmherzigkeit gebunden an eine bestimmte Richtung, in welcher einzig und allein sich der göttliche Wille bethätigen kann, eben weil es der Wille Gottes ist. Und durch welche Eigenart des göttlichen Willens dachte sich Faustus die Richtung, welche die misericordia dem göttlichen Wirken vorschreibt, bedingt? Man sollte erwarten: durch die Liebe — aber merkwürdigerweise giebt Faustus eine andere Antwort: „durch die Gerechtigkeit". Die Hoheit des Wortes: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm", die Himmel und Erde umspannende Weite des Spruches: „Also hat Gott die Welt geliebt . . ." ist ihm nicht aufgegangen. In den Schriften, die unter dem Namen des Faustus überliefert sind, werden weit über 600 verschiedene Bibelstellen citiert; aber die Sprüche 1 Joh. 4, 16 und Joh. 3, 16 sind nicht ein einziges Mal angeführt. Doch suchen wir seine Meinung von der göttlichen misericordia zu verstehen! Am ausführlichsten hat er sich darüber in dem zwölften Kapitel des ersten Buches de gratia geäussert, welches die von dem Verfasser

selbst herrührende Überschrift trägt: „Item velle et nolle sicut ad malam ita etiam ad bonam partem hominis arbitrio patet fuisse commissum.“ Wenn Faustus in diesem Zusammenhang eine Erklärung der göttlichen misericordia giebt, so lässt sich erwarten, dass er das Wesen derselben nach ihrem Verhalten zu den Willensentscheidungen des Menschen bestimmen werde. Die Verteidiger der Prädestinationslehre beriefen sich mit Vorliebe auf Röm. 9. 16: miserebor cui voluero, et misericordiam praestabo cuius miserebor. Faustus fragt nun, ob der Wille Gottes geordnet oder ungeordnet, gerecht oder ungerecht sei? Da nur das letztere möglich ist, so ergiebt sich der Satz: voluntas divina iustitia est. Demnach sind die Worte: miserebor, cui voluero zu erklären: cui iustum esse [consilium] cognovero, cuius promptam fidem videro, quem praeceptis meis oboedire perspexero, quem meam facere probavero voluntatem. Man würde etwas Fremdes eintragen, wenn man hier die von der Präsciens abhängige Prädestination gelehrt finden wollte. (Die Formen des Futuri exacti im Nebensatz sind durch das Futurum des Hauptsatzes hervorgerufen.) Faustus sieht die Barmherzigkeit Gottes darin, dass sie den strebenden Willen nicht im Stiche lässt, sondern ihn unterstützt. In demselben Sinne erklärt er auch das Wort Röm. 9, 16 b et misericordiam praestabo, cuius miserebor unter Anführung von Matth. 13, 12 „Wer da hat, dem wird gegeben werden, dass er die Fülle habe“, und von Apoc. 22, 11 sanctus adhuc sanctificetur.

Nach Faustus wird also das Eintreten und Wirken der göttlichen Barmherzigkeit von den Willensbestrebungen des Menschen abhängig gemacht. Eine innerliche Wiederbelebung des erstorbenen oder erstarrten Willens selbst ist ausgeschlossen. Hiergegen wendet sich Cäsarius im sechsten Canon. Er lehrt, dass gerade jene guten Willensbestrebungen von der göttlichen Barmherzigkeit gewirkt werden, und nicht dieselbe bedingen. Die Bezugnahme auf das dogmatische Hauptwerk des Reiensers lässt sich bis auf die Wahl der einzelnen Ausdrücke verfolgen. Im Hinblick auf I, 9 p. 88, Z. 8 und I, 12 p. 43 wird die Gnade misericordia genannt. Dass dieselbe nur volentibus, desiderantibus zu teil werde, hatte Faustus I, 16 p. 52, Z. 10 behauptet: ita dominus invitat volentem, adtrahit desiderantem. Vergl. II, 5 p. 70, Z. 25 non hic sanitatem volentibus denegat. Mit dem Ausdruck des Kanons conantibus ist zu vergleichen I, 8 p. 15, Z. 1 gratiae adsociandum famuli laboris conatum. Die Bezeichnung laborantibus weist zurück auf die bittere Bekämpfung der Prädestinationslehre, nach welcher Gott sich nicht um das Streben des Menschen kümmere: I, 3 p. 15, Z. 24 salus illuc ingerenda est non quaerenti, hinc auferenda laboranti. Dass unsere oben S. 583 aus den codd. Vat. Lug. Reg. A D Jes. c. für den 6. Canon gewonnene Lesart orantibus, vigilantibus richtig ist, wird bestätigt durch I, 9 p. 31, Z. 21 orantibus ac vigilantibus misericordiae benignitate succurritur. — Die Form studentibus erinnert an die Disputierfrage des Faustus I, 14 Z. 22 nonne tu paulo ante dicebas ad capessenda dei dona studium hominis non requiri? — Die Zusammenstellung der drei Participia petentibus, quaerentibus, pulsantibus beruht auf Matth. 7, 7. Diese Schriftstelle wird von den älteren gallischen Synergisten sowohl gegen den Pelagianismus wie gegen die Augustinische Lehre verwandt. So in der für den Ursprung der Lehre von der gratia e condigno wichtigen Cassian-Stelle Inst. XII, 2 p. 215, Z. 4 dicimus enim secundum salvatoris sententiam dari quidem petentibus, aperiri pulsantibus et a quaerentibus inveniri, sed petitionem et inquisitionem et pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia dei id quod petimus dederit vel aperuerit quod pulsamus vel illud quod quaerimus fecerit inveniri. (Hier sind wir schon einen Schritt weiter in dem Unterschied der gratia de congruo und gratia de condigno wie bei Hieronymus, der dial. adv. Pelag. 3, 6 noch keinen dieser Ausdrücke gebraucht vergl. Loofs DG[3] § 54, 3, § 65, 3.) Übereinstimmend lehrt Faustus II, 12 p. 91, Z. 21 ff.:

Wie kann sich der Eifer des erbarmenden Gottes äussern, wenn nicht nur die Person des Unwürdigen nichts Gutes verdient, sondern er dazu noch des Verlangens bar ist? Da wir gemäss der Gebrechlichkeit unserer Natur keine Würdigkeit haben, so ist nur das unser Teil, dass wir Gottes Wohlgefallen erlangen, indem wir ihm durch Suchen und Anklopfen lästig fallen (vergl. Luc. 11, 5—8). Wenn David betet, Gott möge ihm zu Hilfe kommen, so schliesst das Wort „Hilfe" zweierlei in sich, den Wirkenden und Mitwirkenden, petentem et promittentem, pulsantem et aperientem, quaerentem pariter et retribuentem. Augustin hingegen hatte gerade in bezug auf dieselbe Stelle der Bergpredigt geschrieben (de dono persev. 23 § 64): Attendant ergo quomodo falluntur qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus (M. 45, 1032, 64). Auch der Schluss dieses Canons ist gegen Faustus gerichtet. Dem Zeugnis des Paulus, dass er alles, was er sei, der Gnade verdanke, hatte dieser ein eigenes Kapitel seiner Hauptschrift gewidmet I, 5: De eo quod ait: gratia Dei sum id quód sum, worin mit nicht geringer dialektischer Gewandtheit dem Apostel bei diesem Ausspruch eine Mentalreservation zugeschoben wird. Dabei geriert sich der Reienser ironisch als Jünger Augustins, indem er sich auf „jene Regel" beruft quam antistes Augustinus insinuat: non omnia quae tacentur, negantur (p. 20, Z. 12). Dem gegenüber betont nun im 6. Canon Cäsarius den buchstäblichen Sinn der Worte Gratia Dei sum id quod sum und beruft sich dabei auf das andere Apostelwort (1 Kor. 4, 7): Was hast du, das du nicht empfangen hast? Gerade dies Wort hat nach Augustins eigenem Zeugnis auf seine dogmatische Entwickelung einen entscheidenden Einfluss ausgeübt. Früher habe er selbst gemeint, heisst es de praedest. s. 3, 7, dass die Gnade nur insofern der Glaubensthat des Einzelnen zuvorkomme, als die Verkündigung der Wahrheit notwendig dem Glaubensakt vorhergehen müsse. Später aber sei er hauptsächlich durch dies Zeugnis überführt worden, dass es unrichtig sei zu lehren, fidem qua in deum credimus non esse donum dei sed a nobis esse in nobis.

So betont denn Cäsarius im 6. Canon, in Übereinstimmung mit der späteren Lehrweise Augustins, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse. Hier kann man nun fragen, wie ist es vereinbar, dass Cäsarius sich ausdrücklich gegen den erklärt, qui humilitati aut oboedientiae humanae subjungit gratiae adiutorium, und dass er doch selbst so oft die Ausdrücke cum Dei adiutorio laboremus, Deo adiuvante studeamus u. dgl. gebraucht? Müssen wir etwa doch annehmen, dass der 6. Canon von Rom geschickt und von dem Bischof von Arles nur durch ein sacrificium intellectus acceptiert worden sei? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns über den Begriff des Adjutoriums bei Cäsarius klar werden.

Faustus, wie wir sahen, findet darin ein Zweifaches ausgesprochen: das Wirken des Menschen und das hinzutretende Mitwirken Gottes, das Bitten des Frommen und die darauf berechnete und an diese Bedingung geknüpfte Verheissung der Erhörung, das selbstthätige Anklopfen und Suchen des Einlass und Hilfe begehrenden treuen Christen und das Aufthun der Thür des Heils von seiten der göttlichen Güte, welche diese Treue belohnt (adiutorii sermo duos indicat, . . . quaerentem pariter et retribuentem g. II, 12 p. 91, Z. 24). So muss der Bischof von Riez auch die Stelle Eph. 2, 8 erklären, als ob dastände: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden und durch euren Glauben", sodass die zweite Hälfte des Verses: et hoc non ex vobis; Dei enim donum est einfach unterschlagen wird (g. I, 6, p. 22, Z. 17). Cäsarius aber wird dem Schriftwort gerecht, wenn er im 6. Canon lehrt: ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse. Für ihn liegt im Begriff des Adjutoriums nur, dass einer da ist, der hilft, und einer dem geholfen wird, resp. der sich helfen lässt, einer der die Gabe der Hilfe schenkt, und einer, der dies Geschenk annimmt. Daher widersprechen sich in

seiner Anschauung die Worte „Gabe" und „Hilfe" garnicht; er kann sie in einem Athem gebrauchen: M. 39, 1873, 3. Haec enim fratres, si diligenter ... considerare et cum grandi sollicitudine Deo donante observare voluimus, non de parvo peccato cum Dei adiutorio liberamur. — M. 39, 2020, 1 sicut sine minutis peccatis nullus unquam aut fuit aut esse potuit, ita sine capitalibus criminibus donante et auxiliante Deo omnimodis esse possumus et debemus. — Die Gabe ist Gottes Geschenk, und der Mensch hat sie bloss anzunehmen, aber diese Gabe ist nicht ein totes Geschenk, sondern eine wirkende Kraft, die der Mensch entweder durch Nachlässigkeit und Ungehorsam gegen die in ihr wirksamen Antriebe vergeuden und verkommen lassen kann, die er aber auch im Gehorsam mit Hilfe Gottes, d. h. indem ihm successive immer neue wirksame Gaben zu teil werden und indem er diese dann wieder ebenso anwendet, bewahren kann. Vergl. 67, 1071 C. nec illi qui boni sunt (nur in relativem, nicht in absolutem Sinne) se debent quasi de suis meritis extollere, nec illi qui negligentes sunt, de Dei misericordia desperare; sed illi cum humilitate Dei dona custodiant, et isti cum grandi compunctione celerius ad poenitentiae vel correctionis medicamenta confugiant, quia qui bonus est, si superbire coeperit (und darauf beruht nach Cäsarius jeder Ungehorsam gegen die Antriebe einer göttlichen Gnadengabe), cito humiliatur; et qui superbus est, si se humiliat (und damit beginnt nach Cäsarius jedes Nicht-Widerstreben gegen die Antriebe einer göttlichen Gnadengabe), per Dei misericordiam sublevatur. — Die sanctae et spirituales animae sind nach M. 67, 1073 B eben dadurch heilig und geistlich, dass sie, fervore charitatis accensae, Spiritu sancto aguntur. Cäsarius lehrt so nach dem Vorgang Augustins sp. 3 § 5. Ausserdem sind über die Anschauung des Cäsarius betreffend das donum Dei, als nicht im Widerspruch stehend mit dem adiutorium Dei, folgende Stellen zu vergleichen: M. 39, 1788, 6. — 67, 1074 B. — 39, 2326, 3 (B. P. 20). — 39, 2257, 2 (Bal. 7). — 39, 2002, 3. — 39, 2004, 2. — 39, 1828, 1. — 39, 2258, 1 (B. P. 11). — 39, 1873, 3. — 67, 1129 B. — 39, 2219, 4 (Bal. 2). — 39, 2004, 3.

Aus ihnen ergiebt sich, dass Cäsarius in der göttlichen Gnadengabe nicht bloss, wie Faustus, ein adjutorium sine quo non fit, sondern ein adiutorium quo fit sah, dass er sie aber als ein donum amissibile betrachtete, und nicht die Unwiderstehlichkeit der Gnade lehrte.

Die gallischen Gegner der Prädestinationslehre haben nicht nur ironisch, wie Faustus g. I, 5, die Anhänger Augustins mit Augustin bekämpft; sie haben nicht selten die frühere Lehre des grossen Theologen gegen die spätere ins Feld geführt. So schon Hilarius v. Arles bei Augustins Lebzeiten. Augustin hatte dann de dono pers. c. 21 darauf hingewiesen, dass er schon lange vor dem Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten in seinen Büchern ad Simplicianum ebenso gelehrt habe, wie später, konnte aber damit die vulgär-katholischen Äusserungen in den früheren Schriften nicht ungeschehen machen. Cäsarius musste sich gegen ähnliche Schachzüge der Gegner um so mehr decken, da sich jene synergistischen Stellen gerade in solchen Schriften fanden, die wegen ihrer Bekämpfung der Manichäer damals noch recht zeitgemäss waren und gewiss mehr gelesen wurden, als die grossen schwer verständlichen Hauptwerke. Die klar und durchsichtig geschriebene Schrift de spiritu et litera z. B. wird von Cäsarius selbst nicht selten benutzt. So sind u. a. zu der Stelle des 6. Canons: ut haec omnia (bona opera), sicut oportet, agere valeamus die Worte sp. 10 § 16 gratia ideo datur non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus zu vergleichen. Noch deutlicher ist die Beziehung zwischen can. 7 „illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati und sp. 29, § 51: per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det quod iubet, atque inspirata gratiae suavitate per Spiritum Sanctum faciat plus delectare quod praecipit quam delectat, quod impedit. — (Diese Stelle hätte Hefele als Grund-

lage für can. 7 anführen sollen, während das 26. Kapitel von de gr. Chr., welches er C.-G. II[a], S. 729 als Quelle nennt, nur durch die Verwendung von 2 Kor. 3, 5 ähnlich ist.) Nun wird aber gerade in dieser Schrift, welche aus der Anfangszeit der Pelagianischen Kontroverse stammt, noch in mancher Beziehung ganz synergistisch gelehrt. c. 34 § 60 wird von Augustin bei dem Anfang des neuen Lebens zwischen velle credere und consentire unterschieden, in einer Weise, wie es der Auffassung des Cäsarius nicht entspricht: profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, ... consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est. Augustin will nun neben dieser Äusserung der Willensfreiheit auch zugleich das Schriftwort: Was hast du, das du nicht empfangen hast? zu seinem Rechte kommen lassen und erklärt es in diesem Zusammenhang in der Weise: etiam voluntas, qua credimus, dono Dei tribuitur, quia de libero existit arbitrio, quod cum crearemur accepimus. Darnach setzt sich der Glaubensakt aus zwei Momenten zusammen, dem Glaubenwollen und dem Zustimmen; das erste ist Folge der erneuernden Gnade, das zweite Folge der Schöpfergüte, das erste rührt von Gott allein her, das zweite von dem Menschen, indem derselbe die ursprüngliche Ausstattung richtig gebraucht. Für Cäsarius ist diese Teilung deshalb unannehmbar, weil dabei die Zustimmung, das consentire als eine, zwar rein innerliche und weder grundlegende noch Ausschlag gebende, aber doch immerhin selbständige gute Handlung erscheint, als eine Reihe von seelischen Bewegungen und Vorgängen, die zusammen ein Ganzes ausmachen. Und dieses Ganze, welches der sittlich-religiösen Beurteilung unterliegt, soll ganz und gar ein Produkt der freien Willensentscheidung sein, sodass es, an und für sich betrachtet, ebenso erfolgen könnte, wenn es gar keine erleuchtende und inspirierende Gnade gäbe? Das widersprach ebenso sehr seiner persönlichen Erfahrung, wie der h. Schrift, an welcher er seine religiösen Erfahrungen orientierte. In wie viele Momente, in wie noch so kleine Bethätigungen oder seelische Bewegungen er auch die Handlungen zerlegte, die sein Gewissen ihm als (bei aller Unvollkommenheit) gute, als zu wiederholende und zu steigernde beurteilte, — in jeder Bewegung, Bethätigung oder Handlung dieser Art fand er nie das liberum arbitrium als spontan wirkende Ursache, sondern stets bewegte, bethätigte und handelte der Wille getrieben von einer unendlich hoch über allem kleinen Persönlichen und Individuellen erhabenen Geistesmacht, die er in höherem Masse in Heiligen und Aposteln, in Christo aber als so einzigartig, göttlich-ursprünglich und unbegrenzt wirksam wahrnahm, dass sie mit ihm gewissermassen zusammenzufallen schien. (Vergl. can. 7 die Art der Anführung von Joh. 15, 7 „ohne mich könnt ihr nichts thun" als vox Dei in Evangelio dicentis zum Erweis für die erleuchtende und inspirierende Thätigkeit des heiligen Geistes.) Wohl fand Cäsarius in diesen Momenten der Begeisterung durch eine religiöse Idee sein innerstes Wesen nicht gebunden, gehemmt, fremdartig bestimmt, sondern vielmehr im höchsten Grade frei, gemäss dem Augustinischen Wort: liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem (eine Äusserung, die Cäsarius ganz als aus seinem Sinn heraus geschrieben ansehen musste). Aber diese Freiheit war etwas ganz Anderes, als eine zeitweilige Aktion des liberum arbitrium, welche die inzwischen pausierende Gnadenwirkung ablöste, bis an letztere wieder die Reihe kam. „Die Gnade bewirkt das velle credere, dann kommt das liberum arbitrium und bringt das consentire zu stande, ist das erreicht, so setzt die Gnade wieder ein u. s. f." So hatte Augustin anfänglich gelehrt, und Faustus blieb dabei stehn, indem er nur die Reihenfolge anders bestimmte. „Ohne mich könnt ihr nichts thun" — das hiess dem Cäsarius nicht: „Den ersten Schritt lasse ich euch machen, den zweiten macht ihr selbst, beim dritten schiebe ich die eine Hälfte eurer Seele vorwärts, wofür ihr dann aber nicht versäumen müsst, die andere Hälfte in Gang zu setzen". Allerdings macht die Gnade den Anfang, auch nach Cäsarius. Wohl lehrte er in Überein-

stimmung mit dem Bischof von Hippo: Ipse (Deus) ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, nobiscum operatur (de gr. et l. arb. c. 17. § 33). Cäsarius betont dies auch noch solchen Synergisten gegenüber wie Cassian, welche lebendiger und weniger schematisch als der Reienser in echt religiösem Sinne sagen konnten: „certos tamen esse nos convenit, quod omnem virtutem indefessis conatibus exercentes nequaquam diligentia vel studio nostro perfectionem possimus adtingere, nec sufficiat humana sedulitas laborum merito ad tam sublimia beatitudinis praemia pervenire, nisi ea domino nobis cooperante et cor nostrum ad id quod expedit (vergl. can. 7 ut expedit!) dirigente fuerimus indepti." Aber so sehr er auch betont, dass die Gnade allezeit den Anfang machen müsse: nicht um die peinliche Bestimmung war es ihm zu thun, bei den wievielten Phasen des religiösen Lebens die Gnade einsetze, und wann darauf der freie Wille in seine Arbeit einzutreten habe. So mag sich eine eintönig klappernde Maschine fortbewegen, aber nicht die gottbegeisterte Seele bei ihrem sichern Flug, mit dem sie nach der verlornen Heimat strebt (vergl. 39, 2289, 1 und 67, 1085 A: ut ista coelesti et spirituali quadriga (der Tugenden) ad paradisi patriam rapiamur. — 39, 2160, 3: in hunc mundum per peccatum primi hominis de beati paradisi loco proiecti u. ö. ä.). Auch Cäsarius ist, weil er die gratia nicht als irresistibel nimmt, Synergist, aber anders wie der frühere Augustin, wie Cassian und wie Faustus. Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα könnte man über seine Lehre als Überschrift setzen. In jedem einzelnen Moment des religiösen Lebens wirkt Göttliches und Menschliches zusammen; das Göttliche erleuchtend und begeisternd, das Menschliche, indem es alle seine Kräfte von dem Göttlichen treiben und durchdringen lässt. Hierin findet die Menschennatur den ihrem ursprünglichen Adel entsprechenden wahren Genuss (suavitatem). Dieser Genuss ist eine victrix delectatio am Guten, welche alle andern Triebe überwindet (vergl. Aug. gr. et l. a. c. 16). So mächtig die Wirkung des Göttlichen, der Gnade, aber auch erscheint, wo Hingebung an sie da ist: sie ist nicht irresistibilis. Vielmehr kann der Mensch auf jeder Stufe sich ihr entziehen. (Das Wort irresistibilis findet sich weder in den Canones noch überhaupt bei Cäsarius.)

Es ist ein rechtes Zeichen für die Selbständigkeit und Unbefangenheit des Cäsarius, dass er, der noch im Sterben seiner Verehrung für Augustin durch die Bemerkung Ausdruck gab, er freue sich, dass sein Todestag mit dem dieses Mannes zusammenfalle, hier über eine frühere Theorie desselben das Urteil fällt: wer so lehre, haeretico fallitur Spiritu, non intelligens vocem Domini usw. Dieselbe Unbefangenheit hat er in andrer Weise dem Faustus gegenüber beobachtet, dessen Sonderlehren er in den Canones mit der grössten Entschiedenheit entgegentritt. Bei alledem hat Cäsarius das Gute und Tüchtige, was er in den Schriften des Faustus fand, zur Erbauung der Gemeinde mit Eifer nutzbar gemacht. Ich halte es für wahrscheinlich, dass diese Weise des Arelatensers über den Bischof v. Reji zu urteilen, auch nach Rom hin gewirkt hat. Die vorsichtige Art, in welcher sich Hormisda i. J. 520 in seinem Schreiben an den albernen Bischof Possessor äusserte, stimmt mit dem Standpunkt, den Cäsarius in dieser Beziehung einnahm, ziemlich zusammen. (Vergl. Thiel I, 929 f.)

Schon der 7. Canon richtete sich nicht mehr, wie die vorhergehenden, direkt gegen die Lehre des Faustus. Die im 8. verurteilte Anschauung suchen wir bei ihm vergebens. Der Bischof von Riez war der Ansicht, es sei in jedem Falle alleinige Sache des freien Willens, wenn ein Erwachsener die Taufe begehre. Erst mit diesem Sakramente setze die übernatürliche Wirksamkeit der Gnade ein (g. I, 14 p. 47. — II, 10 p. 84 Z. 5). Der 8. Canon hat die Lehre Cassians im Auge, wonach bei einigen Menschen der freie Wille, bei andern die Gnade den Anfang mache (coll. XIII, 15 p. 389 und Prosper contra coll. III, 19 § 55 definitio

sexta M. 44, 1829, B). Doch ist dieser Lehre bei denen, welche der Canon bekämpft, eine besondere Beziehung auf die Taufe gegeben, welche bei Cassian fehlt. (Wenn Cäsarius hier von der Taufe als dem mysterium salutis aeternae redet, so ist damit zu vergleichen 67, 1058 B Dudum alienus .. a salutis vita .. exsulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus mysteriis innovatus . . . — cf. 67. 1189 A aeternam salutem.)

Wir sind mit der Untersuchung der ersten acht Canones zu Ende. Wir sahen, dass diese nach Form und Inhalt ein Ganzes ausmachen, insofern sie im Ausdruck dem Prosper und Augustin gegenüber unabhängig sind, nicht als Sentenzen, sondern als Canones sich geben und diejenigen Lehren ausführen, deren Bestätigung Cäsarius nach Schluss des Konzils in Rom nachsuchte. Die polemischen Beziehungen aller dieser canones waren deutlich erkennbar. Can. 1 u. 2 richten sich gegen Nachwirkungen und Modifikationen des eigentlichen Pelagianismus, welche sich damals in Gallien noch geltend machten, wie der Brief des Bischofs von Arles an Bonifaz II. zeigt. Can. 3—6 bekämpfen die Lehre des Faustus. Can. 7 weist diejenige Form des Synergismus zurück, welche Augustin in seinen früheren Schriften vorgetragen und später zurückgezogen hatte, weil sich die Semipelagianer häufig auf sie beriefen. Can. 8 bestreitet eine Ansicht des Cassian, vorzüglich in der Anwendung, welche man davon auf die Wertschätzung des Taufsakramentes machte. Bei allen diesen Canones fanden wir zahlreiche Berührungen mit den übrigen Schriften des Cäsarius von Arles.

Die Apologetik der Canones von Orange.

Can. 9—25[a] sind durch die aus Rom geschickten Prosperstücke gebildet, welche von Cäsarius hie und da etwas abgeändert oder mit Zusätzen versehen sind. Sie haben sämtlich Sentenzenform. Unter den Zusätzen ist der zu can. 9 der bedeutendste, er hat als 10. eine besondere Nummer erhalten. Dass er einen Lieblingsgedanken des Cäsarius ausspricht, wurde schon oben gezeigt. Ausserdem ist in bezug auf ihn bemerkenswert, dass er augenscheinlich die Bestimmung hat, einen von Faustus den Anhängern der Augustinischen Gnadenlehre gemachten Vorwurf zurückzuweisen, einen Vorwurf, den die Gegner des Cäsarius auch gegen diesen geltend gemacht haben werden. Wenn sowohl der Anfang wie alle Fortschritte des religiösen Lebens, so sagte man, nicht dem freien Willen, sondern einzig und allein der Gnade zuzuschreiben sind, so bedarf weder der selig wird, noch der verloren geht, des Gebets; adiutorio orationis neuter indiget: für den einen ist es überflüssig, und dem andern hilft es nicht: auf keinen Fall ist es notwendig, wie doch die Schrift lehrt (g. I, 8, p. 16 f.). Voll Eifer erklärt Faustus: Wer da sagt, solam gratiam sine exercitio operis et laboris posse sufficere (als ob das je ein Anhänger Augustins behauptet hätte!), vereitelt soviel an ihm ist die Verheissung: „Bittet, so wird euch gegeben". Seine Lehre enthält eigentlich die blasphemische Aufforderung: „nemo vigilet, nemo ieiunet" usw. (g. I, 9, p. 31, Z. 21). Faustus ruft einem Solchen in moralischem Eifer zu: vitium, quod laborem imperitissime refugiendum putas (!), non in opere, sed in corde consistit. „Du meinst thörichter Weise, man entgehe dem Bösen dadurch, dass man vor der Anstrengung flieht. Aber nicht im Thun liegt das Böse, sondern in deinem Herzen!" (II, 4, p. 67, Z. 3). So kann man nach Faustus von dieser Lehre sagen: causam intercludit orandi, de luce gratiae incipit, et finis eius in tenebras sacrilegii decurrit ac deficit (I, 8, p. 16, Z. 12). Nicht ohne Scharfsinn und mit nicht geringer Beredtsamkeit hatte Faustus die zur Abwehr ähnlicher Vorwürfe geltend gemachten

Gegenargumente Prospers zu widerlegen versucht, und seinen Beweisführungen dürfte bei Annahme der wörtlich verstandenen gratia irresistibilis, welche den Reprobierten verweigert werde, in bezug auf diese wenig entgegenzusetzen sein. In bezug auf die Erwählten aber beruhen seine Argumente auf totalem Missverständnis der augustinischen Lehre, denn nach ihr ist eben die Gnade dadurch Gnade, dass sie zum Gebet und zu den andern guten Werken das Wollen schenkt und zum Vollbringen unwiderstehlich mitwirkt. Cäsarius seinerseits konnte und musste um so mehr die Notwendigkeit des Gebetes für die Wiedergeborenen und Heiligen einschärfen, da er die Unwiderstehlichkeit der Gnade nicht lehrte. Auch insofern ist der Satz des 10. Canons „adiutorium Dei ab omnibus semper implorandum" für ihn eine Wahrheit, als er in Übereinstimmung mit Cassian und Faustus daran festhielt, dass auf Erden die Heiligung nie vollendet werde.

Dass die übrigen Veränderungen an den Prosperstücken und die Zusätze zu denselben sämtlich apologetischen Charakter haben und auf die in Gallien damals verbreiteten Ansichten Rücksicht nehmen, ist z. T. schon oben S. 538 gezeigt. Vergegenwärtigen wir uns hier die Tendenz, welche den Cäsarius leitete. Er will hier Missverständnisse ausschliessen, durch Schriftbeweise überzeugen, die grundlegende Bedeutung des Taufsakramentes sicherstellen, den Begriff des meritum aufrechthalten, die Mitwirkung des Menschen nach der Taufe und Bekehrung bejahen. Es lag dem Cäsarius am Herzen, das Gemeinsame, welches ihn mit den Gegnern verband, nicht durch einseitige Verfolgung der polemischen Gesichtspunkte zurückdrängen zu lassen. Im Unterschied von Pelagius waren die s. g. Semipelagianer in der Lehre von der Taufe hochorthodox z. T. in Übereinstimmung mit ihrem System, z. T. in Widerspruch mit demselben. In Widerspruch mit ihm u. a., weil sie lehrten, auch Heiden könnten selig werden. In Übereinstimmung insofern, als sie der Seele Körperlichkeit zuschrieben, als sie Traducianer waren und über die Verwerflichkeit „der zauberischen Leidenschaft der verfluchten Zeugung bei der lockenden Umarmung beider Eltern" (Faustus g. I, 2, p. 13, Z. 4) höchst unfromme Lehren aufstellten, durch die sie sich jeden Rechtes begaben auf den Manichäismus herabzusehen (vergl. Harnack DG. III, 226, A. 5). Mit einer Art von pharisäischem Eifer deklamiert der Bischof von Riez ein ganzes Kapitel lang contra objectionem Pelagii, qua dicit parvulos baptismo non egere (g. I, 2). —

„Denn des Menschen grösste Sünde
Ist, dass er geboren ward"

— diese Verse Calderons könnte man als Motto über jene Auseinandersetzung schreiben. Cäsarius wurde durch seinen edleren und reineren Sinn vor einer derartigen Nachäffung stürmischer Übertreibungen bewahrt, unter denen sich einst der Genius Augustins aus den Fesseln der Leidenschaft losgerungen hatte. Aber darin stimmte er mit jenen überein, dass in der Taufe der unreine Geist durch die Gnade Christi ausgetrieben werde (39, 2233, 4 Bal. 4), dass in der Taufe Lebensfluten uns überströmen, die gleichsam rot gefärbt sind durch Christi heiliges Blut (67, 1047 C: ingreditur anima vitales undas, velut rubras Christi sanguine consecratas). Da galt es, den Vorwurf abzuschneiden, als sollten die kirchlichen Sakramente durch eine spiritualisierende Gnadenlehre herabgesetzt werden. Derartige Vorwürfe zu erheben (die übrigens ebensogut gegen manche Äusserungen Augustins, ja gegen sie mit scheinbarem Recht vorgebracht werden konnten), lag jener Zeit keineswegs so fern, wie man denken sollte. Faustus schrieb ein eigenes Kapitel contra hoc quod dicunt eos, qui post baptismum pereunt, in baptismum penitus non credidisse (g. I, 14). Hier will freilich der Reienser vor allem betonen, dass es der Glaube allein nicht mache, dass vielmehr die Werke hinzukommen müssten. Aber auf der andern Seite sieht er es doch auch als einen grossen Fehler an, wenn man die Wirkung der Taufe als solche von einem Willensakt des Menschen abhängig

mache. Die Taufe wirkt nach ihm magisch, sie enthält die immaculata regenerationis munera, sie ist ihm die unda genitalis. Wer die Taufe legitime empfangen hat, ist dadurch von der Erbsünde ganz und gar los; kommt er doch um, so ist das seine eigene Schuld, die mit der Erbsünde garnichts mehr zu thun hat (Fausti epist. 2 ed. Eng. p. 166, Z. 3).

Dem Cäsarius lag es ob, zu zeigen, dass auch bei seiner Lehre, die den Creatianismus und die Immaterialität der Seele behauptete, die Wirkung der Taufgnade ungeschmälert festgehalten werde. Zu diesem Zweck ersetzte er in dem 13. Kanon die erste Hälfte der 152. Sentenz Prospers durch den Satz: Arbitrium voluntatis, in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari. Weder bei Prosper, noch in der Grundquelle Aug. de civ. Dei XIV, 11, 1 war in diesem Zusammenhang von der Taufe die Rede. Indem Cäsarius ihrer erwähnte, folgte er einem Zuge seiner Zeit, welche auf die Wirksamkeit der Sakramente einen viel stärkeren Nachdruck legte, als es hundert Jahre früher üblich war. Cäsarius konnte sicher sein, dass seine Gnadenlehre weit leichter Eingang finden werde, wenn er die Taufe „mit hinein brachte". Freilich konnten seine Worte sehr verschieden gedeutet werden. Weit schlimmer als d i e s e Vieldeutigkeit war es, dass durch die Änderung ein Widerspruch in die Sentenz des Prosper kam, der ursprünglich nicht darin lag. Die eigentliche Meinung des Redaktors wird dadurch unklar, dass durch Annäherung an die semipelagianische Ausdrucksweise eine unlogische Homonymie in den Kanon eingeführt ist.

Augustin, dem Prosper folgt, unterschied nämlich die formale und die materiale Freiheit. Er behauptete, durch die Erbsünde sei die letztere gänzlich verloren gegangen und nur die formale dem Menschen geblieben. Seine Gegner betrachteten das als ein Sophisma. Sie meinten, wenn der Satz des Bischofs von Hippo „neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet" (sp. 3) richtig sei, so werde der freie Wille überhaupt zur Illusion. Augustin suchte sich vor den scharfen Angriffen des Julianus von Eclanum durch künstliche Distinktionen zu retten. Zuerst erklärte er c. d. ep. Pel. I, 2: die libertas liberi arbitrii sei zwar durch den Sündenfall verloren gegangen, das liberum arbitrium selbst aber sei in solchem Grade noch vorhanden (usque adeo in peccatore non periit), dass gerade mit ihm gesündigt werde. Die Gegner konnten darin nur eine Contradictio in adjecto sehen. So wurde Augustin dazu getrieben, ein doppeltes liberum arbitrium zu unterscheiden (op. impf. VI, 25. ed. Ben. X, 1846), eines, quo bene agere volumus und ein anderes, quo beati esse volumus. Das erste ging durch die Ursünde verloren (id humana iniquitate potuimus a m i t t e r e), das andere ist unverlierbar (nec miseri possunt a m i t t e r e nec beati). Hier werden offenbar dem letzteren freien Willen die moralischen Triebfedern abgeschnitten, und damit wird er auch der sittlichen Beurteilung entzogen. An anderen Stellen sucht sich Augustin dadurch zu helfen, dass er nicht qualitativ verschiedene Gebiete für die beiden libera arbitria bestimmte, sondern quantitativ unterschiedene Sphären für sie festsetzte. Nach der Erbsünde muss der Wille zwar immer sündigen, aber er kann mehr oder weniger, kann so oder so sündigen; er ist frei innerhalb seiner Sphäre. (Die Einwürfe, denen auch diese Theorie unterliegt, gehören nicht hierher, ebenso wenig die verschiedenen Möglichkeiten des posse peccare und posse non peccare.)

Die Grundstelle nun, auf welche die 152. Sentenz Prospers zurückgeht (de civ. Dei XIV, 11, 1), handelt von der materialen Freiheit. Diese nennt Prosper in seiner Überschrift die wahre Freiheit. Cäsarius gab nun aber dem 13. Canon von Orange nicht mehr den Titel De libertate vera, sondern de reparatione liberi arbitrii. Darin lag schon eine Zweideutigkeit. Nun setzte er weiter für die Worte Arbitrium liberum tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a deo, quod a m i s s u m .·. . nisi a quo potuit dari non potest reddi

ein: Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari; quod amissum nisi a quo potuit dari non potest reddi. Damit ist die Verwirrung vollständig: in der ersten Hälfte des Satzes ist der freie Wille geschwächt (oder wohl besser erkrankt), in der zweiten ist er verloren, in der ersten Hälfte ist von der formalen, in der zweiten von der materialen Freiheit die Rede.

Dass Cäsarius, ohne etwas Positives zu lehren, Dinge, die auch nach seiner Meinung nicht zusammenpassten, rein äusserlich aneinandergefügt habe, wird man hier, wo es sich nicht um Reden oder Briefe, sondern um höchst bedeutungsvolle Synodalbeschlüsse handelt, nur ungern annehmen. Wie er sich aber die Sache zurechtlegte, ist nicht leicht zu sagen. Wollten wir das „quod amissum" auf besondere Fälle beziehen und übersetzen „wenn es aber ganz verloren gegangen ist", so würden wir damit zu der Cassian'schen Lehre getrieben, wonach einige Menschen bei der Bekehrung aus einem geistlichen Todeszustand erweckt werden, während Gott bei andern nur eine Schwäche des Willens zu überwinden hat. Diese Erklärung wird durch die Polemik des 8. Canons ausgeschlossen. Ebenso wenig ist an eine geistliche Neubelebung solcher zu denken, die durch selbstverschuldete Verstockung ihre durch die Erbsünde nur geschwächte Willensfreiheit ganz verloren hätten. Man wird vielmehr zugeben müssen, dass in dem Canon sogut wie bei Prosper und Augustin von den allgemeinen Folgen der Erbsünde die Rede ist, und dass Cäsarius den freien Willen in gewisser Beziehung als erkrankt oder geschwächt, in gewisser als verloren bezeichnen will. Das arbitrium vere liberum schlechtweg als verloren zu bezeichnen, durfte der Bischof von Arles bei der allgemeinen Stimmung in Gallien nicht wagen. Das amissum ganz zu streichen, entsprach weder seiner eigenen Ansicht, noch getraute er sich, eine Sentenz direkt zu korrigieren, die ihm, dem päpstlichen Vikar, von Rom aus übersandt war. So half er sich in derselben Weise, wie andere Bischöfe seiner Zeit, wenn sie aus Rom geschickte Formeln unterzeichnen mussten: man unterzeichnete sie, setzte aber einen Prolog davor, der an bestimmten Punkten im Widerspruch mit ihnen stand. Das auffallendste und wahrhaft klassische Beispiel dieser Art ist die Unterzeichnung der formula Hormisdae durch den Patriarchen Johannes von Konstantinopel am 28. März 519. Die Formel wird unterschrieben, aber ein davorgesetzter Prolog schliesst das Präjudiz aus, als sei damit auf den 28. Canon von Chalcedon verzichtet.

In unserm Falle ist soviel gewiss: mochte Cäsarius für seine Person über den Verlust des liberum arbitrium durch die Erbsünde denken wie er wollte, in Gallien war die Lehrtradition des hochverehrten Hilarius von Arles noch so mächtig, dort waren die Erinnerungen an den Widerruf des Lucidus und das Konzil des Jahres 475 noch so lebendig, dass der Nachfolger des Hilarius garnicht wagen durfte, die Lehre von dem völligen Verlust des freien Willens durch die Ursünde zur Anerkennung zu bringen. Gerade umgekehrt forderte die römische Lehrtradition seit Innocenz I. eben diese Fassung (vergl. Augustin op. impf. VI, 11 Migne 45, 1520).

Auch durch den eben dargelegten Sachverhalt wird die von uns gewonnene Quellenscheidung der Canones von Orange also wieder bestätigt.

Einen apologetischen Charakter hat nun ferner das Stück, welches im 25. Canon auf die letzte Prospersentenz folgt. Dieser Passus unterscheidet sich von allen früheren insofern, als er weder die Form von Canones noch von Sentenzen zeigt, sondern sich als Symbol giebt. Sein Umfang kommt etwa dem von zwölf Canones gleich. Man hat diesen besondern Charakter des Schlusspassus, ohne freilich eine richtige Abgrenzung vorzunehmen (was nur durch Quellenanalyse möglich ist), längst erkannt; wenn er gewöhnlich als „Epilog" bezeichnet wird, so ist das insofern irreführend als dadurch die Vorstellung begünstigt wird, dies

Stück habe zu allem was vorhergeht, ein und dieselbe Beziehung, während es doch in der That nur eine Rechtfertigung der in den polemischen Canones von der Synode selbst aufgestellten Lehren enthält, auf die von Rom gesandten Prosper-Stücke aber gar keine Rücksicht nimmt.

Das Schlussbekenntnis greift zunächst auf das ca. 474 gehaltene vierte Konzil zu Arles zurück, also auf jene Kirchenversammlung, in welcher der antiprädestinatianischen Richtung der ungeheuren Mehrzahl des gallischen Klerus der entschiedenste Ausdruck gegeben war. Damals hatte der Presbyter Lucidus dem unaufhörlichen Drängen der Synergisten nachgeben müssen. In seinem feierlichen Widerruf der früher von ihm bekannten Lehre hatte er auf Veranlassung des Faustus unter anderm erklärt, libertatem voluntatis humanae non extinctam, sed attenuatam et infirmatam esse. Dabei liegt auf der Negation non extinctam der Hauptnachdruck. Schleudert doch Lucidus, oder vielmehr der diesen Widerruf diktierende Faustus, am Anfang desselben Briefes sein Anathema gegen den, qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum (Faustus ed. Engelbr. p. 165, Z. 20. — p. 166, Z. 17).

Wir sahen eben, dass Cäsarius im 13. Canon den Ausdruck infirmatum zu der Prosper-Sentenz hinzugefügt hat, um einen Anstoss zu heben, den die Synergisten nehmen konnten. Ein ähnliches Entgegenkommen zeigt der Bischof mit der Herübernahme des Terminus „attenuatum" an unserer Stelle des Epilogs. Aber er ist weit entfernt, jene Meinung zu teilen. Nichts kann charakteristischer dafür sein, als die Art seines schriftstellerischen Verfahrens. Im 13. Canon hat er das Augustinische amissum liberum arbitrium aus Prosper beibehalten; hier lässt er das pelagianisierende non extinctum fort, das in der Quelle unmittelbar mit dem benutzten attenuatum zusammenhängt. Er stellt sich also keineswegs auf den Standpunkt der Synergisten. Daran nun gar, die von Faustus verurteilte Lehre zu verdammen, konnte er schon deshalb nicht denken, weil er can. 13 das mit extinctum gleichbedeutende amissum unterschrieb. Auch zeigt der ganze Zusammenhang, dass Cäsarius gegen die pelagianisierende Lehre Front macht, während Faustus und der von diesem dirigierte Presbyter Lucidus gegen die Prädestinatianer polemisieren.

Dem Cäsarius liegt es vor allem am Herzen, die Lehre von der gratia praeveniens zur Anerkennung zu bringen, und zwar in dem echten, augustinischen Sinne als einer auf allen Stufen des religiösen Lebens den menschlichen Willen mit der ihm in seinem dermaligen Bestande nicht innewohnenden Fähigkeit zum Guten innerlich begabenden und bei der Ausübung des Guten innerlich unterstützenden Macht. Wenn er diese zuvorkommende Gnade mit dem Ausdruck gratia misericordiae praeveniens bezeichnet, so will er damit ausdrücken, dass diese Wirkung nicht eintritt auf Grund eines Verdienstes. Gegen diese Lehre hatte sich Faustus auf die Patriarchen berufen, indem er Ansätze zu seiner Auffassung, welche er bei Cassian vorfand, weiterbildete und in sein System eingliederte. In der achten Collation (c. 23, p. 242) setzt der ägyptische Abt Serenus auseinander, Gott habe das Gesetz gegeben in adiutorium legis naturaliter hominibus insitae (nach Jes. 8, 20 LXX νόμον γὰρ εἰς βοήθειαν ἔδωκεν). Zum Beweis führte er an, dass man das Wohlverhalten des Abel, Henoch, Noah, Sem, Japhet, Melchisedek, Hiob u. a. nur erklären könne aus der Eingiessung eines Gesetzes in das menschliche Innere am Anfang der Schöpfung. Faustus, dem die Collationen „receptissimi patrum tractatus" sind (p. 174, Z. 7), schliesst sich g. II, 8, p. 9—25 noch einigermassen an seinen Vorgänger an, obgleich er auch hier schon den Abel durch ein insitum a deo generaliter bonum, durch eine lex visceribus inscripta die göttliche Billigung erlangen lässt. Während es sich bei Cassian also um eine natürliche Urteilsfähigkeit handelt, redet der Reienser von einer moralischen Kraft und positiven ethischen Qualität. Viel weiter aber geht Faustus in dem folgenden Kapitel.

Durch seinen Charakter und seine Verdienste sei Abel gewürdigt worden (in seinem unschuldigen Tode), Christo ähnlich zu werden. Seine Einsicht und seine Vernunft (intellectus et ratio) leiteten ihn auf den richtigen Weg, und so überlieferte er heilige Traditionen als Erbgut auf die Nachkommen, die deshalb Söhne Gottes hiessen. Wer wollte zweifeln, dass unzählige Familien auf diese Weise Gottes Wohlgefallen erlangten, dass diese vermöge ihrer Ausstattung mit der Willensfreiheit, obwohl sie Heiden waren, selig wurden? Nur von wenigen aus den vielen ist Kunde auf uns gekommen. Durch diese lex visceribus infusa hat Henoch mit Gott gewandelt. Aus dem Lobe, welches ihm Hebr. 11, 5 gespendet wird, geht deutlich hervor, dass er aus dem Naturgesetz heraus Glauben bewies, denn Gott hätte ihn nicht so ausgezeichnet belohnen können, nisi ei aliquid proprium, unde posset placere, tribuisset. — Gegen diese Argumentation, welche den von Augustin namentlich in der Schrift de rudibus catechizandis so grossartig entwickelten Gesichtspunkt der Heilsgeschichte gänzlich ausser Acht lässt, die aber für oberflächliche Leser doch viel Bestechendes haben konnte, musste sich Cäsarius wenden. Es geschieht mit der kurzen, aber völlig ausreichenden Erklärung, dass dem Abel, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und der ganzen Menge der Erzväter der Glaube nicht als bonum naturae, sondern per gratiam Dei zu teil geworden sei. — Die darauf folgende feierliche Erklärung des Schlussbekenntnisses, auch nach der Ankunft Christi sei das Verlangen getauft zu werden nicht ein Erzeugnis des liberum arbitrium, sondern werde aus der Fülle Christi gespendet, ist wieder gegen eine Beweisführung des Faustus gerichtet. Wenn die Gnade immer der menschlichen Leistung zuvorkommen soll, fragt siegesbewusst der Reienser, wie erklärt es sich dann, dass, cum venitur ad baptismum, prius accedentis voluntas inquiritur, ut regenerantis gratia subsequatur? (g. II, 10, p. 84, Z. 7).

Von der Wirkung des Sündenfalls auf den menschlichen Willen war das Schlussbekenntnis ausgegangen, hatte dann den Glauben der Patriarchen behandelt, hierauf das Verlangen getauft zu werden post adventum Domini besprochen und wendet sich nun zu der Heiligung nach empfangener Taufe. Sehr alt war in Gallien der Vorwurf, dass die Gnadenlehre den Ernst des Heiligungsstrebens beeinträchtigen müsse. Durch diese Lehre, schreibt Prosper i. J. 428/9 an Augustin, werde bewirkt, ut cassa sit adnitentis intentio. Die Gegner bezeichneten die Predigtweise Augustins als ein lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis adferre: eo quod in utraque parte superfluus labor sit, si neque reiectus ulla industria posset intrare neque electus ulla negligentia posset excidere . . Removeri itaque omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates usw. (Prosper l. c. § 3, p. 3 cf. Wiggers II, S. 156). — Derselbe Einwurf war später von den Verfassern der capitula Gallorum erhoben, vergl. bes. die 3. Objectio: den nicht zum Leben Prädestinierten helfe es nach Augustins Lehre weder, dass sie in Christo durch die Taufe wiedergeboren seien, noch dass sie nach der Taufe fromm und gerecht lebten. Vielmehr würden sie nur dazu aufbehalten, dass sie zu Falle kommen und verloren gehen sollten (M. 45, 1834). Noch schärfer sprach sich Faustus aus: wenn es einzig und allein auf die Gnade ankommen solle, so müsse man von den göttlichen Verheissungen sagen: per otium comparantur (g. I, 10, p. 84, Z. 11), diese Lehre enthalte geradezu die Aufforderung, sich nicht anzustrengen und den feurigen Geschossen des Feindes die nackte Brust entgegenzuhalten (g. I, 9, p. 32, Z. 4). Für das ungeübte Denken hatte gerade diese Argumentation viel Bestechendes, obwohl sie selbst die schroffste Form der augustinischen Lehre nicht trifft, weil dabei die Prädestination mit dem Fatalismus verwechselt wird (vergl. Prosper M. 45, 1833). Die Zurückweisung der unberechtigten Konsequenz durch das Schlussbekenntnis von Orange ist ganz im Geist des Cäsarius gehalten. Seine grossartige seelsorgerliche Thätigkeit wurde ermöglicht durch ein ihm in seltenem Masse verliehenes χάρισμα παρακλήσεως.

Auf nichts gehen seine Predigten so sehr aus, als zu energischer innerer Arbeit an sich selbst zu ermuntern und zu ermahnen. Quietistische „Gelassenheit" liegt ihm ganz fern; gerade darin äussert sich nach ihm die Wirkung der Gnade, dass Gott den durch seine Barmherzigkeit nach Heil Verlangenden s. z. s. einen „Überwillen" mitteilt, der sie zu erfolgreicher Bestrebung befähigt. Und die Wurzel des neuen Lebens liegt für ihn in der Taufe. So bezeugt er denn hier, dass infolge der in der Taufe empfangenen Gnade alle Getauften bei treulicher Anstrengung, die durch Christi Hilfe und Mitwirkung ermöglicht und wirksam wird, die Bedingungen, an welche das Seelenheil gebunden ist, erfüllen können und sollen. Hoc etiam secundum fidem Catholicam credimus quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante quae ad salutem animae pertinent possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. In diesen Worten wird nun häufig ein Widerspruch mit der Lehre Augustins gesehen. A. Koch (Auct. des h. Aug. S. 300) bemerkt: „Diesen Satz hätte Augustin wohl nicht gelten lassen." Ich möchte das bezweifeln. Was zunächst die Taufe betrifft, so lehrt doch Augustin, abgesehen von den bei Reuter, A. St. p. 60 med. und p. 78f. angeführten Stellen, in der ca. 408 geschriebenen epist. 98 ad Bonifacium coepiscopum (M. 33, 360, 2): „Aqua exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant hominem in uno Christo, ex uno Adam generato." Dies gilt von allen Getauften, sie erhalten also alle das beneficium gratiae, werden alle in Christo neugeboren, und trotz der fragilitas humana wird ihnen allen das Naturgut der iustitia originalis und der Freiheit von der necessitierenden Macht des Bösen zu teil, dieses kann nur noch einen sollicitierenden Einfluss ausüben. Was nun zweitens die behauptete Verbindlichkeit und Verpflichtung aller Getauften zur Erfüllung der Heilsbedinguugen anlangt, so hat Augustin selbstverständlich diese niemals geleugnet. Wie steht es nun aber drittens mit der Behauptung, dass alle Getauften die Heilsbedingungen erfüllen können, Christo auxiliante et cooperante, si fideliter laborare voluerint? Auch diese Formel lässt sich mit der strengsten Fassung der Prädestinationslehre vereinigen: wo die beiden Faktoren der mitwirkenden Gnade und des menschlichen Willens vorhanden sind, muss bei allen Getauften die Erfüllung jener Bedingungen möglich sein, sonst hörte die Verdammnis der Abtrünnigen auf, als eine Strafe zu gelten, was sie doch unter allen Umständen ist. Wo jene Bedingungen nicht erfüllt werden, liegt dies immer daran, dass das fideliter laborare velle fehlt. Auch nach der strengsten Fassung der augustinischen Prädestinationslehre fehlt es aber stets durch eigene Schuld der Widerstrebenden. Dass die anfänglich Glaubenden und später Abfallenden umkommen, ist niemals durch einen von Gott ausgeübten Zwang zum Bösen verursacht, sondern es liegt in ihrem eigenen Widerstreben. Sonst könnten sie nicht bestraft werden, jetzt müssen sie bestraft werden (M. 44, 907—909). Augustin hätte demnach den Satz omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante quae ad salutem animae pertinent possunt implere si fideliter laborare voluerint ruhig unterschreiben können. — Um diese These zu erhärten brauchen wir garnicht einmal den Ablativus absolutus Christo auxiliante et cooperante, was doch grammatisch möglich ist, konditional zu fassen. Auch wenn wir ihn kausal nehmen und übersetzen: „weil Christus hilft und mitwirkt", wird nichts geändert. Ohne diese Hilfe wäre ja das posse von vornherein unmöglich. Bedurfte doch selbst vor dem Sündenfall der Mensch des göttlichen Adjutoriums, als die fragilitas humana noch nicht mit im Spiele war (de corr. et g. 11, 32. M. 44, 935).

Im Widerspruch mit Augustin steht also unser Schlussbekenntnis nicht. Aber weit ist es davon entfernt, die ganze Lehre Augustins auszusprechen. In den Worten si fideliter laborare voluerint liegt der Punkt, wo die Doktrin von dem donum perseverantiae einsetzen, und von dem aus die Erwählungslehre das ganze Gebäude

wankend machen, ja auseinandersprengen kann. Wann arbeitet der Getaufte so treulich, dass ihm die göttliche Hilfe nicht umsonst widerfährt? Die Antwort muss lauten: Wenn er der Gnade nicht widerstrebt, sich vielmehr dieser von ganzem Herzen hingiebt. Diese Forderung im Ernst stellen heisst nach Augustins Lehre ihre faktische Möglichkeit für den Menschen, wie er jetzt ist, verneinen.

Alle können jene Bedingungen erfüllen, si fideliter laborare voluerint. Aber nicht alle wollen dies, noch wenigere wollen dies immer. Bei denen, die es immer wollen und bis zuletzt wollen, findet dies statt durch das donum perseverantiae, welches alles Widerstreben, das in ihnen ist, überwindet. Dass dieses in den übrigen nicht überwunden wird (wovon die Folge ist, dass sie das fideliter laborare velle nicht bis zum Schluss festhalten), hat darin die Ursache, dass ihnen das donum perseverantiae nicht zu teil wird, und das Eintreten oder Ausbleiben desselben hat seinen Grund in dem ewigen göttlichen Ratschluss der Erwählung und Reprobation. Wie die vor der Taufe wirksame Gnade die einen zur regeneratio baptismi kommen lässt und die andern nicht, obgleich beide Klassen zur massa perditionis gehören, ebenso verleiht sie nach der Taufe den einen die Gabe der Beharrlichkeit, den andern nicht.

Man darf nicht einwenden, diese Lehre sei mit dem Schlussbekenntnis unvereinbar, weil weder von der Prädestination noch von dem donum perseverantiae in den Canones die Rede sei. Auch hier gilt der Grundsatz: non omnia quae tacentur, negantur. Gerade das fideliter laborare velle ist nach Cäsarius göttliche Gabe. Der sechste Canon stellt ausdrücklich die Lehre fest, „ut velimus per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri und ut obedientes simus ipsius gratiae donum esse“ und verwirft die Lehre dessen, qui obedientiae humanae subjungit gratiae adiutorium.

Auch der Satz des Schlussbekenntnisses, es werde durch die Gnade bewirkt, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adiutorio ea quae Deo sunt placita implere possimus schliesst das donum perseverantiae keineswegs aus. Wenn man diese Worte isoliert, kann leicht der Schein entstehen, als solle die Lehre des sechsten Canons auf die Getauften keine Anwendung finden, als verschwinde für diese jeder Unterschied zwischen der Lehre des Cäsarius und des Faustus (vergl. Loofs DG.[3] 228). Aber es ist unzulässig die unmittelbar vorhergehenden Worte nur auf diejenigen zu beziehen, welche die Taufe nachsuchen, sie sollen vielmehr auch für die Christen Geltung haben. Jene Worte lauten: Hoc salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis (Figur der Litotes) et fidem et amorem sui prius inspirat. Auf keinem Punkte des religiösen Lebens hat der Mensch irgend welchen Anspruch, dass die zum Beharren und zum Fortschreiten im Guten nötigen Kräfte des Glaubens und der Gottesliebe ihm verliehen werden, noch viel weniger kann er selbst den Anfang damit machen.

Wir sehen also, dass die Lehre des Schlussbekenntnisses dem Augustinismus in seiner strengsten Fassung keineswegs widerspricht. Die Fragen nach dem donum perseverantiae und der Prädestination werden offen gelassen als Theologumena. Ähnlich haben es später die Verfasser des Heidelberger Katechismus mit der Lehre Calvins gemacht.

Ein anderes apologetisches Verfahren, als wir hier den Cäsarius durch kluge Umgehung der das praktisch-religiöse Interesse der meisten Christen nicht berührenden spekulativen Fragen einschlagen sehen, hat Prosper beobachtet. In seiner Entgegnung auf das schlaue Manöver der Massilienser suchte er, was Augustin von der Prädestination lehrte, dadurch annehmbar zu machen, dass er diese in gewissem Sinne als von der göttlichen Präsciens abhängig darstellte (responsiones ad capitula calumniantium Gallorum n. VII M. 45, 1841).

Quamvis omnipotentia Dei potuerit vires standi praebere lapsuris: gratia tamen non prius eos deseruit, quam ab eis desereretur. Et quia hoc ipsos voluntaria facturos defectione praevidit, ideo in praedestinationis electione illos non habuit. Gott sah voraus, dass die erst Getauften und später Abtrünnigen fallen würden, und dass er ihnen deshalb mit Fug und Recht die Gnade werde entziehen können und entziehen werde, obgleich er sie nach seiner Allmacht wohl würde halten können, und weil er das voraussah, nahm er sie nicht unter die Prädestinierten auf. Hier stand die Frage offen: Hat Gott nur in diesen Fällen seine Allmacht nicht eintreten lassen, indem er diese Abtrünnigen ihrem verdienten Schicksal überliess, oder hat er sie in allen gleichartigen Fällen ebenso nicht eintreten lassen? Prosper hätte antworten müssen: nur in diesen; Anderen, die ebenso und vielleicht noch mehr abgewichen waren, liess er durch seine Allmacht das nicht schaden, und weil er auch dies voraussah, nahm er sie in die Zahl der Prädestinierten auf. Dadurch also, dass Prosper die Präscienz in seine Lehre verflicht in bezug auf den Einwurf, weshalb Gott nicht allen unverdienterweise das donum perseverantiae verleihe, wird garnichts gewonnen. Die Frage, warum nicht alle Widerstrebende die Allmacht rettend emporreisse, wird durch ein ganz anderes Mittel, nämlich durch Hinweis auf die Notwendigkeit von Exempeln der göttlichen Gerechtigkeit und des menschlichen Unvermögens zum Heile, zu lösen versucht (vergl. l. c. 45, 1840). Was hat denn nur Prosper mit der Einführung dieses Begriffs bezweckt? Obj. XV, l. c. p. 1840 zeigt, dass er dadurch nicht etwa der s. g. praedestinatio duplex entgehen wollte. Den Abtrünnigen gegenüber verhält sich Gott freilich, insofern er sie nicht unverdienterweise rettet, s. z. s. nur als Zuschauer, oder, wie Faustus sich treffender ausdrückt, als Zeuge: praescientia testis est (g. II, 8, p. 68, Z. 16). Zu dem Bösen, was sie thun, prädestiniert er sie durchaus nicht. Die Prädestination bezieht sich immer nur auf das, was er thut, nie auf das, was andere thun, die Präscienz bezieht sich auf Beides. Den Abtrünnigen gegenüber erstreckt sich die Prädestination nur auf ea quae malis meritis iusto erant iudicio retribuenda, oder nach Faustus (der übrigens nur diese Art von Prädestination kennt): praedestinatio iudex est. Prosper lehrt also ausdrücklich: Praedestinatio Dei semper in bono est (l. c. p. 1841. n. VI fin.). Zu diesem bonum gehört aber auch das Ahnden des Bösen in laudem iustitiae, also auch das malum in physischem Verstande, denn dieses ist nur für den, der es erleidet, ein malum, nicht aber für den, der es verhängt, vergl. Augustin c. d. ep. P. II, 7, 13: Ei cui redditur malum est, quia supplicium eius est, ei vero, a quo redditur, bonum est, quia recte factum eius est (cf. Bright p. XLVI, Woods p. 46).

Sachlich ist also durch die Prosper'sche Lehre garnichts für die Apologetik der Prädestinationslehre gewonnen. Es macht gar keinen Unterschied, ob man die lapsuri als praesciti bezeichnet, oder ob man von ihnen als den praedestinatis ad mortem, ad poenam, ad interitum redet. Die später durch Hincmar von Rheims ausgeklügelte Formel: praescivit deus hominem ad poenam findet sich zur Zeit des Cäsarius überhaupt nicht. Gegen eine praedestinatio ad poenam hatte selbst Faustus, wie er die Formel verstand, nichts einzuwenden.

Dies müssen wir festhalten, um den folgenden Satz des Schlussbekenntnisses von Orange richtig zu beurteilen: Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Hierzu bemerkt Woods p. 46: „This is remarkable as being the only statement in which the council differs considerably from the teaching of St. Augustin." Dieses Urteil ist ebenso wenig haltbar, wie das A. Kochs über den vorhergehenden Satz. Die von Woods angeführten Stellen aus Augustin ändern hieran nichts (tr. in Joh. 48, § 4—6. — de can. et or. IV, 10, 16. — de perf. iust. XIII, § 31). Es handelt sich nämlich in dem Schlussbekenntnis nicht um das physische, sondern um das moralische

Übel. Die Polemik der Massilienser warf den Prädestinatianern, einer angeblichen Sekte, vor, dass sie aus der Prädestinationslehre die Konsequenz zögen, und zwar wie man zu verstehen gab, mit Recht, Gott sei der Urheber des Bösen.

In ganz besonders frecher Weise war dies in den s. g. objectiones Vincentianae breit getreten, jenem „indiculus diabolicus", welchen Prosper „ex apostolicae sedis auctoritate", also im Auftrag des römischen Stuhles widerlegte (M. 45, 1843). Hier wurde als Lehre der Prädestinatianer aufgeführt: Quia adulteria et corruptelae virginum sacrarum ideo contingant, quia illas Deus ad hoc praedestinavit ut caderent — Quia quando incestant patres filias et matres filios, vel quando servi dominos occidunt, ideo fiat, quia ita Deus praedestinavit, ut fieret — Quia Dei praedestinatione efficiantur de filiis Dei filii diaboli, et de templo sancti Spiritus templa daemonum, et de membris Christi membra meretricis. Es bedarf keines Beweises, dass so von keiner Sekte oder Partei jemals gelehrt ist, sondern dass diese Sätze aus gehässiger Konsequenzmacherei entsprungen sind. Wirkungslos pflegen derartige Anschuldigungen nicht zu sein, und Cäsarius sah sich bei den Angriffen, welche auf ihn wegen seiner augustinischen Gnadenlehre gemacht wurden, genötigt, jede Gemeinschaft mit den Vertretern solcher Sätze auf das schärfste zurückzuweisen: cum omni detestatione illis anathema dicimus. Es ist das einzige Anathema, welches in den Canones von Orange ausgesprochen wird, und zwar ein unschädliches. Der Bischof von Arles giebt deutlich zu verstehen, dass er nicht daran glaubt, jemand könnte so lehren: „si sunt qui tantum malum credere velint".

Die Sätze, welche auf diese Abwehr folgen, werden missverstanden, wenn man sie als eine in semipelagianischem Sinne vorgenommene Korrektur oder Modifikation von früher in den Canones ausgesprochenen Lehren auffasst. Sie wollen nicht etwas Neues aussagen, sondern die Gesichtspunkte angeben, nach denen einige von den Gegnern für ihre Lehre angeführten neutestamentlichen Vorgänge zu beurteilen seien. Der Schächer am Kreuz, der Hauptmann Cornelius und der Zöllner Zachäus wurden gern als Beispiele genannt, dass der menschliche Wille der Gnade vorhergehe. Schon Augustin war einer solchen Auffassung von Act. 10, 4 entgegengetreten de praed. s. VII, § 12 M. 44, 970 — eine Stelle, die wir schon im fünften Canon von Cäsarius verwertet sahen. Wie man von Paulus fälschlich zu sagen pflege, credere meruit, quia vir bonus erat [et] antequam crederet. Ungefähr um dieselbe Zeit hat Cassian in seiner den Galliern Honoratus und Eucherius gewidmeten 13. Collation, welche er gegen Augustin richtete, sich für seine Lehre auf die Geschichte des Cornelius berufen (c. 15, 2, p. 389, Z. 12): Cornelio precibus et elemosynis iugiter insistenti velut remunerationis vice via salutis ostenditur. Weit entschiedener als hier geschieht, hatten andere Massilienser erklärt ad demonstrandam liberi arbitrii facultatem magnum in centurione Cornelio exstare documentum, und Prosper sucht dieses Argument in seiner epistola ad Rufinum c. 7 gründlich zu widerlegen. Dem trat nun wieder Faustus schroff entgegen (g. II, 10, p. 84, Z. 8): et in centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem. Diese literarischen Verhandlungen lassen auf die lebhafteste mündliche Erörterung der Cornelius-Frage schliessen. Es verhielt sich damit, wie in den Rheinlanden und Wesergegenden zu den Zeiten der Collenbusch und Hasenkamp mit der Frage nach dem Charakter der Rebekka. Wie diese zum Schiboleth für Collenbuschianer und orthodox Reformierte wurde, sodass man einen noch zu Klassifizierenden fragte: „Was halten Sie von Rebekka?" — so war es in den asketischen Kreisen Galliens mit der Cornelius-Geschichte. Gerade diese Erzählung war schon an und für sich den „Religiösen" teuer wegen der hora sexta und nona (Act. 10, 3. 10. 30). Vergl. Cass. Inst. III, 3, 7 u. 8, p. 37. — In ähnlicher Weise berief man sich von beiden Seiten auf die Beispiele des Zachäus und des Schächers am Kreuz. Mit Anführung der letzteren Geschichte

vermeinten die Synergisten einen Hauptschlag ausführen zu können. Für Faustus und Genossen fällt nämlich die Gnade mit der Wirkung der Sakramente zusammen; da nun der Schächer nicht mehr getauft sein konnte, so war sein Glaube doch offenbar eigenstes Werk, während Zachäus allenfalls inzwischen getauft sein konnte, ehe die Erklärung, dass er Abrahams Sohn sei, erfolgte. Für ängstliche Gemüter denen beim Schächer das Heil nicht reell erschien, wenn nur der menschliche Faktor und nicht hinterher der göttliche wirksam war (das blosse Wort des Heilandes konnte doch unmöglich ein synthetisches Urteil sein, sondern nur ein analytisches!), wurde dann später die echt semipelagianische Auskunft erdacht, das Leiden des reuigen Schächers sei als Martyrium, also als eine die Wassertaufe ersetzende Bluttaufe zu betrachten (vergl. M. 67, 1075 D, sicher nicht von Cäsarius. — (Ob schon früher das Leiden des Schächers als Martyrium bezeichnet wird oder nicht, ist für die Beurteilung dieser Stelle ganz gleichgültig). Vergl. über Zachäus und den Schächer Cassian coll. XIII, 11, 2, p. 376, Z. 9. — ibd. 15, 1, p. 389, Z. 6. — Prosper adv. coll. VII, 17 (Berufung auf Matth. 11, 12). — Vergl. noch Wiggers II, 111.

Cäsarius erklärt dem gegenüber in seiner schlichten, ruhige Überzeugung atmenden Art in betreff des Hauptmanns, des Zöllners und des Schächers: illa tam admirabilis fides (— versteht er darunter wohl wirklich ein blosses Fürwahrhalten?) non fuit de natura, sed divinae gratiae largitate donata.

Das sind die letzten Worte des Schlussbekenntnisses. Damit behält auch die Gnade das letzte Wort. Nach allem Entgegenkommen, das Cäsarius den Semipelagianern gezeigt hatte, wodurch manchmal der Schein entstehen konnte, als wolle er die grossen Errungenschaften Augustins opfern, indem auch er mit vernünftelnder Weisheit den Richterspruch fälle, das religiöse Leben zu halbieren und die toten Hälften zu verteilen, schliesst sein Bekenntnis mit einem volltönenden: Soli Deo Gloria.

Und nun das Nachwort. Unendlich wohlthuend berührt es, in einer Zeit, die so vielfach von hierarchischen Interessen und pfäffischen Intriguen beherrscht wird, einen Bischof im Tone echter Hirtentreue reden zu hören: definitionem . . nostram . . . . non solum religiosis sed etiam laicis medicamentum esse et desideramus et cupimus.

---

3. Die Canones von Orange und das Tridentiner Konzil.

Canones et decreta concilii Tridentini ed. Aem. Lud. Richter. Lipsiae 1853. — Libri symbolici ecclesiae catholicae edd. Streitwolf et Klener I. Gottingae 1838. — Acta authentica SS. oecumenici concilii Tridentini, nunc primum integra edita ab Augustino Theiner. Tom. I (p. 90—375). Zagrabiae (Croatiae) 1874. — Maurenbrecher, Tridentiner Konzil. Die Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung III. (Raumer-Maurenbrecher, Histor. Taschenbuch 1890 [Leipzig 1890]. S. 239—330). — Seeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient. Z. f. k. W. u. k. L. X, 1889, S. 649—682.

Die Verhandlungen und Beschlüsse des Tridentiner Konzils über die Dogmen von der Erbsünde und Rechtfertigung sind ungemein reich an Beziehungen auf die s. g. semipelagianischen Lehrstreitigkeiten. Es wirkt geradezu überraschend, wenn man unter dem frischen Eindruck der Lektüre von Schriften der Prosper und Cassian, Faustus, Cäsarius, Fulgentius usw. die Theiner'schen Exzerpte aus den Protokollen des Konzilsekretärs Massarelli durchblättert: auf Schritt und Tritt begegnet man bekannten Formeln, Beispielen und Argumenten. Ohne Zweifel

wäre es äusserst lohnend, dem weiter nachzugehen, — aufzuzeigen, wie hier dieselben Gegensätze in den parlamentarischen (und zuweilen unparlamentarischen) Kämpfen und Diskussionen aufeinander wirkten, bis schliesslich, nachdem jeder Ausdruck „wiederholt betrachtet und abgewogen, gleichsam wiederholt durchgesiebt und filtriert worden war", die jetzt gültigen canones und decreta herauskamen. Und weiter: welches Verhältnis besteht zwischen den verschiedenen Anschauungen des 5. und 6. Jahrhunderts zu den tridentinischen Entwürfen der Rechtfertigungslehre vom 24. Juli und vom 23. September 1546 und zu den definitiven Beschlüssen? Wie steht es in dieser Hinsicht mit den Interpretationen des Catechismus Romanus und der des Bellarmin? Auf katholischer Seite scheint man jetzt ein für Faustus günstiges Resultat aus derartigen Untersuchungen zu erwarten. Eine objektive Geschichtsbetrachtung aber wird auf der Hut sein, spätere Entwickelungsstufen des Romanismus mit früheren zu verwirren. Folgendes kann zur Warnung dienen: Der durch Vermittelung Prospers wörtlich aus Augustin übernommene 22. Canon von Orange ist dem Cäsarius von Rom geschickt; jedenfalls hat ihn Bonifaz II. approbiert; Pius V. und Gregor XIII. aber haben den 25. Satz des Michael Bajus verworfen, welcher inhaltlich genau mit jenem Canon übereinstimmt. Infolgedessen suchen nun die römischen Theologen in den Beschluss des Konzils von Orange einen fremden Sinn hineinzuinterpretieren, ohne dass freilich ihre Bemühungen bis jetzt zu einem übereinstimmenden Resultat geführt hätten (vergl. Hefele, C.-G. II², S. 733 f.).

Das Tridentiner Konzil stand der s. g. semipelagianischen Kontroverse noch unbefangener gegenüber. Das hat den bedeutenden Vorteil gehabt, eine Verleugnung der grossen Errungenschaften jener Kämpfe zunächst zu verhüten. Später erst haben es die Jesuiten verstanden, sie der katholischen Kirche zum guten Teil zu entwinden.

Uns würde es jetzt zu weit führen, wenn wir das Verhältnis der Lehre des Cäsarius zu jenen traurigen späteren Vorgängen untersuchen wollten. Wir müssen uns darauf beschränken, nachzusehen, in welcher Weise die Beschlüsse von Orange für das Tridentiner Konzil wichtig geworden sind. Zunächst mag eine Tabelle diese Beziehungen veranschaulichen. Aus den Reden setze ich nur die direkten Citate her:

Conc. Araus. II, c. 1.
1) verlesen in der Generalkongregation vom 28. Mai 1546 (Acta I, p. 114);
2) am 17. Juni 1546 verkürzt aufgenommen in das decretum de peccato originali sess. V, c. 2 (Richter p. 14).

Conc. Araus. II, c. 2.
Ebenso.

Conc. Araus. II, c. 4.
1) angeführt durch den Prokurator Kardinal Augustani in der Generalkongregation vom 21. Juli 1546 (Acta I, p. 197 b med.);
2) angeführt in der summa responsionis patrum ad articulum secundum et tertium iustificationis vom 23. Juli 1546 (Acta I, p. 200).

Conc. Araus. II, c. 5.
1) am 17. Juli 1546 zu Gunsten der Lehre sola fide citiert von Sanfelice, Bischof der neapolit. Diözese La Cava und apostol. Kommissar (Acta I, p. 191);
2) am 23. Juli 1546 in der genannten summa responsionis citiert (Acta I, p. 200 b).

Conc. Araus. II, c. 6.
am 13. Jan. 1547 verkürzt aufgenommen in den 3. Canon de iustificatione sess. VI (Richter p. 30).

(Conc. Araus. II, c. 7.
am 17. Juli 1546 angeführt durch den Bischof Sanfelice von La Cava. Acta I, p. 191 b).

Conc. Araus. II, c. 13.
1) angeführt in den considerationes patrum in decreto de iustificatione d. 12. Okt. 1546 (Acta I, p. 239 a s. f.);
2) in der genannten summa responsionis citiert (Acta I, p. 202 b s. f.);
3) in dem Schluss des cap. I des decretum de iustificatione verwertet d. 13. Jan. 1547 (Richter p. 24).

Conc. Araus. II, c. 14.
1) bildet den Schluss der Rede des Bischofs Sanfelice von La Cava d. 17. Juli 1546 (Acta I, p. 191 b);
2) am 28. Juli 1546 in der genannten summa responsionis angeführt (Acta I, p. 202 b s. f.).

Conc. Araus. II, c. 17.
1) am 17. Juli 1546 von dem Bischof Sinfelice von La Cava citiert (Acta I, p. 191 a);
2) am 28. Juli 1546 in der summa responsionis angeführt (Acta I, p. 200 b. Theiner giebt an beiden Stellen fälschlich can. 7 an).

Conc. Araus. II, can. 18.
1) am 17. Juli 1546 von dem Bischof Vigerio von Senigaglia angeführt (Acta I, p. 188 in.);
2) am 28. Juli 1546 zweimal in der summa responsionis erwähnt (Acta I, p. 200 b und ibd. p. 201 b in.).

Conc. Araus. II, can. 19.
1) am 17. Juli 1546 von dem episcopus Cameracensis citiert (Acta I, p. 189 a med.);
2) am 28. Juli 1546 in der summa responsionis angeführt (Acta I, p. 201 med.).

Conc. Araus. II, can. 25.
1) am 17. Juli 1546 von dem Bischof Vigerio von Sinigaglia citiert (Acta I, p. 188 a med.);
2) am 23. Juli 1546 in der summa responsionis angeführt (Acta I, p. 200 b in.);
3) am 13. Januar 1547 am Schluss von cap. 1 des decretum de iustificatione verwertet (Richter p. 24).
4) für den 13. Kanon de iustificatione benutzt d. 13. Jan. 1547 (Richter p. 31).

Zu dieser Tabelle ist Folgendes zu bemerken:

1) Wir sind durch das Theiner'sche Exzerpt über die meisten Reden der zum Protestantismus neigenden Minorität nur ungenügend unterrichtet. Es ist deshalb sehr wohl möglich, dass sich in den Darlegungen des Hieronymus Seripando und anderer noch weit mehr Beziehungen auf die Canones von Orange fanden, als jetzt nachweisbar sind.

2) Indem das Tridentiner Konzil jeden Vorwurf des Pelagianismus zurückzuweisen suchte, griff es direkt auf den Protest zurück, welchen Cäsarius von Arles in dem 1. und 2. Canon von Orange gegen eine schon abgeschwächte Form der Pelagianischen Lehre erhoben hatte.

3) Die Verhandlungen des Tridentiner Konzils zeigen auf das klarste die innere Verwandtschaft der Lehre des Cäsarius mit der Doktrin des Thomas von Aquino über Gnade und Rechtfertigung. Darnach bedingt die infusio gratiae die Hinkehr des Willens zu Gott im Glauben, die Abkehr von der Sünde und die Vergebung der Sünden in einem einzigen schöpferischen Akt Gottes, der jedes

Verdienst des Menschen ausschliesst. Obwohl Cäsarius so nicht ausdrücklich lehrt, stimmt es doch durchaus mit seiner Auffassung überein. Wie weit sie bei Thomas zur Formel erstarrt ist, wage ich nicht zu entscheiden; bei Cäsarius war sie Leben. Am nachdrücklichsten hat sich der Bischof Sanfelice von La Cava auf die Canones von Orange berufen. Unter allen Vätern des Konzils stand keiner so wie er auf dem Boden des strengsten Thomismus; mit feuriger Beredsamkeit hat er das Prinzip sola gratia verkündet, in welchem er die Paulinische Rechtfertigungslehre beschlossen meinte. Während Contarini, der Neffe des Kardinals, seine früheren, fast evangelischen Äusserungen modifizierte und seine Unterwerfung unter die Einsicht der Majorität proklamierte, während Hieronymus Seripando, General der Augustiner-Eremiten ebenfalls schwankte, behauptete er seine Überzeugung. Schon seine erste grosse Rede am 6. Juli schloss mit einer Reminiscenz an den 3. Kanon von Orange; die zweite, in welcher er das Konzil beschwor, die vorgebrachten Gründe gewissenhaft zu bedenken, endete mit einer feierlichen Berufung auf den 14. Canon, nachdem er schon vorher auf den 5. und 17. eindringlich hingewiesen hatte. Er stiess auf erbitterten Widerstand. Von seiten der dominierenden Nominalisten schwer gekränkt, gelang es ihm nicht, Würde und Haltung zu bewahren. Als der Bischof Zannettino von Chios, der ihm schon privatim zugesetzt hatte, ihn durch eine hochmütige Äusserung schwer beleidigte, fuhr er dem Gegner mit der Hand in den Bart und raufte ihm einige Haare aus. Dafür galt er nun als Ketzer und Unruhestifter, er wurde verbannt. (Acta, I, 192—194. — Maurenbr. S. 276. — Seeberg S. 670.) Der ärgerliche Vorfall hatte aber auch sachliche Folgen. Er mahnte die Majorität zur Vorsicht und Behutsamkeit Gegnern gegenüber, die ihre Ansicht mit solcher Leidenschaft vertraten. (Vergl. das Geständnis des Portugiesen Andrada bei Chemnitz Examen decr. conc. Trid. ed. Preuss, p. 101.) Und was speziell die Canones von Orange betrifft, so meinten die Gegner sie jetzt auch für sich anführen zu müssen.

4) Man hat auf dem Tridentiner Konzil Canones von Orange in semipelagianisch-scotistischem Interesse zu verwerten gesucht. Mit scheinbarem Recht konnten dazu solche Ausdrücke verwandt werden, deren Cäsarius sich apologetischer Weise bedient hatte; aber auch diese haben Umdeutung und Veränderung erfahren müssen. Am unglücklichsten ist der Prokurator Kardinal Augustani mit seinem Citat gewesen. Der 4. Canon beweist nämlich für seine Behauptungen ganz und garnichts. — Vigerio von Sinigaglia, der bedeutendste Gegner des lutheranisierenden Erzbischofs Bandini von Siena, führte den 18. Canon an. Dabei ist charakteristisch, dass er die Worte des Cäsarius Nullis meritis gratiam praevenientibus weglässt. Noch klarer tritt die Frontveränderung bei der Anführung dieses Canons in der summa responsionis hervor. Prosper und Cäsarius wollen mit den Worten: „Nullis meritis gratiam praevenientibus debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant“ den Lohn als Gnadenlohn bezeichnen. Die summa responsionis aber lässt unmittelbar auf das verstümmelte Citat die Äusserung folgen: Et sicut malum meretur malum; ita bonum bonum meretur. Et si observatio mandatorum non esset meritoria, neque transgressio esset demeritoria. Diese Gleichsetzung ist von dem Sinn des Canons weit entfernt. — Ähnlich verhält es sich mit der Berufung des Bischofs von Cambray auf den 19. Canon. Prosper und Cäsarius schliessen dort aus der Notwendigkeit des göttlichen Adjutoriums zur Bewahrung der iustitia originalis im Urzustande auf die gesteigerte Notwendigkeit der göttlichen Gnadenwirkung zur Bewahrung der wiedergeschenkten Gerechtigkeit. Der Bischof von Cambray ignoriert den Schluss a minori, der in diesen Worten liegt, und thut, als werde beides gleichgesetzt. In der summa responsionis scheint das Bewusstsein zum Ausdruck zu kommen, dass der Canon in diesen Zusammenhang nicht passt. (Acta I, 201 a): „Accepta iustificatio conservatur per gratiam dei et per exercitium bonum liberi arbitrii in

operibus charitatis et mandatorum dei, Ecclesiast. XV Si volueris mandata conservare, conservabunt etc. Multi ad hoc respondentes allegarunt concilium Arausicanum II, cap. XIX, ubi sic ait etc.

5) Es ist wohl zu beachten, dass alle Citate der Canones von Orange in der ersten Periode der Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre vorgebracht sind, dass in den weitläufigen Debatten der zweiten ihrer kein einziges Mal ausdrücklich Erwähnung geschieht. Durch eine vierwöchentliche Pause in den Sitzungen, die nach dem 28. August 1546 eintrat („schon seit dem 23. Juli war nicht mehr ordentlich gearbeitet worden" Maurenbr. S. 295), werden die Kontroversen über die Justifikation in zwei Hälften geteilt, die einen verschiedenen Charakter tragen. Die nach der protestantischen Seite hinneigenden Bischöfe sind in der zweiten Periode verstummt: Contarini und Bandini sind abwesend, Sanfelice ist fortgeschickt, Lainez und seine Genossen dominieren. In ihren Ausführungen überwiegen spät-mittelalterliche Gedanken und Auktoritäten. Augustin wiederholendlich anzuführen versagen sich diese Männer freilich nicht; aber sie citieren ihn, wie einst Faustus von Reji. Über Cäsarius und das zweite Konzil von Orange wird geschwiegen.

6) In den endgültigen Dekreten und Canones wird auf das Konzil von Orange wiederholt zurückgegriffen. Jetzt galt es, bei aller Schärfe der Polemik gegen die Protestanten Überstürzungen und Einseitigkeiten zu vermeiden, den verschiedenen Standpunkten im eigenen Lager gerecht zu werden, den Gegnern keine Blösse zu bieten. Die paulinisch-augustinischen Gedanken kommen weit mehr zu ihrem Recht, als in der nominalistischen Theologie, in deren Atmosphäre einst die Reformatoren aufgewachsen waren. Von der Prädestinationslehre war man freilich ebenso weit entfernt wie von der genuin paulinischen Auffassung der Rechtfertigung; aber wenn protestantischerseits häufig die Beschlüsse des Tridentinums als semipelagianisch bezeichnet werden, so ist doch zu bemerken, dass sie sich mit der Lehre des Cassian nicht in Übereinstimmung bringen lassen und noch viel weniger mit der des Faustus. Für diesen Standpunkt der Konzilsväter mussten die Canones von Orange als brauchbare dogmatische Bausteine erscheinen: unsere Tabelle (S. 568) zeigt, dass man mehrfach auf sie zurückgegriffen hat. Es fragt sich nun, ob sie dabei alteriert worden sind, und wieweit. Streitwolf und Klener bemerken (p. 21 n. g.) zu cap. I des Dekrets de iustificatione; „Verbis similia, mente contraria docet conc. Araus. II." Ist dieses Urteil richtig?

Das erste Kapitel des Dekrets de iustificatione zerfällt in drei Teile. Der erste wiederholt die Äusserung der 5. Session über die Erbsünde, welche sich gegen die Lehre des Pelagius richtet. Der zweite zieht daraus die Folgerung, dass weder die Heiden durch die Kraft der Natur noch auch die Juden durch den Buchstaben des Gesetzes Mosis aus der Knechtschaft der Sünde und des Teufels befreit werden oder aufstehen konnten. Der dritte enthält eine Einschränkung der im ersten und zweiten Teil behaupteten korrumpierenden Folgen der Erbsünde in bezug auf die Willensfreiheit. Verglichen mit den Lehren des Faustus und Cäsarius stimmt der erste Teil mit beiden überein, der zweite widerspricht der Lehre des Reiensers und entscheidet sich für die Doktrin des Bischofs von Arles, der dritte gebraucht Ausdrücke, die den Canones von Orange entnommen sind. Wie sich die Tridentinischen Formeln zu den von Cäsarius, Prosper-Augustin und Lucidus-Faustus gebrauchten verhalten, zeigt die nachfolgende Übersicht:

Lucidus (d. i. Faustus):	Prosper sent. 152 (= Aug. de civ. Dei XIV, 11, 1):	Caesarius (can. 13):	Conc. Trid. VI decr. c. 1:
166, 17 libertatem voluntatis humanae	Arbitrium voluntatis vere liberum	Arbitrium voluntatis in primo ho-	Tametsi in eis liberum arbitrium mi-

non extinctam sed adtenuatam et infirmatam esse. — 165, 20 damno sensum illum, qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis humanae extinctum.	datum est a Deo, quod amissum proprio vitio nisi a quo potuit dari, non potest reddi.	mine infirmatum, nisi per gratiam baptismi non potest reparari; quod amissum nisi a quo potuit dari non potest reddi. — (can. 25) credere debemus, quod per peccatum primi hominis inclinatum et adtenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum . . , aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.	nime extinctum esset, viribus licet adtenuatum et inclinatum . . . can. V Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, . . . anathema sit.

Aus dieser Übersicht ergiebt sich, das Cäsarius zwischen Prosper und Faustus vermitteln will, aber mit dem ersteren auf demselben Boden steht; dass hingegen von dem Tridentiner Konzil eine Verbindung Cäsariensischer und Faustischer Ausdrücke hergestellt wird, wobei aber inhaltlich das ganze Schwergewicht auf die reiensischen Bestandteile fällt. Cäsarius behält das amissum liberum arbitrium aus Prosper bei und nimmt die pelagianisierende Negation des gleichbedeutenden extinctum aus Faustus nicht mit auf, noch viel weniger wiederholt er das von jenem darüber ausgesprochene Anathema. Das Tridentiner Konzil acceptiert dies Anathema und dehnt es auf das amissum des Augustin, Prosper und Cäsarius mit aus. Die Sentenzen des Arelatensers wenden sich, wiewohl in milder Form, gegen die pelagianische Richtung; die Tridentiner Beschlüsse bekämpfen in schroffer Polemik augustinisch-calvinische Gedanken, brechen aber zugleich der rationalistischen Freiheitslehre des Faustus die Spitze ab, weil dadurch die hierarchische Kirchenanstalt verletzt werden könnte. Ein besonderes Interesse erregt die Entstehungsgeschichte jener Tridentiner Formeln deshalb, weil sich daraus aufs neue die Verwandtschaft der Lehre des Cäsarius mit dem Thomismus ergiebt. In dem Entwurf vom 23. Sept. wurde gelehrt, durch Adams Ungehorsam sei in den Nachkommen die libertas arbitrii graviter vulnerata (Acta I, 220 in.). Das ist streng thomistisch, denn nach Thomas von Aquino ist der Verlust der iustitia originalis das Formale der Erbsünde, die inordinatio et vulneratio virium animae das Materiale derselben. Cäsarius kennt jene feine Distinktion noch nicht, aber die darin zum Ausdruck kommende Auffassung von dem Wesen der Sünde entspricht ganz und gar der seinigen. Die Folge der Sünde wird gerade von ihm oft und nachdrücklich als eine schwere Verwundung der Seele geschildert. Duns Scotus hingegen fasste die Erbsünde nur negativ als defectus der gratia supernaturalis und der iustitia originalis. Diese Ansicht gewann im Verlauf der Verhandlungen immer mehr Einfluss. Durch verschiedene Amendements suchte man die thomistische Lehrweise abzuschwächen. Man schlug vor, zu den Worten libertas arbitrii vulnerata hinzuzufügen non tamen extincta. So wurde die Formel des Faustus eingeführt. Dann wollte man wenigstens das graviter getilgt sehen, quia . . . natura post lapsum quamvis debilitata non tamen mutilata, sed integra remansit. Aber

auch das war noch nicht genug: man beantragte statt vulnerata zu sagen debilitata „ut appellatur a concilio Arausicano II“ (Acta I, p. 239a s. f.). Das Citat ist falsch. Das Konzil zu Orange hat den Ausdruck infirmata, dieser schien aber noch als zu stark, weil er „ausser Kraft gesetzt“ bedeuten konnte. Darum hiess es: graviter vulnerata' non placet, quia naturalis ita est nunc libera, sicut prius. Endlich wurde bei Herübernahme der Bezeichnungen adtenuatum et inclinatum aus dem 25. Canon von Orange vor dieselben ein viribus eingeschoben, wodurch die Vorstellung nahe gelegt werden sollte, nicht mit dem arbitrium selbst, sondern nur mit seinen Kräften, gleichsam seinen Organen, sei eine Veränderung vorgegangen. Diese Einfügung der vires wurde besonders befürwortet von Dominicus Sotus, bekannt durch seine Rechtfertigungslehre und durch seine Stellung als Beichtvater Carls V. 1547—50 (dieser wollte jedoch die vulneratio nicht ganz gestrichen, sonder nur in der angegebenen Weise modifiziert wissen). Nicht ohne weiteres fanden übrigens die genannten Modifikationen Eingang, der Augustinismus opponierte gegen manche (I, 246a), und schliesslich einigte man sich in Formeln, die mehrfache Auslegung zuliessen. Aber verglichen mit den Canones von Orange zeigen die endgültigen Festsetzungen eine unverkennbare Annäherung an den Pelagianismus. Im einzelnen dies hier nachzuweisen, würde zu weit führen. Das Gesagte genügt, um das Verhältnis, welches zwischen der Lehre des Cäsarius und den Verhandlungen und Beschlüssen des Tridentinums obwaltet, erkennen zu lassen.

IX. Register.

Hauptzweck des Registers ist, dem Leser zu ermöglichen, das Buch als einen Sach-Kommentar zu der Vita und den Schriften des Cäsarius, sowie zu den Canones der von ihm geleiteten Konzilien zu benutzen. Daher sind unter den Artikeln [Augustinus] app., Caesarius, Concilia, Epistolae Arelatenses, und unter den Rubriken der hier in Betracht kommenden Personen-Namen diejenigen Citate gesammelt, welche, im Zusammenhang mit den betreffenden Ausführungen des Buches gelesen, hierzu dienlich sein können. Ausserdem habe ich versucht, das Fehlen von geographisch-historischen Kartenbeilagen dadurch einigermassen zu ersetzen, dass unter den Ortsnamen die Stellen angeführt sind, welche über den Wechsel der Herrschaft Auskunft geben und die kirchliche Organisation behandeln. Endlich soll das Register, ohne dass auf Vollständigkeit Anspruch gemacht würde, eine Ergänzung zu der Inhaltsangabe bilden.

X. Verzeichnis der Abkürzungen und der hauptsächlichsten benutzten Bücher.

A. S. Boll = Acta Sanctorum der Bollandisten.

A S. O. S. B. = Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti.

Alteserra = Antonini Dadivi Alteserrae antecessoris olim Tolosanae opera omnia Tom. II. Asceticon sive originum rei monasticae libri decem cura et sumptibus Michaelis Marotta. Editio prima Neopolitana 1777 (erste Ausgabe Tolosae 1673).

Ampère = Histoire littéraire de la France avant Charlemagne par J. J. Ampère. Troisième édition. Paris 1870.

Anecd. Mareds. = Anecdota Maredsolana Vol. I edidit D. Germanus Morin Presbyter et monachus Ord. S. Benedicti e congregatione Beuronensi Maredsoli (Maredsous près Namur) 1893.

Aretin Beitr. = Beiträge zur Geschichte und Literatur, vorzüglich aus den Schätzen der pfalzbaierischen Centralbibliothek zu München, herausgegeben von Jos. Christ. Freiherrn v. Aretin, VII. Band. München 1806.

Arndt Kl. Denkm. = Kleine Denkmäler aus der Merovingerzeit von W. Arndt, Hannover 1874.

Augustinus c. d. e. p. — contra duas epistolas Pelagianorum. — g. C. = de gratia Christi et de peccato originali. — n. g. = de natura et gratia. — perf. = de perfectione iustitiae hominis. — sp. = de spiritu et littera.

Aumer = Initia librorum patrum latinorum sumptibus academiae Caesareae Vindobonensis. Vindobonae 1865.

Avitus ed. Peiper = Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera qvae svpersvnt recensvit Rvdolfvs Peiper. Berolini 1883.

Avitus ed. Sirmond = S. Aviti archiepiscopi Viennensis opera edidit Jacob. Sirmond S. J. Presbyter. Paris 1643.

𝔅 s. Barrali.

B s. MBP.

BEC = Bibliothèque de l'école des chartes. Paris.

Baluze = Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Homiliae XIV Stephanus Baluzius Tutelensis nunc primum edidit notisque illustravit. Paris 1669.

Barrali = Chronologia Sanctorum et aliorum virorum Illustrium ac Abbatum Sacrae Insulae Lerinensis a Domno Vincentio Barrali Salerno Monacho Lerinense (!) in unum compilata. Cum annotationibus eiusdem. Lugduni 1613.

Bas. pr. — Baseler editio princeps: Caesarii Arelatensis Homiliae XL e tenebris in lucem reuocatae a Gilberto cognato Nozereno. his accesserunt Aelii Antonii Nebrissensis homiliae III: Item una Joannis Atrociani ad bonas litteras exhortatio. Basileae apud Henrichum Petrum 1558. (222, mit Anhang 258 S.) 8°.

Binding = Das burgundisch-romanische Königreich von 443—532 n. Chr., eine reichs- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1868.

Bingham = Josephi Binghami originum sive antiquitatum ecclesiasticarum libros ex lingua Anglicana in Latinam

convertit J. H. Grischovius. Editio secunda. Halae Magdeburgicae 1751 bis 1760.

Biraghi = Inni sinceri e carmi di Sant' Ambrogio Vescovo di Milano, cavati e illustrati dal prote Luigi Biraghi, dottore della Biblioteca Ambrosiana. Milano 1862.

Bouquet = Recueil des historiens des Gaules et de la France. Paris 1757 ff.

Bright = Select anti — Pelagian treatises of St. Augustine and the acts of the second council of Orange. With introduction by William Bright. D. D. Oxford 1880.

Bruns = Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV V VI VII recognouit atque insignioris lectionum varietatis notationes subiunxit Herm. Theod. Bruns Dr. Berolini 1839.

Buchwald Gall. Lit. diss. = de liturgia Gallicana dissertatio quam scripsit ad gradum doctoris in ss. theologia rite obtinendum Rudolphus Buchwald. Vratislaviae 1890.

— Gall. Lit. Progr. = Die gallikanische Liturgie von Gymnasial- und Religionslehrer R. Buchwald. (Jahresbericht des Königl. Gymnasiums zu Gross-Strehlitz 1886. Programm N. 193.)

C. A. M. = Monumenta Germaniae historica Legum sectio III. Concilia. Tomus I. Concilia aevi Merovingici recensuit Fridericus Maassen. Hannoverae 1893. (Konnte nur noch nachträglich in den Anmerkungen benutzt werden.)

C. I. L. = Corpus inscriptionum latinarum.

C. s. e. l. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis.

Caspari An. = Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften usw. von Dr. C. P. Caspari, Professor der Theologie an der Norwegischen Universität. Christiania 1883.

— Br. Abh. Pr. = Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters .... von Dr. C. P. Caspari ... Christiania 1890.

Caspari hom. de sacril. Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis. Aus einer Einsiedeler Handschrift des achten Jahrhunderts herausgegeben .... von Dr. C. P. Caspari ... Christiania 1886.

— Martin v. Bracara = Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum, zum ersten Mal vollständig und in verbessertem Text herausgegeben ...... und eingeleitet von Dr. C. P. Caspari ... Christiania 1883.

— Quellen = Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel herausgegeben und in Abhandlungen erläutert von Dr. C. P. Caspari ... II Christiania 1869. III Christiania 1875.

Cassian ed. Petsch.

— Conl. (Coll.) = Joannis Cassiani opera ex recensione Michaelis Petschenig C. s. e. l. XIII. Vindobonae 1886.

— Inst. = de institutis coenobiorum libri XII C. s. e. l. XVII. Vindobonae 1888.

— N. = de incarnatione Domini contra Nestorium libri VII ibd.

Cave scr. eccl. hist. = Scriptorum ecclesiasticorum historia a Christo nato usque ad saeculum XIV, autore Guilelmo Cave. Londini 1688.

chron. Gotwic. = chronicon Gotwicense seu annales liberi et exempti monasterii Gotwicensis O. S. B. inferioris Austriae. Typis monasterii Tegernseensis O. S. B. 1732.

Ceillier = Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques par le R. P. Dom Remy Ceillier, bénédictin de la congrégation de Saint Vannes et de Saint Hydulphe. Paris 1729 ff.

Clinton F. R. - Fasti Romani. The civil and literary chronology of Rome and Constantinople from the death of Augustus to the death of Justinus II by Henry Fynes Clinton. Oxford 1845.

Cointius s. Le Cointe.

conc. Trid. can. — Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis

concilii Tridenteni (Libri symbolici ecclesiae catholicae edd. Streitwolf et Klener. Gottingae 1838 (I p. 11 ss.).

Coustant = Pontificum Romanorum epistolae genuinae ex recensione et cum notis Petri Coustantii et fratrum Ballerinorum curavit C. T. G. Schoenemann. Gottingae 1796.

Cruel = Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter von R. Cruel. Detmold 1879.

D. L. Z. = Deutsche Literaturzeitung.

Dahn K. G. D. = Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königtums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis auf die Feudalzeit nach den Quellen dargestellt von Dr. Felix Dahn. II. Abteilung: Die kleinen gothischen Völker. Die Ostgothen. München 1861. — V. Abteilung: Die politische Geschichte der Westgothen. Würzburg 1870. — VI. Abteilung: Die Verfassung der Westgothen. Das Reich der Sueven in Spanien. Würzburg 1871.

— **D. G.** Deutsche Geschichte. Geschichte der deutschen Urzeit von Felix Dahn. Erste Hälfte (bis a. 476). Gotha 1883. Zweite Hälfte (bis a. 814). Gotha 1888.

Daniel Cod. lit. = Codex Litvrgicvs ecclesiae vniversae in epitomen redactus I Codex Litvrgicvs ecclesiae Romano-catholicae in epitomen redactvs cvravit Herm. Adalb. Daniel. Lipsiae 1847.

— **Thesaurus** = Thesavrus hymnologicvs sive hymnorvm canticorvm seqvventium ca. annvm MD vsitatarvm collectio antiqvissima collegit .... Herm. Adalb. Daniel. Lipsiae 1855.

de la Broise = Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis. Thesim facultati litterarum Parisiensi proponebat R. de la Broise. Parisiis 1890.

Denkinger = Alcimus Ecdicius Avitus, archévêque de Vienne et la destruction de l'arianisme en Gaule. Essai historique. Genève 1890.

Desjardins Géogr. = Géographie de la Gaule d'après la table de Peutinger par Ernest Desjardins. Paris 1869.

Döllinger Papstfabeln = Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte von J. v. Döllinger. München 1863.

— **Papsttum** = Das Papstthum von J. v. Döllinger. Neubearbeitung von Janus „Der Papst und das Concil" im Auftrag des inzwischen heimgegangenen Verfassers von J. Friedrich. München 1892.

Dreves = Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges. Eine hymnologische Studie von Guido Maria Dreves S. J. Freiburg i. Br. 1893.

Duchesne L. P. = Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome.) 1 Paris 1886.

— **Origines** = Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne par l'abbé L. Duchesne, membre de l'Institut. Paris 1889.

du Roure = Histoire de Théodose le Grand par L. M. Du Roure. Paris 1846.

E. S. R. = Encyclopédie des sciences réligieuses.

Ebert = Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des XI. Jahrhunderts. Zweite Aufl. Leipzig 1889.

Eckhart Francia orientalis = Commentarius de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wircebergensis auctore Joanne Georgio ab Eckhart. Wirceburgi 1729.

Egli K. G. S. = Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Grossen. (Th. Z. S. 1892.)

Engelbrecht Anal. = Patristische Analecten von August Engelbrecht. Wien 1892.

— **Studien** = Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus. Ein Beitrag zur spätlateinischen Literaturgeschichte von Dr. August Engelbrecht. Wien 1889.

Epist. Arelat. gen. = Epistolae Arelatenses genuinae ed. W Gundlach in Epistolae Merovingici et Karolini

aevi Tomus I. (Monumenta Germaniae historica.) Epistolarum Tomus III. Berolini 1892.

Epist. Vienn. spur. = Epistolae Viennenses spuriae ed. W. Gundlach ibd.

Eunap. ed. Boiss. = Eunapii vita sophistarum ed. Boissonade. (Philostratorum, Eunapii, Himerii opera. Parisiis ed. Didot 1844.)

Evelt Möncht. = Das Mönchtum in seiner innern Entwicklung und seiner kirchlichen Wirksamkeit bis auf den heiligen Benedict von Nursia von Dr. Jul. Evelt, Professor der Theologie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn. Paderborn 1863.

Fabricius = Jo. Alb. Fabricius Bibliotheca mediae et infimae latinitatis cum supplementis Schöttgenii editio III. Patavii 1754.

Fauriel = Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des conquérants Germains I. Paris 1836.

Faust.-Eng. = Fausti Reiensis et Ruricii opera ex recensione Augusti Engelbrecht (C. s. e. l. vol. XXI). Vindobonae 1891.

Faust. g. = Fausti Reiensis de gratia libri duo ed. Engelbr. p. 1—98.

— sp. = Fausti Reiensis de spiritu sancto libri duo ed. Engelbr. p. 99—157.

Die Briefe des Faustus sind meist nach Engelbr. citiert, wo die Ausgabe von Krusch (M. G. h. A. a. VIII, 265 bis 298) benutzt wurde, ist dies ausdrücklich bemerkt.

Fessler Inst. Patr. = Institutiones Patrologiae concinnavit Jos. Fessler, historiae ecclesiasticae professor in seminario Brixiensi. Tom. I Oeniponti 1850, Tom. II Oenip. 1851.

Fessler-Jungmann = Josephi Fessler Institutiones Patrologiae denuo recensuit auxit edidit Bernardus Jungmann, Philos. et S. Theolog. Doctor ac Professor. ordinarius. Hist. eccles. et Patrologiae in Universitate catholica Lovaniensi. I Oeniponte 1890.

Förster Ambros. = Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens von D. Th. Förster. Halle 1884.

Forsch z. d. Gesch. = Forschungen zur deutschen Geschichte auf Veranlassung und mit Unterstützung S. Majestät des Königs von Bayern herausgegeben durch die historische Commission der königlichen Academie der Wissenschaften.

Galle = Friedr. Galle, Materialien zu einer Sammlung der Schriften des Cäsarius von Arelate, Manuskript.

Gams ser. episc. = Series episcoporum ecclesiae catholicae edidit Pius Bonifacius Gams O. S. B. Ratisbonae 1873.

Gellert = Cäsarius von Arelate von Oberlehrer Bruno Fürchtegott Gellert. Jahresbericht des Städtischen Realgymnasiums zu Leipzig. I. Das Leben des Cäsarius. 1892 (Programm No. 553). II. Seine Schriften. 1893 (Programm No. 554).

Geyer Beiträge = Paulus Geyer, Beiträge zur Kenntnis des gallischen Lateins, in Wölfflins Archiv II (1885).

Greg. Tur. ed. Arndt, ed. Krusch = Gregorii Tvronensis opera ediderunt W. Arndt et Br. Krusch. Hannoverae 1884. 85. (M. G. h. Scriptorum Merovingicarum. Tomus I.)

— h. Fr. = historia Francorum. — glor. mart. = liber in gloria martyrum. — Mart. = de virtutibus S. Martini libri IV. — vit. patr. = vitae patrum. — glor. conf. = liber in gloria confessorum.

Grimm D. M.[2] = Deutsche Mythologie von Jacob Grimm. (Ich citiere nach den Seitenzahlen der 2. Ausgabe, die auch in der 4. beigedruckt sind.)

Grützmacher, Ben. v. Nursia = Die Bedeutung Benedicts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums von Dr. G. Grützmacher. (Heidelberger Licentiaten-Dissertation.) Berlin 1892.

Guizot = Cours d'histoire moderne par M. Guizot. Histoire de la civilisation en France. Tome II. Paris 1829.

H. l. = Histoire litéraire de la France par des religieux bénédictins de la congregation de St. Maur. Tome I. II. Paris 1733. — Tome III qui comprend

le cinquième siècle de l'église. Nouvelle édition conforme à la précédente et revue à Paris 1866.

H. RE = Herzogs Realencyklopädie[2].

H. Z. = Historische Zeitschrift von H. v. Sybel.

Hahn Bibl. = Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, herausgegeben von D. August Hahn. Zweite vielfach veränderte Auflage von D. Ludwig Hahn. Breslau 1877.

Harnack DG = Lehrbuch der Dogmengeschichte von Dr. Adolf Harnack. Freiburg i. Br. 1886 ff.

— Mönchtum = Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. Dritte Auflage. Giessen 1886.

Hasenstab, Stud. zu Enn. = Studien zu Ennodius, ein Beitrag zur Geschichte der Völkerwanderung von B. Hasenstab. (Progr. des Luitpold-Gymnasiums in München.) München 1890.

Hatch-Harnack = Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter von D. Edwin Hatch. Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe, besorgt von D. Adolf Harnack. Giessen 1888.

Hauck KGD. = Kirchengeschichte Deutschlands von D. Albert Hauck. I Leipzig 1887, II Leipzig 1890.

Hefele C-G = Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von C. J. Hefele. Zweite Auflage. I Freiburg i. Br. 1873, II 1875, III 1877.

Hegel Städteverfassung = Geschichte der Städteverfassung in Italien seit der Zeit der römischen Herrschaft bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts von Carl Hegel. Leipzig 1847.

Hildemar expos. reg. = Vita et regula St. P. Benedicti III. Expositio regulae ab Hildemaro tradita [um d. J. 840] et nunc primum typis mandata (ed. P. Rupertus Mittermüller, monachus Mettensis O. S. B.). Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnatii 1880.

Hinschius, K. R. = System des katholischen Kirchenrechts von Franz Karl Paul Hinschius. Berlin 1869.

Holder-Egger, Weltchronik = Ueber die Weltchronik des s. g. Severus Sulpitius und die südgallischen Annalen des fünften Jahrhunderts. Göttingen 1875.

Holsten cod. reg. = Lucae Holstenii codex regularum monasticarum et canonicarum collectus olim a S. Benedicto Anianensi, nunc autem auctus amplificatus et in sex Tomos divisus .... observationibus critico-historicis a Mariano Brockie priore ac seniore monasterii S. Jacobi Scotorum Ratisbonae illustratus. Augustae Vindelicorum 1759.

J—E, J—K, J—L = Regesta pontificum Romanorum edidit Philippus Jaffé. Editionem secundam correctam et auctam auspiciis Gulielmi Wattenbach curaverunt Loewenfeld, Kaltenbrunner, Ewald. Tomus I. Lipsiae 1885. (J—K für die Zeit bis z. J. 590, J—E für die Zeit von 590—882, J—L für die Zeit von 882 an.)

Jahn — Geschichte der Burgundionen und Burgundiens von Albert Jahn. Halle 1874.

Inscriptions chrétiennes s. unter Le Blant.

Itasius Lemniacus s. unter Rutilius Namatianus.

Itiner. Ant. ed. Parth. et Pind. = Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum ediderunt Parthey et Pinder. Berolini 1848.

Itin. Ant. ed. Wessel. = Vetera Romanorum itineraria curante Petro Wesselingio. Amstelodami 1735.

Jung, roman. Landsch. = Die romanischen Landschaften des römischen Reichs. Studien über die inneren Entwickelungen in der römischen Kaiserzeit von J. Jung. Innsbruck 1881

Junghans = Die Geschichte der fränkischen Könige Childerich und Chlodovech kritisch untersucht von Wilhelm Junghans. Göttingen 1857.

Jungmann Quaest. Gennad. = Quaestiones Gennadianae. Scripsit Emil Jungmann. Leipzig 1881 (Programm der Thomasschule).

Katholik = Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben, redigiert von Heinrich und Moufang, Mainz.

Kaufmann, D. G. — Deutsche Geschichte bis auf Karl d. Gr. von Georg Kaufmann. I Leipzig 1880, II 1881.
— Rhetorensch. = Rhetorenschulen und Klosterschulen oder heidnische und christliche Kultur in Gallien während des fünften und sechsten Jahrhunderts von Georg Kaufmann. (Raumer, hist. Taschenb. IV, 10. 1869.)
— Mart. v. T. = Der heilige Martin von Tours. Ein Lebensbild aus dem Kampf des Christentums in Monatsbl. für innere Zeitgesch. XXXII, 1868. S. 107—128.
— Sidonius = Die Werke des Caius Sollius Apollinaris Sidonius als eine Quelle für die Geschichte seiner Zeit. Göttingen 1864.
Kayser Beiträge = Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen von Dr. Joh. Kayser, Schulrat. Zweite Aufl. Paderborn 1881.
Kober Deposition = Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchl. Rechts historisch-dogmatisch dargestellt von Dr. F. Kober, Tübingen 1867.
— Suspension Die Suspension der Kirchendiener, dargestellt von Dr. F. Kober. Tübingen 1862.
Koch, A., Auct. = Die Auctorität des heil. Augustinus in der Lehre von der Gnade und Prädestination von Repetent Dr. theol. A. Koch. Th. Q. S. 73, 2. Tübingen 1891.
— Faust. = Der anthropol. Lehrbegriff des Faustus v. Riez. ebd. 71, 1889.
Köberlin = Eine Würzburger Evangelien-Handschrift (Mp. th. f. 61 s. VIII). Augsburg 1891.
Köstlin Gesch. d. chr. Gottesd. = Geschichte des christlichen Gottesdienstes von Heinrich Adolf Köstlin. Freiburg i. Br. 1887.
Kraus RE = Realencyklopädie der christlichen Altertümer von F. X. Kraus. Freiburg i. Br. I 1882, II 1886.

L. P. = Liber Pontificalis, s. unter Duchesne.
Labbé Bibl. n. = Philippi Labbei Bitorici Nova Bibliotheca manuscriptorum librorum. Parisiis 1653.
Langen G. d. r. K. I = Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikat Leo's I. quellenmässig dargestellt von Dr. Joseph Langen, Professor an der Universität Bonn. Bonn 1881. — II = Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Bonn 1885.
Le Blant inscr. chrét. = Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII[e] siècle réunies et annotées par Edmond Le Blant. Tome I. Paris 1856. — Tome II. Paris 1865.
— Manuel = Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule accompagné d'une bibliographie spéciale par Edmond Le Blant. Paris 1869.
— Nouveau recueil des inscriptions de la Gaule antérieures au VIII[e] siècle par Edmond Le Blant (Collection de documents inédits sur l'histoire de la France publiés par les soins du ministre de l'instruction publique Sér. III, 13). Paris 1892.
Le Cointe = Le Cointe Annales ecclesiastici Francorum auctore Carolo Le Cointe, Trecensi, congregationis oratorii D. N. Jesu Christi presbyter. Parisiis 1665.
Lippert = W. Lippert, Die Verfasserschaft der Canonen gallischer Concilien des fünften und sechsten Jahrhundert. (N. A. XIV, 11 ff.)
Löbell Gr. v. T. = Gregor von Tours und seine Zeit von J. W. Loebell. Leipzig 1839.
Longnon Atlas = Atlas historique de la France depuis César jusqu'à nos jours par Auguste Longnon. Paris 1885 ff.
— Géogr. = Géographie de la Gaule au VI[e] siècle par Auguste Longnon. Paris 1878.
Löning G. d. d. KR. = Geschichte des deutschen Kirchenrechts von Dr. Edgar Löning, Prof. an der Universität Dorpat. I. Band. Das Kirchenrecht in Gallien von Constantin bis Chlodovech. Strassburg 1878. II. Band. Das Kirchenrecht im Reiche der Merovinger. Strassburg 1878.
Loofs Leontius = Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche von

Friedrich Loofs. Erstes Buch: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. TU III (1888), S. 1—317.
Loofs DG = Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Zweite Auflage. Halle 1890.

M. = Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne. Paris 1844 ff. (eine auf M. folgende arabische Ziffer bezeichnet die Nummer des betreff. Bandes in der Series latina, für die Bände der Series graeca sind römische Ziffern angewandt).
M. B. P. = Maxima Bibliotheca veterum Patrum. Lugduni 1677.
M. G. h. A. a. = Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi.
Maassen G. Q. = Geschichte der Quellen und der Litteratur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters von Dr. Friedr. Maassen. I. Gratz 1870.
Mabillon Annales Annales ordinis S. Benedicti occidentalium monachorum . . auctore domino Johanne Mabillon presbytero et monacho eiusdem ordinis e congregatione Sancti Mauri I. Lucae 1739.
— lit. gall. = de liturgia gallicana libri tres auctore Mabillone (M. 72, 101—382. Ich citiere nach den Seitenzahlen der Ausgabe von 1785, die in M. beigedruckt sind).
Madvig = Die Verfassung und Verwaltung des römischen Staats dargestellt von Dr. J. N. Madvig. I. Leipzig 1881. II. Leipzig 1882.
Manitius = Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des achten Jahrhunderts von M. Manitius. Stuttgart 1891.
Mansi = Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. ed. Jo. Dom. Mansi. Florentiner Ausgabe des Cardinal Passioneus (VIII: Florentiae 1762).
Martène Thes. Thesaurus novus anecdotorum ed. Edm. Martène O. S. B. I. Paris 1717.
Martin Collectio = Omnium concilii Vaticani documentorum collectio per Conradum Martin, episcopum Paderbornensem. Paderbornae 1873.
Mas Latrie = Trésor de chronologie d'histoire et de géographie pour l'étude et l'emploi des documents du moyen age par M. le Cte de Mas Latrie. Paris 1889.
Möller K. G. Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. Wilhelm Möller, ord. Prof. der Kirchengeschichte in Kiel. I. Die alte Kirche. Freiburg i. Br. 1889.
Mommsen R. F. = Römische Forschungen von Theodor Mommsen. I. Berlin 1864. II. Berlin 1885.
— R. G. V = Römische Geschichte von Theodor Mommsen. Fünfter Band. Die Provinzen von Cäsar bis Diocletian. Berlin 1885.
Morinus = Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis seculis in ecclesia occidentali . . . observata . . . authore Joanne Morino Blesensi, congregationis oratorii D. N. Jesu Christi presbytero. Antverpiae 1682.
K. Müller K-G. = Grundriss der theol. Wissenschaften. Vierter Teil. Erster Band. Kirchengeschichte von D Karl Müller o. Prof. der ev. Theologie in Breslau. I. Freiburg i. Br. 1892.

N. A. = Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde.
N. Schw. M. = Neues Schweizer Museum.
Neander Denkw. = Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens herausgegeben von Dr. A. Neander III, 1. Berlin 1824 (ich citiere stets nach der ersten, brauchbareren Auflage).
Nirschl Patr. = Lehrbuch der Patrologie und Patristik von Dr. Joseph Nirschl. I. Mainz 1881. II. 1883. III. 1885.
Noris = Historia Pelagiana auctore P. M. Henrico de Noris Veronensi Augustiniano sacrae theologiae professore et S. universalis inquisitionis qualificatore. Patavii 1673.
Not. et extr. = Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque natio-

nale et autres bibliothèques publiés par l'institut national de France.

Nürnberger Bonif. u. Burch. = Aus der litterarischen Hinterlassenschaft des heil. Bonifatius und des heil. Burchardus von Dr. August Nürnberger. Neisse 1888.

Oegg = Versuch einer Korographie der Haupt- und Residenzstadt Würzburg. Zum Behuf des Studiums der Geschichte und Diplomatik herausgegeben von J. A. Oegg, vorm. Domstifts-Archivar. Würzburg 1808.

Österr. Vierteljahrsschr. = Österreichische Vierteljahrsschrift für katholische Theologie.

Oudin = Casimiri Oudini commentarius de scriptoribus ecclesiasticis .... Lipsiae 1712.

Pallmann G. d. V. = Die Geschichte der Völkerwanderung nach den Quellen dargestellt von Dr. Reinhold Pallmann. I. bis zum Tode Alarichs. Gotha 1863. II. der Sturz des weströmischen Reichs durch die deutschen Söldner. Weimar 1864.

Phillips K. R. = Kirchenrecht von George Phillips. I. Regensburg 1848. VII. 1872.

Probst gall. Mess. = Die gallicanische Messe vom 4. bis zum 8. Jahrhundert von Dr. F. Probst. (Katholik N. F. LV, Mainz 1886. S. 73—95 usw.)

— Katech. u. Pr. = Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts von Dr. Ferd. Probst. Breslau 1884.

— Sacramentarien = die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines erklärt von F. Probst. Münster 1892.

Prosper = Sancti Prosperi Aquitani opera omnia .... Parisiis 1711.

Psalmen. Die Psalmen sind nach der Vulgata gezählt.

RH = Revue historique.

RQH = Revue des questions historiques.

Regula Benedicti = Regula Sancti Patris Benedicti iuxta antiquissimos codices recognita a P. Edmundo Schmidt. Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnatii 1880.

Richter Ann. = Annalen des fränkischen Reichs im Zeitalter der Merovinger von Dr. Gust. Richter. Halle 1873.

Rhys Celtic Heathendom = Hibbert Lectures 1886. Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom by John Rhys, professor of Celtic in the University of Oxford. Edinburgh 1886.

Rothe Gesch. d. Pr. = Geschichte der Predigt von den Anfängen bis auf Schleiermacher. Aus Richard Rothes handschriftlichem Nachlass herausgegeben von August Trümpelmann. Bremen 1881.

SW = A dictionary of christian biography edited by William Smith and Henry Wace. London. I. 1877. II. 1880. III. 1882. IV. 1887.

S. W. A. = Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Wien.

Sabatier = Bibliorum sacrorum latinae versionis antiquae seu vetus Italica opera et studio D. Petri Sabatier O. S. B. e congregatione S. Mauri III Parisiis 1751.

Sc. Cath. — La Science catholique. Revue des questions religieuses sous la direction de M. J.-B. Jaugey.

Scheffer-Boichorst Syrer i. Abendl. = Zur Geschichte der Syrer im Abendlande, in den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. VI. Band. Kleinere Forsch. zur Gesch. des Mittelalters von Paul Scheffer-Boichorst. No. IV. Innsbruck 1885.

Scherrer = Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen [herausgegeben von Dr. Gustav Scherrer]. Halle 1875.

Schultze Gesch. des Unterg. = Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums von Victor Schultze. I. Jena 1887. II. 1892.

Schwarze Untersuchungen = Untersuchungen über die äussere Entwickelung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde von Dr. Alexis Schwarze. Göttingen 1892.

Seebass = Über Columba von Luxeuils Klosterregeln und Bussbuch von O. Seebass. Leipzig 1883.
Silfverberg = Historia monasterii Lerinensis usque ad annum 731 enarrata. Commentatio quam .... scripsit Ant. Frieder. Silfverberg. Havniae 1834.
Sohm K. R. = Kirchenrecht von Rudolph Sohm. I. Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig 1892.
Stark Städteleben = Städteleben, Kunst und Altertum in Frankreich von Bernh. Stark (Professor in Jena). Jena 1855.
Stolle Das Martyrium der thebaischen Legion (Münster'sche Inauguraldissertation 1891).

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oscar v. Gebhardt und Adolf Harnack. Leipzig 1883 ff.
Th. QSchr. = Tübinger Theologische Quartalschrift (herausgegeben von Kober, Funk, Schanz, Keppler und Belser).
Th. Z. Schw. = Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
Thiel = Epistolae Romanorum Pontificum genuinae recensuit et edidit Andreas Thiel. Tomus I a S. Hilaro usque ad S. Hormisdam. Brunsbergae 1868.
Thomassin = Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios authore Ludovico Thomassino oratorii Gallicani presbytero. Lucae 1728.
Tillemont = Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles de l'église par S. L. Tillemont. T. XVI à Paris 1712.

Uhlhorn Kampf des Christent. = Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. Bilder aus der Vergangenheit als Spiegel für die Gegenwart von G. Uhlhorn. 3. Auflage. Stuttgart 1879.
— **Liebesthätigkeit I** = Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche von G. Uhlhorn. Stuttgart 1882.

Villevieille = Histoire de Saint Césaire, évêque d'Arles par l'abbé U. Villevieille, vicaire à la métropole d'Aix, docteur en théologie. Aix-en-Provence. 1884.
Vincent. Ler. ed. Klüpfel = Commonitorium S. Vincentii Lerinensis. Praemisit epistolam et prolegomena ac notis illustravit Engelbert Klüpfel. Viennae 1809.
Vossius = G. J. Vossii historiae de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt, libri VII. Lugduni Batavorum 1618.

Wiggers August. und Pelag. = Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwicklung von G. F. Wiggers. Hamburg 1833.
— **Greg. Magn.** = De Gregorio Magno eiusque placitis anthropologicis commentatio prior. Scripsit D. Gust. Frider. Wiggers. Rostochii 1838.
Wiltsch Statistik = Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik von J. J. T. Wiltsch. Berlin 1846.
Wolfsgruber = Gregor der Grosse von Dr. Coelestin Wolfsgruber, Benedictiner zu den Schotten in Wien. Saulgau (Württemberg) 1890.
Woods = Canons of the second council of Orange. Text with an introduction, translation and notes by the Rev. F. H. Woods. B. D. Oxford 1882.

Z. f. k. W. u. k. L. = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
Z. k. Th. = Zeitschrift für katholische Theologie.
Zöckler Askese = Kritische Geschichte der Askese. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sitte und Cultur von Otto Zöckler. Frankfurt a. M. 1863.
— **Hieronymus** = Hieronymus, sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt von Otto Zöckler. Gotha 1865.



